

Del Renacimiento a la Ilustración I

Edición de  
Ezequiel de Olaso

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



La presente obra ha sido editada mediante Ayuda de la Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

© Editorial Trotta, S.A., 1994  
Altamirano, 34. 28008 Madrid  
Teléfono: 549 14 43  
Fax: 549 16 15

© Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-48-0. (Obra completa)  
ISBN: 84-87699-98-7 (vol. 6)  
Depósito Legal: VA-267/94

Impresión  
Simancas Ediciones, S.A.  
Pol. Ind. San Cristóbal  
C/ Estaña, parcela 152  
47012 Valladolid

## Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate  
*Director del proyecto*

León Olivé

Osvaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla  
*Coordinador general del proyecto*

Pedro Pastur  
*Secretario administrativo*

## Comité Académico

Javier Muguerza	<i>Coordinador</i>
José Luis L. Aranguren	España
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Eliás Díaz	España
Fernando Salmerón	México
Luis Villoro	México
Ezequiel de Olaso	Argentina
David Sobrevilla	Perú
Carlos Alchourrón	Argentina
Humberto Giannini	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Javier Sasso	Venezuela

## Instituciones académicas responsables del proyecto

Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de México.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.

*Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*, OUP, 1962; v.e. J. de Salas, Alianza, Madrid, 1980; M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1968.

*Bibliografía:*

- Basson, A.H. (1958), *Hume*, Penguin, London.  
Chapell, V.C. (comp.) (1966), *Hume*, Doubleday, New York.  
Fogelin, R.J. (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, London.  
Hall, T. (1971), *A Hume Bibliography from 1930*, University of York.  
Kemp-Smith, N. (1964), *The Philosophy of David Hume*, Macmillan.  
Noxon, J. (1974), *La evolución de la filosofía de Hume*, Revista de Occidente, Madrid.  
Stroud, B., *Hume*, v.e. A. Ziri6n, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, M6xico, 1986.

EL ESCEPTICISMO ANTIGUO EN LA GENESIS Y DESARROLLO  
DE LA FILOSOFÍA MODERNA

*Ezequiel de Olaso*

Una de las preocupaciones dominantes de los filósofos desde la antigüedad hasta nuestros días es la actitud que deben adoptar ante el escepticismo. Esto es singularmente aplicable al período que va del Renacimiento a la Ilustración.

Pero como suele emplearse el término «escepticismo» y sus parientes en muchos sentidos, conviene comenzar por hacer algunas distinciones. Primero mencionaré confusiones terminológicas que suelen empañar los exámenes del escepticismo. Después señalaré el problema que existe en la distinción entre el escepticismo antiguo y el moderno. También indicaré dos modelos diversos de escepticismo que suelen invocarse en la discusión contemporánea. Finalmente haré una referencia mínima a la historia del escepticismo moderno en España.

Se ha explicado el término «escéptico» y parientes afirmando que

ser escéptico acerca de un asunto es suspender el juicio respecto de él, no suscribir una opinión positiva respecto de él en ningún sentido. Una filosofía escéptica recomienda la duda y la suspensión del juicio acerca de una gama substancial —acaso sobre la entera gama— de las investigaciones humanas. Todos somos escépticos en algunos casos, pues hay numerosos asuntos respecto de los cuales, *al menos temporariamente, no podemos estar en claro y sobre los cuales suspendemos el juicio*. Los filósofos escépticos extienden, generalizan y sistematizan esa actitud ordinaria (Annas y Barnes, 1985, 1).

Esta caracterización, en apariencia sencilla y ampliamente compatible, ya encierra dificultades. Es preciso distinguir entre duda espontánea y duda deliberada. El escéptico comienza por tener dudas acerca de la verdad o falsedad de opiniones. Pero una vez que suspende el juicio acerca de toda opinión ya no se puede decir que, si es consecuente, siga teniendo dudas espontáneas. Justamente ha suspendido el juicio para reducir o eliminar la perturbación que le ocasionan las

dudas espontáneas. Sin embargo una de las actividades principales del escéptico consistirá en «poner en duda» opiniones que rigen como verdaderas. Pero poner en duda es una actividad deliberada que no expresa en modo alguno estados íntimos y espontáneos de duda. Más bien está encaminada a curar a los hombres de unilateralidad y sus consecuentes deslizamientos al dogmatismo. Esta distinción entre «dudar» y «poner en duda» (*to doubt, to cast in doubt*) es indispensable para evitar ambigüedades que suelen pasar inadvertidas.

En segundo lugar, la caracterización de Annas y Barnes rige para los escépticos antiguos, pero en la época moderna se difunde un uso informal de la expresión que han recogido el español y otras lenguas modernas en las que el empleo de «escéptico» y parientes se refiere primariamente a nuestro saber acerca de un asunto acotado. Y así uno puede declararse escéptico respecto de los más variados asuntos sin comprometerse con el escepticismo en general. Este uso concuerda con la existencia en la modernidad de escépticos sectoriales o claustrales. No es infrecuente que alguien se llame escéptico en el dominio de la metafísica y en modo alguno acepte serlo en otros dominios de la filosofía. Asimismo ocurre que en la era moderna se puede considerar escéptico a quien se reserva su opinión en algún dominio filosófico aunque el propio interesado rechace ser escéptico. Poner límites al conocimiento humano será una ocupación importante de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, pero ella, en sí misma, nada tiene que ver con el escepticismo. Esta volubilidad de significaciones permite en la modernidad elogiar o censurar adjudicando el mismo marbete de «escéptico». Trataré de sortear la múltiple ambigüedad que amenaza al término más aún cuando se lo examina en la obra de muchos autores.

Se ha sostenido que el escepticismo antiguo y el moderno difieren fundamentalmente porque el primero recomienda la suspensión de todas las creencias y el moderno mantiene las creencias intactas y sólo considera la suspensión del conocimiento. Así pues, un escéptico antiguo es radical, mientras un escéptico moderno es moderado. Y puesto que esa descripción se ajusta más al escéptico antiguo pirrónico que al académico, se suele entender que el escéptico moderno es más parecido al escéptico académico que al pirrónico. Hay autores que han mantenido esa división tajante (Hossensfelder, 1968, 1985; Burnyeat, 1980; Annas y Barnes, 1985; Popkin, 1992, XIV; Barnes, 1983, 1990), mientras otros han mostrado que el escéptico antiguo practica y recomienda un asentimiento pasivo e involuntario (Frede, 1984). El autor de este artículo considera que hay buenas razones para que los filósofos modernos concibieran que los escépticos antiguos proponían un escepticismo impracticable. También cree que las hay para el problema, ligado al anterior, de que muchos de los filósofos modernos sostuvieran un escepticismo moderado y no uno radical. Pero la discusión sobre el tema está en plena expansión y excede el templado marco de un artículo de Enciclopedia.

En tercer término debo advertir que la cuestión del escepticismo es una de las más debatidas en la filosofía actual. Sólo diré que algunos autores toman en cuenta los problemas planteados por el escepticismo antiguo (Chisholm, 1977; Stroll, 1990), pero lo más habitual es que se tome en cuenta el escéptico forjado por Descartes (cf., entre una abundante bibliografía, Rescher, 1980; Sosa, 1992). Sobre los detalles de este tema se puede consultar el artículo respectivo en el volumen sobre teoría del conocimiento de esta *Enciclopedia*.

Finalmente quiero destacar que en la medida de lo posible he indicado la presencia de formas escépticas de pensamiento en la España de la época. Un autor ha apuntado recientemente que la filosofía española exhibe, desde Sánchez y Gracián hasta Unamuno y Ortega, una profunda desconfianza en la razón. Los españoles combinarían una concepción tomada del sentido común acerca de la felicidad y un profundo escepticismo acerca de la capacidad de la razón para conducirnos a ella. Lo irónico, apunta este autor, es que para convalidar su punto de vista los españoles emplean la razón (Rescher, 1988). Pero en este caso se ha empleado «escepticismo» de un modo excesivamente informal. En todo caso las referencias aisladas que he introducido acaso sirvan para estudiar mejor un tema que conecta el dominio estrictamente filosófico y con las bases mismas de nuestra cultura.

#### I. EL ESCEPTICISMO MODERNO: LIMITES DE ESTA HISTORIA

La historia del escepticismo moderno tiene sus héroes indiscutibles. Es curioso que integren la lista de honor quienes se identifican a sí mismos como escépticos (Sánchez, Foucher, Hume), pero también quienes hasta hoy promueven discusiones sobre el sentido en que podría afirmarse que fueron escépticos (Montaigne, Bayle) o escépticos moderados como Gassendi (Walker) y Mersenne. Más notable aún es que la historia del escepticismo moderno no pueda dejar de incluir a quienes creen haber alcanzado una refutación definitiva del escepticismo (Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant). Estas tres especies de filósofos (y alguna más) nos deben ocupar. Prescindiré, por falta de espacio, de casos límite, esto es, de filósofos modernos cuya obra ofrece interesantes relaciones posibles y controversiales con el escepticismo moderno como Hobbes (cf. Popkin, 1992, caps. I y II; Olaso, 1981a; Tuck, 1983, 1988, 1989; Madanes [Popkin, en prensa, a], Missner, 1983), Spinoza (Popkin, 1979; Olaso, 1980; Popkin, 1983; Brandt Bolton, 1985), Cudworth (Popkin, 1992, cap. XXI), Henry More (Popkin, 1992, cap. XII), Glanvill (Popkin, 1992, cap. XV), D'Alembert (Tonelli, 1976) y una larga lista que no podría omitir sobre todo los nombres de muchos filósofos franceses del siglo XVIII, entre otros Changeux (Tonelli 1974), Rousseau (Belaval, 1969-71; Olaso, 1981b), Quesnay (Tonelli, 1979), Maupertuis, Voltaire, etc. (Rétat, 1971).

Desde un punto de vista cronológico, el área de estudio comprende un vasto período histórico que se inicia en el Renacimiento y que finaliza en Kant. Comenzaré por explicar nuestra relativa certeza sobre su origen y cerraré esta sección con una referencia a su término final.

Entre otras corrientes dominantes como el platonismo y el aristotelismo, el Renacimiento albergó tres filosofías de la época helenística consideradas menores. Durante mucho tiempo las historias de la filosofía desestimaron su influencia en beneficio de «los grandes pensadores». Como parte de la reacción, Ortega indicó una vez que la filosofía moderna había nacido junto a tres filosofías que fueron sus hadas madrinas y de las que sabíamos muy poco: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo (Ortega, 1942). Desde entonces hemos aprendido mucho acerca de esas filosofías pero incomparablemente más acerca del escepticismo moderno. Fue Richard H. Popkin quien propuso una de las claves que explican el formidable impacto del escepticismo en la filosofía del Renacimiento. Podría señalarse inmediatamente una causa de ese fenómeno: la reedición de los textos de Sexto Empírico junto con la aparición de las primeras traducciones latinas, como parte del movimiento humanista que entonces se inaugura. Pero a diferencia de otras modestas novedades eruditas, ésta tuvo una inmediata difusión y considerable resonancia. Popkin enlazó esta condición necesaria con otra que parece suficiente: el surgimiento del protestantismo con su rechazo de la regla católica de fe. Ambas causas se potencian mutuamente porque al substanciarse la polémica religiosa se recurre a un tema clásico del escepticismo helenístico como es la legitimidad de las credenciales de un posible juez de las controversias. Y a la vez el recurso a las obras del escepticismo antiguo pone en circulación poderosos argumentos en contra de la capacidad del hombre para erigirse en juez de opiniones conflictivas.

A través de las traducciones de los humanistas irrumpen en el Renacimiento dos grandes tradiciones escépticas. Por una parte la tradición del escepticismo pirrónico tal como la transmiten Sexto Empírico (*Bosquejos pirrónicos*, en lo sucesivo abrevio con PH), y *Contra los matemáticos*, en lo sucesivo abrevio con M) y Diógenes Laercio (*Vida de Pirrón*, en lo sucesivo abrevio con DL). Por otra la tradición del escepticismo académico tal como la transmite primordialmente Cicerón (cf. Schmitt, 1972 y 1982). No parece considerable la influencia que pueda haber tenido el *De ebrietate* de Filón de Alejandría. Y aún no hay estudios precisos sobre la influencia en el desarrollo de actitudes escépticas de otras dos tradiciones: la de Zenón el eléata sobre las dificultades para explicar el movimiento y la de Galeno. Tampoco contamos con un estudio sobre la *fortuna* de la obra de Luciano en el Renacimiento y la modernidad.

Ahora unas breves consideraciones sobre nuestra decisión de finalizar esta breve historia del escepticismo moderno en Kant. Hay argumentos para sustentar sin arbitrariedad esta decisión. En efecto, se ha dicho que las obras filosóficas escritas después de Kant convierten

progresivamente los conceptos de «escepticismo» y de «escéptico» en nociones esquemáticas y ahistóricas; según esta interpretación, los escépticos de que hablan los postkantianos son «una creación libre de la imaginación filosófica moderna. Ya no descienden del antiguo linaje de Pirrón y la Academia» (Burnyeat, 1983, Introducción). Aunque las bases sobre las que disputan los escépticos y filósofos después de Kant han sido completamente modificadas por «el giro trascendental» que adoptan las nuevas argumentaciones, esa opinión requiere sin embargo, dos reservas. En primer lugar no me resulta claro que los escépticos a que aluden los prekantianos tengan en todos los casos un *pedigree* indiscutiblemente pirrónico o académico. Segundo: es innegable que un postkantiano tan notorio como Hegel inició su trabajo filosófico en diálogo directo con los textos de Sexto Empírico y reveló rasgos reales aunque olvidados del escepticismo antiguo (Hegel, 1965 y 1955). Pero lo cierto es que continuar la historia más allá de Kant hubiera comprometido excesivamente la economía de este artículo. Volvamos al comienzo de nuestra historia.

## II. EL CRITERIO DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO: RENACIMIENTO, HUMANISMO Y REFORMA

Nuestro relato comienza con un pasaje de Montaigne que no figura en el libro de Popkin aunque, como en la metáfora oriental, es el vacío que hace girar la rueda de su historia. Montaigne dedica la *Apología de Raimond de Sabond* (1575-1576), el ensayo más extenso de su obra, a difundir las ideas básicas del escepticismo antiguo. Hablando de discordancias en las percepciones de los objetos, pregunta:

¿Quién será el apropiado para juzgar estas diferencias? Tal como decimos en los debates de la religión que necesitamos un juez independiente de uno y otro partido, exento de elección y de pasión, lo que es imposible entre los cristianos, en esto ocurre lo mismo. Pues si [el juez] es viejo no puede juzgar el sentir de la vejez al ser él mismo parte en este debate; lo mismo si es joven; si el juez es sano o enfermo ocurre lo mismo (...) Necesitaríamos de alguien exento de estas características para que sin el juicio preocupado [esto es, sin prejuicios] juzgara estas proposiciones como indiferentes a él. Y así necesitaríamos un juez que nunca existió.

Para hacer entender la dificultad cognoscitiva así planteada, Montaigne recurre a las discusiones religiosas de su tiempo. Claramente él y su público estaban más familiarizados con la revolución que se estaba operando en el dominio de la religión cristiana, especialmente con el conocimiento religioso, que con los tropos del escepticismo antiguo.

En *El cautiverio babilónico de la Iglesia* (1519) y más claramente en el escrito en que rehusó retractarse ante la Dieta de Worms, Lutero estableció su nuevo criterio para el conocimiento religioso: es verdadero aquello que cautiva nuestra conciencia cuando cada uno de nosotros lee la palabra de Dios. Esto pugna frontalmente con el criterio

católico que se apoya en la tradición, en los concilios, en los dictámenes del Papa. Se advierte que éste es un conflicto no tanto sobre si algunos enunciados deben considerarse verdaderos sino, más básicamente, sobre el criterio idóneo para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. Y en este punto aparece la analogía con las discusiones escépticas respecto de problemas cognoscitivos. Una vez que se ha cuestionado un criterio hay que determinar sobre qué bases hay que preferir un criterio a otro criterio. Exactamente, éste es uno de los temas centrales del escepticismo antiguo. Popkin ha recordado uno, entre varios textos:

Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio debemos poseer un criterio aceptado según el cual seamos capaces de juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado hay que decidir primero la disputa acerca del criterio. Y cuando de ese modo el argumento se reduce a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se convierte en algo inviable desde que no les permitimos [a los filósofos dogmáticos] que adopten un criterio por hipótesis, mientras que si proponen juzgar el criterio según un criterio los forzamos a retroceder al infinito. Y, más aún, están forzados a un razonamiento circular, pues la demostración requiere un criterio probado, mientras el criterio requiere una demostración probada (PH II 20).

Nótese que el escéptico exige un criterio «aceptado» o «compartido», algo que muchos filósofos no han de considerar necesario. En otras palabras, el escéptico considera que la mera constatación de un conflicto de opiniones ya es razón suficiente para poner en cuestión la legitimidad de las eventuales soluciones. El lector debe saber que el autor de este artículo no comparte esa convicción de los escépticos.

Algunos católicos renunciaron a desatar el nudo y propusieron cortarlo. Es el modo de operación que los escépticos llamaban «hipótesis». Así, Ignacio de Loyola sostuvo que hay que concordar completamente con la Iglesia hasta el extremo de que si la Iglesia ha definido como negro lo que a nuestros ojos aparece como blanco debemos decir que es negro (citado por Popkin). Esto nos revela que san Ignacio no creía que las definiciones fueran puramente convencionales; si lo hubiera creído, sencillamente hubiera aceptado cambiar la palabra «blanco» por «negro» sin culpa y sin mérito. La Iglesia es, pues, una autoridad absoluta y la única «razón» que se puede invocar para aceptar una conclusión. No sé si se ha explorado el dato interesante de que esta actitud archidogmática del fundador de la orden de los jesuitas podría entrañar la aceptación implícita del poder de las objeciones escépticas que circulaban en la época.

Erasmus sostendrá una actitud antiintelectualista en favor de una piedad cristiana no teológica: los asuntos humanos son tan oscuros y diversos que nada puede saberse claramente; no hay que complacerse en aserciones. «Ésta fue la sólida conclusión de los académicos, que fueron los menos seguros de los filósofos». Erasmus responde a un escrito previo de Lutero significativamente titulado *Aserción*. En el

curso de la polémica Lutero declara que la fe y el escepticismo son incompatibles. «No es la señal distintiva de un espíritu cristiano no complacerse en aserciones; por el contrario un hombre debe complacerse en aserciones o no será cristiano». Lutero aclara que por aserción entiende «una adhesión invariable; afirmar, confesar, sostener y perseverar invenciblemente». Y añade: «El Espíritu Santo no es escéptico, y lo que ha escrito en nuestros corazones no son dudas o meras opiniones sino aserciones más seguras y ciertas que la vida misma y que toda experiencia» (cf. Penelhum, 1983).

Los reformados en general propusieron como regla de verdad la certeza subjetiva. Pero como esto abre todo a controversia pulularon los teólogos de cada partido y consiguientemente las opiniones en conflicto. Y así los contrarreformistas católicos arguyeron que los protestantes eran ocultamente escépticos porque no admitían un juez de las controversias que no fuera parte de la disputa. Los católicos llamaban a ese juez «el enviado de Dios», el Papa; los protestantes lo denigraron con un predicado municipal, «el obispo de Roma».

Contra el hereje anti-trinitario catalán Miguel Servet, Calvino sostuvo que no puede ser la Iglesia la que fija el criterio para interpretar la Escritura, puesto que la autoridad de la Iglesia descansa en lo que dicen algunos versículos de la Escritura. Calvino concluyó: por lo tanto es la Escritura la fuente de la verdad religiosa. Pero según el razonamiento de Calvino hay que comenzar por aceptar que la Escritura es la palabra de Dios. Si lo aceptamos según un criterio, nos comprometemos a probar el criterio según la razón. Pero el propio Calvino admite que esto nos llevaría a proponer argumentos circulares o meramente retóricos. Tiene que haber un punto en el que nos detenemos y esto, según Calvino, debe ocurrir porque hemos alcanzado una verdad que se legitima a sí misma excluyendo toda posibilidad de duda. Tal evidencia ocurre por iluminación a través del Espíritu Santo. Dios nos da una persuasión íntima tan irresistible que se convierte en la garantía completa de nuestro conocimiento religioso. El seguidor de Calvino, Teodoro Beza, insistió en que el signo infalible de la verdad es «la persuasión total». Pero aquí hay un círculo: el criterio del conocimiento religioso es la persuasión íntima, la garantía de la autenticidad de la persuasión íntima es que es causada por Dios y esto está asegurado por la persuasión íntima. Servet fue condenado a la hoguera como hereje. El defensor de Servet, Sebastián Castellio, alegó que la Biblia es un libro muy obscuro y que su interpretación ha suscitado tantas voces conflictivas y tantas reyertas sin decisión que nadie puede sentirse suficientemente autorizado para quemar a otro como hereje. Beza reaccionó inmediatamente denunciando en Castellio a un resucitador de la Antigua Academia y del escepticismo de Carnéades. Castellio escribió, pero no publicó, su libro *Sobre el arte de dudar (De arte dubitandi)*, en el que propone un modo liberal, científico y cauto de aproximarse a los problemas que contrasta con el dogmatismo de los calvinistas.

Movidos por su afán de oponerse a la Iglesia católica, los protestantes insistieron en la certeza completa de su causa. La ruptura con la autoridad no favoreció un tolerante individualismo religioso, como el que proponía Castellio, sino un dogmatismo completo respecto del conocimiento religioso. Por su lado los católicos profirieron argumentos de este tipo: los protestantes alegan que hay que encontrar la verdad en la Escritura simplemente examinándola sin prejuicios; pero las controversias entre protestantes y católicos, y aun entre protestantes, muestran que el significado de la Escritura no es claro; por lo tanto se necesita un juez de las controversias que proponga una pauta de interpretación; los protestantes dicen que es la conciencia, la luz íntima encendida por el Espíritu Santo; pero, preguntan los católicos, ¿quién la tiene?; ¿quién puede ser tan fatuo como para reivindicarla? Calvino piensa que él ha sido iluminado; pero ésta es la opinión privada de Calvino; varios protestantes se arrogan esta iluminación, pero sus opiniones pugnan entre sí; ésta no es una base firme para la certeza en temas religiosos. A comienzos del siglo XVII los católicos sostendrán que el calvinismo es el pirronismo en religión. Los católicos propusieron reemplazar la doctrina de la infalibilidad personal por la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia. Pero los protestantes replicaron que antes de adoptar la vía de la autoridad hay que descubrir si la tradición de la Iglesia es acertada. Y para ello se necesita un juez. La Iglesia no puede ser el juez de su propia infalibilidad porque esto es, justamente, lo que está en discusión. Y cualquier elemento de juicio que se aporte en favor de la índole especial de la Iglesia debe ser sometido a una regla o criterio que nos diga si ese elemento es verdadero. Así, concluye el argumento señalando que el criterio católico de sumisión a la autoridad conduce al más devastador pirronismo. Es visible que cuando ambos bandos se acusan de escepticismo en realidad se están imputando mutuamente la creación de las condiciones que facilitarían el triunfo del pirronismo. En rigor, cuando los católicos acusan a los protestantes de escepticismo abusan del término porque los protestantes son dogmáticos; lo que los católicos les imputan son las consecuencias escépticas que se pueden derivar del incesante y complejo conflicto de interpretaciones suscitadas por el criterio de la persuasión íntima.

La tesis de Popkin culmina sosteniendo que el desafío protestante al criterio católico de conocimiento religioso planteó un problema más fundamental: ¿cómo justifica uno el fundamento de sus conocimientos? Prontamente esta pregunta excede el marco de la discusión religiosa y se extiende a las ciencias y a todas las territorios del conocimiento humano.

### III. EL REDESCUBRIMIENTO DE SEXTO EMPIRICO

La obra de Diógenes Laercio, cuyo libro noveno contiene la *Vida de Pirrón*, se tradujo al latín hacia 1430.

Respecto de las *Academica* de Cicerón puede señalarse que cuanto 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. El júbilo del erudito que desentierra penosamente un dato polvoriento está en relación inversa con su intento de probar la difusión de la obra, en este caso en los albores del Renacimiento (Schmitt, 1972, 1983, 1989; Olaso, 1975).

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 significación hasta mediados del siglo XVI es muy escasa. Un siglo después Pierre Bayle lo considera el padre de la filosofía moderna (Bayle, art. *Pyrrhon*, Rem. B). Tenemos que explicar brevemente este 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 aún 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 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 pleitistas 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.

En el prólogo a su traducción de los *Bosquejos* de Sexto, Estienne considera benéfica su publicación como remedio para los filósofos impíos y como fuente de opiniones de la filosofía antigua. Por otra parte los razonamientos de Sexto le parecen más sutiles que verdaderos, de modo que los dogmas no corren peligro con la difusión de sus argumentaciones. El líder del catolicismo francés, Gentien Hervet, en cambio, descubre en Sexto una poderosa respuesta contra los «nuevos académicos» y los calvinistas. Así se origina una importante corriente de escepticismo católico.

Independientemente de los textos de Sexto, Francisco Sánchez (1552-1623) publica en 1581 *Que nada se sabe* (*Quod nihil scitur*), un alegato contra la doctrina aristotélica de la ciencia. Sánchez propone su propia definición de conocimiento: «ciencia es el conocimiento perfecto de una cosa». «Conocimiento perfecto» significa la *aprehensión inmediata e intuitiva de todas las características reales de una cosa*. Sánchez señala que el hombre no es capaz de alcanzar conocimiento. Como he notado al comienzo de este artículo, si se fija una

definición de «conocimiento» que exige satisfacer requisitos muy estrictos, la posibilidad de acreditar conocimiento es muy improbable. Por otra parte, si se exigen requisitos muy laxos entonces es posible señalar instancias de conocimiento que satisfacen esa exigencia, pero resulta incierto que se trate, en esos casos, de auténtico conocimiento. Probar que algo se sabe, con un conocimiento débil, no satisface la demanda del escéptico.

Posiblemente fue Leibniz el único filósofo moderno que prestó atención a algunas agudas observaciones de Sánchez, especialmente en el dominio de la filosofía matemática (Olaso, 1986). Que el escepticismo sobre la matemática sea imposible (Belaval, 1960), o poco persuasivo (Fogelin, 1983), son dictámenes que quedan atenuados por ese contraejemplo.

#### IV. MONTAIGNE Y EL ESCEPTICISMO ANTIGUO

Merced a Montaigne el entonces casi desconocido Sexto Empírico alcanza la fama. Montaigne dedica el más extenso de sus ensayos, como señalé, a difundir y recomendar las ideas básicas del escepticismo antiguo, especialmente en la forma que les dio Sexto Empírico. Montaigne no es un disciplinado secuaz de una escuela, ni siquiera de la pirrónica. Es un pensador libre que ejerce un estilo espontáneamente escéptico. La más notoria y rica de sus inconsecuencias es que como escéptico estaría obligado a suspender el juicio sobre todas las materias imaginables. Sin embargo Montaigne no hace otra cosa que abrir juicio acerca de todo. Recomienda los argumentos de Sexto porque son pirrónicos pero los expone con la soltura y libertad propios del estilo académico.

Al autor de este artículo lo detiene un escrúpulo metodológico: si Montaigne considera que la actividad intelectual no es más que un juego (III, iii, 73), si reivindica expresamente su derecho a cambiar sin cesar de opiniones, por incompatibles que sean, ¿con qué derecho destacamos ciertas regularidades en la emergencia de sus opiniones y se las atribuimos aunque sea como un vago «ideario» o «pensamiento»? ¿Con qué derecho intentamos considerarlo un pensador coherente? ¿No hubiera rechazado él su inclusión en una historia de la filosofía y hasta del escepticismo modernos? Puesto que interpretar es ofrecer la mejor versión de un texto, lo que en filosofía significa ante todo salvar al autor de eventuales incoherencias, pareciera que en el caso de Montaigne nos atenaza un dilema excluyente: o aceptamos en serio su derecho a cambiar en cualquier momento de opinión y entonces debemos renunciar a la interpretación y, en este caso, sumergirnos en el placer literario; o bien, si queremos lograr una interpretación, entonces tenemos que rechazar como erróneas las declaraciones de Montaigne en favor de su incoherencia. Pero esto parece poco aconsejable para una interpretación porque significa admitir en el punto de

partida que existe una incoherencia básica entre las intenciones de Montaigne y su obra.

El descubrimiento de América produce una relativización general de las creencias de los europeos y Montaigne es el intelectual que refleja con fuerza esa profunda experiencia histórica. Se ha debatido mucho si Montaigne es uno de los fundadores del relativismo cultural moderno. En muchos pasajes hay buenas razones para sostener esa hipótesis: la moral sería local, no universal. Lo mismo rige para la religión. El cristiano no debe tratar de fundamentar la religión en la razón. La teología no tiene sentido. El escepticismo es el aliado de la religión y de la moral razonable: el buen cristiano debe aceptar la gracia de Dios con la misma pasividad y entrega con que debe allanarse a los usos y costumbres del país en que vive. También se ha visto en Montaigne primicias de una actitud política inconformista (Laursen, 1992).

Poco después de la muerte de Montaigne se publica la obra de Pedro de Valencia *Academica o sea el juicio sobre lo verdadero* (Amberes, 1596). El autor conoce las tradiciones pirrónica y académica y se inclina por esta última.

Charron fue «el seguidor» por excelencia de Montaigne. Es su coetáneo y codifica las opiniones escépticas de Montaigne; pero no se puede negar que ofrece aportes originales especialmente en el plano de la filosofía práctica. Se ha mostrado que Charron acentúa la diferencia entre la moral, que consigna a la vida privada, y la política, donde debe reinar un Estado implacable que asegure la paz a costa de otros valores. Muchas de las opiniones de Charron prefiguran el *Leviathan* de Hobbes (Gregory, 1986, y en general sobre Charron, Dini y Taranto, 1987).

De este modo se sientan las bases de una tradición, dentro del escepticismo, que se conoce con el nombre de «fideísmo». Las obras de Pascal, Bayle, Huet, Hume, Kierkegaard (y las de Feijoo y Unamuno en el mundo de habla hispana) constituyen esta tradición interna del escepticismo que merecería un tratamiento aparte.

#### V. RENE DESCARTES

No debe llamar la atención que en el centro de la historia del escepticismo moderno figure Descartes, el campeón del anti-escepticismo. Lo cierto es que en su intento por refutar al escepticismo Descartes se propuso inventar objeciones escépticas tan radicales que si lograba rebatirlas entonces todo escepticismo quedaba para siempre destruido. Recordemos la observación inicial de este artículo: si partimos de una definición de conocimiento muy rigurosa, es difícil satisfacerla y por lo tanto el escepticismo aumenta sus probabilidades de vencer. Descartes pretendió apoyar su filosofía en un conocimiento absolutamente cierto, infalible y capaz de resistir las objeciones del más fantasioso de los



**escépticos.** Capaz de resistir no ya toda duda *razonable* sino toda duda *posible*. Advertimos también la contrapartida de esa regla: si esos **requisitos absolutos** son correctos y quien exige tal perfección del conocimiento fracasa, entonces se convierte en el creador de un monstruo que amenazaría toda posibilidad de filosofía. Y, de hecho, el monstruo que Descartes imaginó en su neblinosa casa de Holanda sigue siendo el interlocutor de todos los filósofos actuales que prosiguen ocupándose de lidiar con el escepticismo. Es irónico pero innegable: el joven en quien el cardenal Bérulle depositó sus esperanzas de que reemplazara a Aristóteles en las escuelas (Popkin, 1979) ha sido el creador de un argumento escéptico que hoy exhibe una desagradable vitalidad.

Descartes se propuso mostrar que entre las dudas del escepticismo y el hallazgo de la primera verdad había una extraña continuidad. Comienza su investigación guiándose por este prototipo de conocimiento absolutamente innegable e irresistible. Contrasta esa noción con el cambiante testimonio de los sentidos, con la dificultad de distinguir la vigilia del sueño, y llega a dudar de las verdades matemáticas (acaso hemos sido creados por un genio maligno que se complace en que consideremos evidente lo que de hecho no lo es). Cuando ya pareciera que nada queda firme, Descartes se detiene a observar: pero dudo, por lo tanto pienso (porque dudar es pensar); pienso, por lo tanto existo. A partir de esa primera certeza irresistible, que ha pasado a la posteridad como el *cogito*, Descartes propone varias pruebas de la existencia de Dios de las que se sigue la veracidad divina. Ella permite levantar la hipótesis del genio maligno y garantizar el criterio de verdad que consiste en la claridad y distinción de las ideas (cf. el artículo de este volumen de Robles y Benítez «El camino de las ideas»). Rápidamente Arnauld y Gassendi hicieron notar que la veracidad divina es la garantía de que nuestras ideas claras y distintas no son engañosas y a la vez la veracidad divina se demuestra mediante la idea clara y distinta que tenemos de Dios. Es decir, que ambos objetores emplean el argumento escéptico del círculo vicioso para mostrar que Descartes no consigue evadir el desafío escéptico.

Se ha dicho que el *cogito* cartesiano ya está en san Agustín. También se ha hecho notar que Ockham consideró la posibilidad de que Dios, merced a su *potentia absoluta*, suprimiera lo que alguien cree que es el objeto de su pensamiento. En rigor la Edad Media abundó en referencias al Dios engañoso (Gregory, 1974, 1982). Exhibiendo estos antecedentes se castiga la soberbia cartesiana de pretender una originalidad irrestricta. Pero lo cierto es que sólo a la luz de la innegable originalidad de la filosofía cartesiana hemos advertido la existencia de esos antecedentes.

Uno de los puntos en que se atacó la teoría cartesiana del conocimiento fue, pues, el criterio cartesiano de la claridad y la distinción de las ideas. En la *Tercera Meditación* Descartes había expresado esta regla general: «todo lo que percibo clara y distintamente es verdade-

ro». Pero se ha hecho notar que no es fácil capturar el sentido cartesiano de la claridad y la distinción como criterio de verdad. Si significa que en una situación dada decido que una proposición es verdadera porque advierto que la estoy percibiendo clara y distintamente, entonces esta descripción no expresa el sentido propuesto por Descartes. En efecto, tratamos con proposiciones que son irresistibles y en ellas no hay separación entre percibirlas clara y distintamente y decidir que son verdaderas. Es decir, que si uno está percibiendo clara y distintamente una proposición, por ese mismo hecho uno cree que ella es verdadera. Este es el sentido en que debe interpretarse la regla general de Descartes. Pero una vez más si se interpreta que este criterio carece de justificación y está librado al capricho de cada percipiente entonces hay que destacar que Descartes ofrecía una justificación: la existencia y veracidad de Dios (Williams, 1983). Ahora bien, ya hemos visto las dificultades que amenazan a la prueba de la existencia de Dios a partir de la idea que tenemos de él.

Independientemente de esto y sin juzgar en términos actuales los méritos de la filosofía de Descartes, es necesario destacar aquí que lo que cuestionaron los contemporáneos de Descartes fue el dualismo que había instaurado Descartes entre el alma y el cuerpo y entre la idea y el mundo exterior. Quien sobresalió en estas críticas fue Foucher (Watson, 1988). Para mantener aspectos de la filosofía cartesiana que juzgaban valiosos, sus sucesores debieron introducir severos cambios. Locke sostuvo, como veremos, que las ideas se parecen a las cualidades primarias de los objetos materiales y en consecuencia las representan. A su juicio, la extensión y el pensamiento no son la esencia de la materia y el espíritu respectivamente sino modificaciones de sustancias desconocidas. Berkeley por su parte sostendrá que lo único que se parece a una idea es otra idea y que por lo tanto sólo tenemos acceso a ideas. Hume finalmente abandonará la categoría misma de sustancia.

La filosofía cartesiana dependió de una ontología de la sustancia y la modificación que le impidió explicar cómo ocurre una interacción causal entre sustancias de tipo diferente y cómo las ideas pueden hacer cognoscibles objetos que son disímiles de ellas.

Esta incapacidad que deriva de conflictos entre principios básicos de la ontología y la epistemología en el sistema metafísico cartesiano es la principal de las razones filosóficas para la caída del cartesianismo (Watson, 1988).

## VI. BLAISE PASCAL

A través de sus lecturas de Montaigne, Pascal aprendió que la razón es impotente para conducirnos a Dios; ni siquiera puede dar fundamento a los principios de que depende la vida ordinaria (*Pensamientos*, ed. Brunschvicg, 434 y 556). Sin embargo no acepta la suspensión escéptica del juicio y prefigura a Hume cuando alega que es contraria a nues-

tra naturaleza. El escepticismo no nos puede infundir tranquilidad espiritual porque nuestras naturalezas han sido creadas con una necesidad de seguridad que sólo la fe nos puede dar. Los paganos están condenados al conformismo y la «diversión». Hay que «oír a Dios». Sólo lo oye quien trasciende los sentidos y la razón y atiende al corazón. Lo que aparece como incognoscibilidad de Dios consiste en que Dios está oculto y sólo se manifiesta a los que lo buscan.

Buena parte de la actitud de Pascal ante los escépticos se expresa en el famoso «argumento de la apuesta». Pascal quiere, mediante un refinado argumento, que un escéptico culto escuche a Dios. Pascal y el escéptico concuerdan en creer que a Dios no se llega mediante la razón. El argumento de Pascal parte del siguiente dilema: o bien Dios existe o bien no existe y la razón no lo puede decidir. El escéptico sostiene que en esas circunstancias no puede culpar al cristiano que hace una elección por la afirmativa o por la negativa: más bien lo culpa por elegir. Mientras la moneda está en el aire, dice, no debemos apostar acerca del lado en que caerá. Pascal responde: «Sí, usted debe apostar. No hay elección, usted está embarcado». La suspensión escéptica no es, para Pascal, una opción disponible. Debemos apostar; los riesgos son finitos; el premio (la felicidad eterna) es infinito, pero también lo es el castigo (la infelicidad eterna); las probabilidades de ganar y de perder son iguales. Así pues, quien apuesta a que Dios no existe, si gana, no gana nada, y pierde todo si pierde. En cambio, quien apuesta a que Dios existe, gana todo si gana y, si pierde, no pierde nada. De modo que si los escépticos tienen razón y los argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios son equipolentes, entonces en esas condiciones es más sabio apostar a que Dios existe. Pero ¿cómo apostar? Apostar es creer. Pero no se cree porque se quiere creer. El que quiere creer y no puede, debe acogerse al consejo de Montaigne y seguir las prácticas de los creyentes; pero no con reservas íntimas sino con el sincero deseo de ser uno de ellos. Esto permitirá pasar de la parálisis escéptica, la suspensión del juicio, a la fe real. Así podrá el escéptico derrotar las pasiones que le impiden escuchar la voz de Dios (Penelhum, 1983; Popkin, 1992, cap. XII).

#### VII. PIERRE BAYLE

El abate Foucher (Watson, 1988) había sugerido que las cualidades llamadas «primarias», como la extensión o el movimiento, eran de la misma índole que las cualidades llamadas «secundarias», esto es, las sensibles.

En el artículo «Pirrón» del *Dictionnaire*, Bayle perfila nitidamente la sugerencia de Foucher. En el famoso diálogo entre dos abates afirma que después del desarrollo del cartesianismo

ninguno de los nuevos filósofos duda de que los escépticos tienen razón cuando sostienen que las cualidades de los cuerpos que impresionan nuestros sentidos

sólo son meras apariencias. Cualquiera de nosotros puede decir «siento calor junto al fuego» pero no «sé que el fuego es sí mismo es tal como se me aparece». Así hablaban los pirrónicos antiguos. Pero los nuevos filósofos hablan de un modo más asertivo: el calor, el olor, los colores, etc., no están en los objetos de los sentidos; sólo son modificaciones de mi alma; sé que los cuerpos no son tales como se me aparecen.

No hay diferencia entre las cualidades secundarias y las primarias porque del mismo modo que los objetos se nos aparecen con cualidades sensibles que no poseen por sí, así también puede ocurrir que se nos aparezcan con determinada extensión o figura, en reposo o en movimiento aunque estas cualidades no le pertenezcan al objeto. Y concluye:

Los objetos de mis sentidos no pueden ser la causa de mis sensaciones: por lo tanto yo podría sentir frío y calor, ver colores, figuras, extensión y movimiento aunque no hubiera ningún cuerpo en el mundo. Por lo tanto no tengo ninguna buena prueba de la existencia de los cuerpos.

En esto Bayle se inspira en Malebranche (quien fue acusado por Arnauld de conducir «al más peligroso pirronismo») y ataca a Descartes por haber intentado probar que los cuerpos existen fundándose en que Dios no puede ser engañador. Si todas las cualidades son apariencias, esto es, condiciones subjetivas del espíritu, se niega la realidad de las cosas sensibles. Y puesto que tampoco se ha probado la necesidad de que haya cuerpos reales para producir apariencias entonces se niega la realidad de los cuerpos (observación B; cf. art. «Zenon» observación G y observación H).

#### VIII. JOHN LOCKE

La filosofía de Locke nos interesa con relación al desarrollo del escepticismo moderno no tanto por sí misma sino porque estimuló importantes consecuencias, sobre todo en el pensamiento de Berkeley y Hume. Se ha estudiado poco la conexión entre la teoría del conocimiento de Locke y el pirronismo (van Leeuwen, 1963 y especialmente Brandt Bolton, 1983, a quien sigo en esta sección). Locke conoció los argumentos del escepticismo antiguo, en particular los tropos de Enesidemo, principalmente a través de la exposición que de ellos dio Gassendi. También fue lector de Foucher y Bayle. Es plausible que estos autores hayan influido en Locke tanto o más que Robert Boyle, hasta hace poco su único ancestro reconocido en estos temas. La teoría de Locke más próxima al escepticismo es su distinción entre cualidades primarias y secundarias. Es preciso hacer, sin embargo, dos reservas. Locke nunca se refiere a la concepción escéptica cuando establece esa distinción. De donde se puede concluir que refutar al escepticismo no ha sido su objetivo inmediato. Además, si bien la forma de argu-

mentar de Locke y su invocación de la distinción entre cualidades primarias y secundarias tiene un notable aire pirrónico, su conclusión constituye una refutación del escepticismo.

Hay que notar que Locke define las cualidades como «poderes que hay en los cuerpos» para producir «ideas en el espíritu». A su juicio es una confusión considerar que una idea es una cualidad. La blancura (que es una idea) no está en la nieve (que es un cuerpo, poseedor de cualidades). Su distinción entre cualidades primarias y secundarias se basa en que las cosas tienen algunas cualidades estables y otras variables (los colores, por ejemplo). Estas últimas, las secundarias, son subjetivas. Pero, a diferencia de Bayle, no extiende esa conclusión a las cualidades primarias, a saber, la forma, el movimiento, la solidez, etc. Éstas son inseparables de los cuerpos en que se encuentran. Por último Locke señala que es imposible que las cualidades sensibles sean semejantes a los cuerpos pero que es posible que las cualidades primarias lo sean. Queda pendiente la aclaración del gran problema que deja el cartesianismo, esto es, el modo como una idea pueda *asemejarse* a una cosa (Watson, 1988). ¿Se admitirá que los objetos inmediatos de la percepción son ideas? Aun en ese caso, ¿en qué sentido se las puede comparar con cuerpos? ¿Hay ideas frías o sólidas? ¿Cómo tiene que ser una idea para que se la pueda comparar con un cuerpo? (cf. J.A. Robles y L. Benítez, «El camino de las ideas», en este volumen, y también Watson, 1988).

Ahora bien, ¿cuál es la actitud de Locke ante el escepticismo? Se ha sugerido una interpretación plausible (Brandt Bolton, 1983). Locke no se habría propuesto refutar directamente la doctrina escéptica acerca de las cualidades. Pero es plausible que parte de su designio haya sido impedir que prosperara el razonamiento escéptico. Locke se *propuso mostrar que en la concepción común* acerca de las cualidades había un error. Nosotros advertimos que esa concepción opera como un supuesto no examinado en el escepticismo. Refutada la concepción común, el escepticismo se queda sin sustento.

Locke mostró que las oposiciones que presenta el escepticismo para recomendar la suspensión del juicio en rigor no son oposiciones conflictivas. He aquí, con ligeras modificaciones, el ejemplo que propone Brandt Bolton:

1) A cierta persona que viene de afuera se le aparece el aire de la antesala del cuarto de baño como caliente; 2) a cierta persona que viene de un cuarto de baño caliente el aire de la antesala del cuarto de baño se le aparece como frío.

El argumento escéptico prosigue:

3) Al parecer no hay manera de determinar nuestra preferencia por la impresión de la calidez del aire o por la impresión de la frialdad del aire; 4) por tanto pareciera que aunque podamos decir *cómo se le aparece el aire* a cada persona, tenemos que suspender el juicio respecto de su naturaleza real. (Para un análisis del argumento en la tradición escéptica, cf. Annas y Barnes, 1985.)

La respuesta de Locke sería que existe una concepción común de las cualidades secundarias según la cual debe entenderse que «el aire en la antesala se asemeja a la idea de calor» y esto se opone a la impresión de que «el aire en la antesala se asemeja a la idea de frío». Pero esto es inconcebible porque no podemos entender cómo el aire pueda parecerse al contenido de la idea de calor, por ejemplo. Locke reformularía esa descripción de las premisas del modo siguiente: 1') «El aire en la antesala del cuarto de baño tiene el poder de producir la idea de calor (debido a las cualidades primarias de sus partes no perceptibles)». Entonces las dos primeras premisas han podido parecer conflictivas a quien sostenga la opinión común según la cual las ideas de las cualidades secundarias deben ser similares a las cualidades secundarias.

Claramente el escéptico podría reagrupar sus fuerzas y sostener que ahora hay dos tesis en conflicto, la concepción común de las cualidades secundarias y la concepción de Locke. Pero entonces por lo menos habría tenido que abandonar su tropo sobre la oposición de *percepciones conflictivas por otro sobre razones* en conflicto.

Consideremos ahora la actitud de Locke respecto de cualidades primarias, por ejemplo, la figura. El argumento puede presentarse así: 1) La torre vista desde lejos aparece redonda; 2) la torre vista desde cerca aparece cuadrada. Y el resto prosigue por analogía con el razonamiento anterior. Según la concepción de Locke, la torre tiene el poder de causar la idea de redondez o de cuadradez; pero esto no significa que quien percibe esté inclinado a pensar que la torre es redonda o cuadrada. Aunque la torre parece redonda y parece cuadrada, no se sigue de allí que al observador le parezca que la torre es redonda y cuadrada. Quien percibe toma en cuenta las condiciones de percepción cuando abre juicio sobre las cualidades primarias de una cosa, por ejemplo, «vista desde lejos». Es decir, que nuestra experiencia del mundo no nos conduce a atribuir cualidades primarias conflictivas a una cosa.

#### IX. G.W. LEIBNIZ

Es curioso e importante el puesto que ocupa Leibniz en una historia del escepticismo moderno. Pareciera difícil de admitir que el creador de hipótesis tan especulativas como «la armonía preestablecida», o «el mejor de los mundos posibles» pudiera mantener una actitud constructiva hacia el escepticismo. Y sin embargo Leibniz inaugura una tradición alemana de tolerancia y respeto hacia el escepticismo que culminará en Kant y Hegel. Leibniz pensaba que no había opinión filosófica de la que no pudieran extraerse enseñanzas y ciertamente no excluyó al escepticismo de esa generosa expectativa. Pero nunca tomó en serio al escéptico modelado por Descartes. Consideró que las hipótesis del sueño, el genio maligno y el Dios engañador eran insuperables o irrelevantes y a veces permite entender que las considera irrelevantes

porque son insuperables. En efecto, sostuvo que si alguna vez este tipo de dudas «puede suscitarse legítimamente después será insuperable, incluso siempre se alzarán como un obstáculo ante el mismo Descartes y ante todo aquel que presente las verdades más evidentes». Pero también alegó que este tipo de dudas era insuperable porque era irrelevante: ni las dudas se consolidan si se fracasa en probar la existencia de Dios ni se suprimen si probamos que Dios existe (Olaso, 1982, 419). Desplazado el escéptico engendrado por las dudas hiperbólicas de Descartes, Leibniz se interesó, sin embargo, por las cuestiones que movilizaba el escepticismo; mantuvo cordiales relaciones con los escépticos franceses de su tiempo (Popkin, 1966) y conoció de primera mano los documentos básicos del escepticismo antiguo: no sólo leyó a Sexto Empírico en su lengua original sino que escribió un comentario al primer libro de los *Bosquejos pirrónicos* (Olaso, 1983).

Leibniz sostuvo que la lectura de Sexto y aún de Sánchez podía ser fructífera para quienes se interesaran por la perfección de la ciencia. Esto muestra el punto exacto en que se centra el interés de Leibniz por el escepticismo. El hombre, ejemplarmente el científico creador, inventa, yendo de lo conocido a lo desconocido; pero también es bueno que el hombre se preocupe por buscar una buena justificación de lo que cree conocer. Este segundo movimiento que va de lo presuntamente conocido a los fundamentos que justifican el conocimiento es el que muchas veces los hombres postergan u olvidan. Leibniz considera que los científicos no deben distraer sus energías en esa tarea, para ello están los filósofos. A su vez, el escéptico cumple el papel de denunciar la falta de justificación o las justificaciones de mala ley y hasta de cuestionar los fundamentos mismos de toda justificación. Pero Leibniz dista de compartir la confianza de los escépticos en que toda justificación es imposible. Los escépticos son serviciales, cumplen un papel importante en la filosofía perenne pero el hombre está en condiciones de dar respuesta a sus reclamos. Más aún, Leibniz sostiene que si se logra justificar todo el conocimiento a partir de unos pocos principios se habrá logrado la perfección del conocimiento, la ciencia ideal. En este sentido Sexto y Sánchez colaborarán, involuntariamente, en el logro de la ciencia ideal (Olaso, 1986). Leibniz reconoció explícitamente «la dificultad que tortura a todos acerca del modo como tenemos certeza de aquellos principios de los que se extraen las demostraciones» (Olaso, 1982, 253), esto es, admitió la fuerza de las objeciones escépticas a los fundamentos del conocimiento. Leibniz sostuvo que el modelo de conocimiento es el deductivo. Según el paradigma de Euclides, toda la justificación del conocimiento reposa en última instancia en principios que a su vez no pueden recibir justificación sin regreso al infinito. Se comprende que una concepción como la escéptica que cuestiona la justificación de los principios haya aparecido ante Leibniz como un desafío importante. Fiel a su concepción de las batallas filosóficas, admitió el conflicto y buscó una solución. Es importante notar que Leibniz introduce en la filosofía moderna una nueva

concepción del conocimiento. Hasta entonces Montaigne (posiblemente buen heredero en este punto de los escépticos antiguos) reivindicaba, como dije, el derecho a la incoherencia. Mersenne y Gassendi (Walker, 1983) trataban de apoyar la ciencia en un saber fenoménico. Descartes postulaba como ideal del conocimiento la certeza intelectual. Todos suponían que el conocimiento es algo que ocurre y que depende en gran medida de su vinculación con un sujeto. Leibniz consideró que esta noción de conocimiento era excesivamente psicológica (y que en el caso de Montaigne y Descartes estaba directamente vinculada a episodios contingentes de biografías individuales). Nótese que en la medida en que hay que destacar la conexión del conocimiento con el asentimiento (o bien con la suspensión del juicio) es necesario considerar el conocimiento como un concepto disposicional en el sentido de la inclinación de un sujeto a prestar su asentimiento (Rescher, 1980). Desde sus escritos más tempranos Leibniz mostró su preferencia por un tipo de conocimiento diferente, caracterizando la racionalidad como «el encadenamiento inviolable de verdades» y cuyo modelo estaba en el sistema deductivo de Euclides. Éstas son las «verdades de razón», que se fundan en última instancia en el principio de contradicción. Por otro lado están las «verdades de hecho», que son contingentes y tienen como fundamento una versión corregida del *cogito* de Descartes. Leibniz procuró refutar a los escépticos esbozando demostraciones de rigor matemático para probar los principios de las ciencias, aunque esos intentos están afectados en buena medida por circularidades (Olaso, 1988). Menos drásticamente escribió diálogos en los que aparecen escépticos encarnando posiciones típicas de la modernidad (Olaso, 1982, parte IV) y llegó a proponer una estrategia puramente formal para rebatir a los escépticos. Se ha sostenido que esos intentos fracasan y que el formalismo de Leibniz no puede dar una respuesta convincente a las objeciones del escepticismo (Olaso, 1988).

#### X. FEJOO

El nombre de Feijoo puede estar ausente de una historia de la filosofía moderna y aun del escepticismo moderno sin que tiemble un justo. Pero en una obra como la presente parece inexcusable referirse al llamado padre de la Ilustración hispánica. La obra de este sacerdote católico fue muy importante como difusora de las ideas de la filosofía moderna y fue inmensamente popular en los países de habla española. Feijoo tiene el estilo informal de un charlista y su obra se nutre de los periódicos científicos y filosóficos de la época. Hay buenos elementos de juicio para creer que leyó con cuidado a Bayle y a Malebranche. Fue un campeón de la tolerancia. Por ejemplo, propuso la licitud de la ética no religiosa cuando mencionó a Epicuro y a Spinoza como ejemplos de ateos virtuosos (Olaso, 1993). También fue partidario de Newton; aunque esto le despertara una peligrosa curiosidad a la

Inquisición. En materia religiosa abogó contra las supersticiones y la milagrería. En los temas que nos competen Feijoo propuso lo que llamó «Scepticismo filosófico» (*Teatro crítico universal* III, 13). Se trata de un escepticismo mitigado por el estilo del que propusieron Gassendi y Mersenne: el entendimiento humano no es capaz de penetrar en la intimidad de las cosas pero una ciencia de la apariencia es posible. Asimismo recomienda esta actitud porque humilla la soberbia del entendimiento en cuestiones de fe religiosa. No es osado imaginar que con esas medidas y sobre todo con ciertos énfasis, Feijoo lograba crear un espacio para la ciencia moderna, al abrigo de lo que llamó «guerras de sistemas» por un lado, y de las inquisiciones religiosas por otro. Su prédica dio hermosos frutos en España y América hasta que el terror de la Revolución francesa bloqueó nuevamente el acceso de nuestros pueblos a la modernidad (Olaso, 1976 y 1979).

#### XI. BERKELEY

Popkín (1951) ha mostrado que los títulos declarativos y programáticos de varias obras importantes de Berkeley muestran la importancia que asignaba al escepticismo. Así, anuncia el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* como una investigación acerca de «los fundamentos del escepticismo, el ateísmo y la irreligión». Y caracteriza el propósito de los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* como una «oposición a escépticos y ateos».

Para Berkeley el escéptico duda de las cosas sensibles y también de la existencia de los objetos reales como cuerpos o almas; en rigor, éstas son especificaciones del hecho general de que duda de todo. Berkeley trata de reconstruir el camino que ha seguido el escéptico para llegar a esa extravagante conclusión, tan remota de lo que sanamente cree el hombre común y, lo que le parece el colmo, tan proclive a la impiedad. El primer paso es afirmar que todo lo que podemos conocer son apariencias que están «en el espíritu». Entonces Berkeley muestra que un supuesto del escepticismo es admitir la diferencia entre apariencia y realidad, o bien entre lo que percibimos y lo que existe, entre *percipi* y *esse*. Esto es lo que conduce al escéptico a declarar que la existencia absoluta de cualquier objeto independiente del espíritu es incognoscible. Ahora bien, todos los filósofos que creen en la existencia absoluta de la materia caerán en el escepticismo, puesto que sus concepciones están basadas en esa distinción y finalmente tendrán que admitir que la materia no es más que apariencia. En los diálogos, Hylas da voz a esta posición. El peligro es que el escéptico que duda de que algo exista puede llevar a la gente a dudar de los principios de la religión verdadera. El mismo razonamiento que conduce al escepticismo puede llevar al ateísmo. Los conocidos argumentos o tropos del escepticismo antiguo (vista de lejos la torre es redonda, de cerca, cuadrada; el palo, recto en el aire, en el agua aparece quebrado, etc.) son, para Berkeley,

decisivos, si se distinguen las ideas de las cosas. Sabemos que Berkeley conocía bien los argumentos de Bayle sobre la reducción de todas las cualidades a meras modificaciones del espíritu humano. De ahí que sostenga que lo único que conocemos son nuestras ideas. En consecuencia no podemos decir si las ideas se asemejan a las cosas o siquiera si las cosas existen.

Berkeley sabe que los filósofos modernos (*sus* clásicos Descartes, Locke, Malebranche) sostienen que el mundo externo, no percibido, existe. Y aunque niegan la realidad de las cosas sensibles, aspiran a probar que existe realmente un mundo corpóreo de cosas compuestas de cualidades primarias. Para ello se apoyan respectivamente en la perfección de Dios, en un «no sé qué» o en la autoridad de las sagradas Escrituras, pero esas pruebas nada justifican y, pese a sus intenciones antiescépticas, sus filosofías conducen al pirronismo.

Berkeley señala que la existencia de la materia no se puede demostrar *a priori*. Por otra parte, Bayle ha mostrado que no hay diferencia ontológica entre cualidades secundarias y primarias. Esto destruye la concepción de la materia en que está fundada parte de la filosofía moderna. Y como la materia no se puede percibir, no sabemos nada de ella.

Berkeley reconoce la fuerza de los argumentos escépticos en la medida en que los filósofos modernos admiten el dualismo de apariencia y realidad, porque una vez concedido este supuesto los pirrónicos no demoran en probar que todo es apariencia. Pero a diferencia de los demás filósofos modernos Berkeley no se empeña por defender una realidad no percibida como última línea de resistencia contra los ataques escépticos. Su estrategia consistirá en mostrar que el ataque escéptico es inocuo si se admite que ser es ser percibido, *esse est percipi*.

Hay dos concepciones del conocimiento humano: la del hombre común, según la cual las cosas que percibimos inmediatamente son las cosas reales, y la de los pirrónicos y los filósofos modernos, que sostienen que las cosas que percibimos inmediatamente son ideas. Berkeley sostiene que los escépticos tienen razón en haber barrido del mundo el concepto de materia. Pero lo que queda no es algo que requiera una nueva fundamentación. Lo que queda es el mundo de las cosas sensibles y éste realmente existe. El mundo de las apariencias es el mundo de la realidad. Berkeley exclama en su cuaderno de notas:

Estoy en favor de la realidad más que cualesquiera otros filósofos; ellos plantean miles de dudas y no saben con certeza si no serán engañados. Yo asevero directamente lo contrario.

Así Berkeley defiende un realismo del sentido común y se enfrenta al escepticismo en su campo de batalla predilecto: el mundo sensible.

Berkeley considera que los tropos del escepticismo antiguo tienen fuerza si uno supone que existe un mundo aparte de la sensación. Pero si en cambio uno adopta la concepción de que *esse est percipi*, desapa-

recen los ejemplos de ilusión sensorial. Todos los filósofos anteriores habían distinguido cosas e ideas, realidad y apariencia, *esse et percipi*. Una vez que se renuncia a esa distinción y se admite que no hay otra realidad que las apariencias, el desafío escéptico queda disuelto.

## XII. DAVID HUME

Desde fines del siglo XVIII y lo largo del XIX se consideró que Hume era un filósofo escéptico. Sobran elementos de juicio para esa adscripción: sus obras contienen argumentos contundentes para mostrar que las ideas centrales de la metafísica occidental, la substancia y la causalidad, no son más que sendas costumbres de nuestras mentes. De las cosas sólo tengo impresiones que suelo ver juntas y el hábito que así se establece me induce a inventar bajo ellas una substancia y entre ellas una relación causal. Pero la substancia y la causalidad no existen. Sus *Diálogos sobre la religión natural* deslizan bajo una cuidadosa ambigüedad opiniones contundentes contra el Dios cristiano y aun contra todo Dios creador. Esta obra contiene la famosa frase: «Ser un escéptico cristiano es, para un hombre de letras, el primer paso, y el esencial, para llegar a ser un sólido creyente cristiano». ¿Es que el escepticismo nos induce a la humildad y nos abre la posibilidad de la religión sin teología? Así leyeron esta frase los fideístas. Pero también puede recelar una ironía, habitual en Hume: un hombre de letras no puede creer las razones que se invocan en favor de la religión. En este caso la consecuencia no sería el fideísmo sino el ateísmo o el agnosticismo.

Contra la interpretación de Hume como escéptico se alzó Norman Kemp Smith. Su argumento principal es éste: aunque el trabajo escéptico de la razón es destructivo no hay que descuidar el trabajo constructivo e involuntario que realiza en nosotros la naturaleza. El detalle de su argumento se puede resumir así: Hume no negó que tuviéramos conocimientos; tampoco que esos conocimientos pudieran ser ciertos; lo que dijo Hume es que la razón es impotente para ofrecer una justificación satisfactoria de esos conocimientos; más aún, la razón ni siquiera puede identificar un solo conocimiento cierto. Pero, prosigue, eso no entraña escepticismo; lo que la razón no puede hacer en forma clara lo hace, bien o mal, la naturaleza. En consecuencia, propuso que no se hablara más del «escepticismo», sino del «naturalismo» de Hume (Kemp Smith, 1941). Un texto de Hume respaldará siempre esta línea de interpretación:

Si se me preguntase (...) si soy realmente uno de esos escépticos que sostienen que todo es incierto y que nuestro juicio no posee medida alguna de verdad y falsedad con respecto a cosa alguna, respondería que esta pregunta es enteramente superflua y que ni yo ni nadie ha sustentado jamás tal opinión en forma sincera y constante. La naturaleza nos impulsa a juzgar como a respirar o a

sentir, por una necesidad absoluta e incontrolable, y no podemos evitar que ciertos objetos se nos presenten con mayor plenitud e intensidad en virtud de su conexión habitual con una impresión actual (...) Todo aquel que se haya tomado la molestia de refutar las objeciones capciosas de este escepticismo total ha disputado en realidad sin antagonista e intentado implantar en el espíritu, por medio de argumentos, una facultad de que la naturaleza ya lo ha dotado y que es por lo tanto ineludible (*Treatise* I, iv, i).

A mediados de este siglo la propuesta de R.H. Popkin procura reconocer los méritos de ambas interpretaciones. Hume habría sostenido el único pirronismo consistente, «el más devastador pirronismo», al sacar a luz y asumir todas las consecuencias del pirronismo clásico. Habría en Hume un dogmático y un escéptico inextricables. Unos adarques de pirronismo impiden que nuestra ciencia se transforme en dogmatismo; un poco de dogmatismo coarta las destructivas consecuencias de un pirronismo exorbitado. La inestable composición de estos ingredientes conduce a una vida esquizofrénica que, sin embargo, sería la única honorable para «un filósofo honesto» (Popkin, 1951). Recientemente Stroud ha criticado esta interpretación y ha recomendado una versión refinada de la interpretación de Kemp Smith (Stroud, en prensa).

De todos modos el *Treatise* propone un escepticismo respecto de la razón que es invencible por medios racionales: sólo los impulsos naturales nos rescatan de ese estado. Hume sostiene que desconfío de la razón cuando examino de un modo reflejo mi entendimiento y pierdo, finalmente, toda confianza en la razón cuando advierto el progresivo riesgo de error que generan los sucesivos exámenes de mis propias facultades.

Por muy fuerte que sea nuestra primera creencia, se desvanecerá infaliblemente a través de las sucesivas inspecciones, cada una de las cuales disminuirá en algo su fuerza y vigor (*Ibid.*).

Se ha distinguido entre el escepticismo radical que ostenta el *Treatise* y el mucho más moderado de la *Enquiry*. Por de pronto, la *Enquiry* aparentemente ha renunciado al escepticismo respecto de la razón.

Buena parte de la reciente renovación del estudio de las conexiones entre Hume y el escepticismo se ha originado al advertir que Hume sostuvo que el estado de suspensión se refiere a las creencias, es una «actitud respecto de cada cuestión y de toda cuestión». Hume habría rescatado, pues, el verdadero radicalismo del escepticismo antiguo (Burnyeat, 1980). El problema acerca de si el escéptico puede vivir su escepticismo se plantea porque se considera que la suspensión comprende el estrato básico de las creencias. No se ha notado que esta idea de que el escepticismo propone una suspensión de las creencias se encuentra plenamente expuesta por Pierre-Daniel Huet (Huet, 1723), en quien se puede haber inspirado Hume, directamente o través de Pascal.

## XIII. KANT

Para examinar en detalle la relación entre Kant y el escepticismo contamos con dos excelentes estudios de muy diversa orientación: uno predominantemente filológico e histórico (Tonelli, 1967) y otro de orientación puramente filosófica (Stroud, 1983). Veremos sólo algunos aspectos de la primera interpretación. La lectura de la segunda es ampliamente recomendable para quien quiera obtener una visión clara de la novedad que aporta Kant en el problema de la existencia del mundo exterior.

Como es sabido, Kant siempre tuvo a la vista la distinción entre escepticismo y dogmatismo y comenzó por tomar de cada orientación lo que le parecía más conveniente: el método debía ser «escéptico», o «zetético» (de *zetēin* = investigar). Este término es uno por los cuales se definían a sí mismos los escépticos antiguos. En 1763 pareciera tener in mente esta concepción cuando sostiene que es necesario determinar los conceptos básicos simples a través de un proceso analítico antes de construir una filosofía sistemática. En la *Lógica Blomberg* de 1771 define «zetético» como aquel que no está dominado por la máxima de rechazar todas y cada una de las cosas, ni de adoptar en cada caso una decisión positiva e indistinta, ni de mantenerla ciegamente; más bien es el que reflexiona en su conocimiento y lo pone a prueba. Un año después es claro que Kant asocia los términos «zetético» y «crítico»: «La idea de la metafísica ¿es crítica o es una doctrina: es su procedimiento zetético o dogmático?» (Reflexión 4455). Después de la revolución del año 1769 la actitud crítica se le aparece en la forma que antes tenía el procedimiento «zetético».

A su vez Kant mantuvo una concepción doble del dogmatismo. En la *Crítica de la razón pura* sostuvo que la *Crítica* se oponía al dogmatismo pero que debía ser «dogmática, esto es, estar establecida firmemente y a priori sobre la base de ciertos principios» (B XXXV). El sentido positivo de dogmatismo emerge cuando Kant opone el conocimiento dogmático (universal, racional, a priori) al histórico (a posteriori, relativo a individuos). Los dogmas son conocimientos que se pueden descubrir a priori a través de la razón pura, como en la matemática; pero también son conocimientos que están basados en la experiencia. El sentido negativo de «dogmático» surge cuando se lo emplea como opuesto a «escéptico», «crítico», «problemático» y «dialéctico».

El sentido positivo de «escepticismo» y «escéptico» es el que designa un procedimiento cuidadoso en el que uno no alega nada hasta que haya considerado los pro y contra y llega a una certeza completa sin excluir que se pueda alcanzar la verdad; aquí «escéptico» significa lo mismo que «crítico» y «problemático». Este escepticismo auténtico se opone al falso, que mantiene la duda como último fin y cae entonces en el dogmatismo. En la *Lógica Blomberg*, Kant consideró que Hume y Voltaire practicaron un inadmisiblemente escepticismo extremo. En la *Crítica de la razón pura* leemos: «Mientras la dialéctica trascendental

en modo alguno favorece el escepticismo, ciertamente favorece el método escéptico» (B535). Y tiempo después considerará que el método escéptico o de la suspensión del juicio es muy útil para el procedimiento crítico en la medida en que no conduce al escepticismo. Tonelli formula así esta situación: la *Crítica* es dogmática sin conducir al dogmatismo y también es escéptica sin conducir al escepticismo. Finalmente, la *Crítica* es una nueva posición entre dogmatismo y escepticismo que aprovecha las ventajas de ambos estilos de razonamiento y logra eludir sus desventajas.

Otro aspecto importante vinculado con el escepticismo radica en la atención que Kant prestó al método de las antítesis de Zenón de Elea. En la *Crítica de la razón pura* se refiere elogiosamente a él (B530-1). Kant considera que la dialéctica de los antiguos consistió en el uso puro del entendimiento, esto es, en el empleo de conceptos totalmente aislados de la sensibilidad, pero que esa dialéctica no fue una ciencia de lo probable sino de la ilusión. Y que si hubiera sido una crítica de la ilusión hubiera sido admirable. Kant mostrará en la «Dialéctica Trascendental» que el entendimiento humano se ve forzado a sostener dos cadenas de razones opuestas respecto de los objetos que pretende conocer. Por ejemplo, puede exponer razones, aparentemente buenas, para sostener que el mundo tuvo un comienzo y también para sostener que es infinito; de modo similar le asisten razones aparentemente buenas para sostener que hay una causalidad libre y para sostener que no la hay, etc. El método de oposición que emplea Kant, inspirado en la dialéctica de Zenón, no debe consistir en un «arte» sino en una «crítica de la ilusión» que en modo alguno conducirá al escepticismo sino a revelar el falso supuesto que comparten las tesis y sus antítesis. Es muy probable que Kant se haya inspirado en Bayle, el único moderno, según Tonelli, que hizo del método de la antítesis el rasgo central de su estilo de pensamiento. El nuevo camino de la filosofía no es, pues, ni dogmático ni escéptico sino crítico. Y la operación básica consiste en partir de que conocemos (ahí está el sistema de Newton como paradigma) e investigar el modo como es posible que lleguemos a conocer con rigor matemático el mundo. En la famosa fórmula de Kant «cómo son posibles los juicios sintéticos a priori».

Tonelli ha notado que la cuestión del escepticismo se transforma a mediados del siglo XVIII en la cuestión de los límites del conocimiento humano (Tonelli, 1959 y 1971). El escepticismo mitigado que habían recomendado Mersenne y Gassendi en Francia y ya en el siglo de la Ilustración Feijoo en España y Hume en Gran Bretaña reconoce los límites del entendimiento humano y la imposibilidad de un conocimiento absoluto, pero esto no los conduce a la negación del valor del conocimiento empírico. En el período crítico Kant rechazó el escepticismo antiguo y toda forma de escepticismo radical. Es verdad que definió nítidamente los límites del conocimiento humano y excluyó todo lo que estuviera fuera del dominio de la experiencia posible. Pero en modo alguno se debe confundir su posición con la del escepticismo

mitigado, porque creyó haber construido un sistema firmemente fundado según el cual los hombres tenían acceso a verdades necesarias y universales en un dominio acotado que, desgraciadamente, no siempre estaba habitado por los seres y las realidades más interesantes.

## BIBLIOGRAFIA

Las referencias a las obras de los autores clásicos de la modernidad se encuentran en las obras citadas en esta bibliografía.

- Annas, J. y Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, CUP, Cambridge.
- Barnes, J. (1983), «The Beliefs of a Pyrrhonist»: *Elenchos* IV, 5-43.
- Barnes, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, CUP, Cambridge.
- Belaval, Y. (1960), *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris.
- Belaval, Y. (1969-71), «Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau»: *Annales de la Société J.-J. Rousseau* XXXVIII.
- Bloch, O.R. (1971), *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Nijhoff, La Haye.
- Brandt Bolton, M. (1983) «Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities», en M. Burnyeat, 1983.
- Brandt Bolton, M., «Spinoza on Cartesian Doubt»: *Nous* XIX 3 (septiembre), 379-395.
- Brunschvicg, L. (1945), *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Alcan, Paris.
- Burnyeat, M. (1980), «Can the Sceptic Live his Scepticism?», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (comps.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford. También en Burnyeat, 1983.
- Burnyeat, M. (1982), «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», en G. Vesey (comp.), *Idealism Past and Present*, London.
- Burnyeat, M., (1983) (comp.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Burnyeat, M., (1984), «The Sceptic in his Place and Time», en Rorty, Schneewind y Skinner; versión ampliada en Popkin y Schmitt (comps.), 1987.
- Chisholm, R.M. (1977), *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, Englewood-Cliffs.
- Chisholm, R.M. (1982), «The Problem of Criterion», en *The Foundations of Knowing*, University of Minneapolis Press, 61-75.
- Curley, E.M. (1978), *Descartes against the Sceptics*, Harvard, Cambridge, MA.
- Dini, V. y Taranto, D. (comps.) (1987), *La saggezza moderna. Temi e Problemi dell'opera di Pierre Charron*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Fogelin, R.J. (1983), «The Tendency of Hume's Scepticism», en Burnyeat, 1983.
- Fogelin, R.J. (1985), *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Frankfurt, H. (1987), *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Garland, New York-London.
- Frede, M. (1984), *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford. Contiene: «The Sceptics Beliefs» y «The Sceptic's Two Kinds Of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge».
- Gilson, E. (1967), *R. Descartes. Discours de la Méthode*, Vrin, Paris.
- Gouhier, H. (1969), *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris.
- Gregory, T. (1961), *Scepticismo ed Empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari.
- Gregory, T. (1974), «Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditazioni di Descartes»: *Giornale critico della filosofia italiana*, 477-516.
- Gregory, T. (1982), «La tromperie divine»: *Studi medievali*, 517-27.

- Gregory, T. (1986), *Etica e Religione nella critica libertina*, Guida, Napoli.
- Hegel, G.W.F. (1955) *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F. (1965) *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, en *Sämtliche Werke* I, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Hossenfelder, M. (1968), «Einleitung» a *Sextus Empiricus. Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.
- Hossenfelder, M. (1985), *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, Beck, München.
- Huet, P.-D. (1723), *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*.
- Kemp Smith, N. (1941), *The Philosophy of David Hume*.
- Labrousse, E. (1964), *Pierre Bayle*, 2 vols., M. Nijhoff, La Haye.
- Laursen, J.Chr. (1992), *The Politics of Scepticism: in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Brill, Leiden.
- Lenoble, R. (1971), *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris.
- Madanes, L., «Hobbes on Truth and Peace», en Popkin, en prensa, a.
- Missner, M. (1983), «Scepticism and Hobbes's Political Philosophy»: *Journal of the History of Ideas* XLIV, 407-427.
- Olaso, E. de (1975), «Las Académica de Cicerón y la filosofía renacentista»: *International Studies in Philosophy* VII.
- Olaso, E. de (1976), «El "Scepticismo filosófico" de Feijoo y la Medicina»: *Asclepio* XXVIII.
- Olaso, E. de (1979), «Las ideas ilustradas de Manuel José de Lavardén en el Discurso de 1778. Contribución al estudio de la influencia del Padre Feijoo en el Río de la Plata», en *Ilustración española e Independencia de América*. Homenaje a Noel Salomon, Universidad Autónoma de Barcelona, 367-371.
- Olaso, E. de (1980), «La historia del escepticismo y el problema de los escepticismos»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* VI, 267-276. Versión abreviada en *Nous* XVIII (1984), 135-144.
- Olaso, E. de (1981a), «Thomas Hobbes y la recta razón»: *Manuscrito* IV, 29-35.
- Olaso, E. de (1981b), *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Universidad de Carabobo, Valencia.
- Olaso, E. de (1982), *G.W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires.
- Olaso, E. de (1984), «Leibniz y el escepticismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* X, 197-229.
- Olaso, E. de (1986), «Francisco Sanches e Leibniz»: *Análise* 4 (en portugués).
- Olaso, E. de (1988), «Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIV, 303-322.
- Olaso, E. de (1993) «Spinoza et l'Espagne éclairée», en *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*. Compilado por C. Cesa y N. Hinske: *Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts* 4, 29-49.
- Ortega y Gasset, J. (1942), «Prólogo» a E. Bréhier, *Historia de la Filosofía* (Sudamericana, Buenos Aires). En *Obras Completas*, Alianza, 1983, VI, 380-381.
- Paganini, G. (1980), *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze.
- Paganini, G. (1991), *Sceptsi Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza.
- Penelhum, T. (1983), «Scepticism and Fideism», en Burnyeat, 1983.
- Pintard, R. (1983), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, Slatkine, Genève-Paris.
- Popkin, R.H. (1950-1951), «David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism»: *Philosophical Quarterly*; reed. en Popkin, 1980; v.e. A. Huertas: *Cuadernos de Filosofía y Letras* X 1-4, (1989), 49-83.
- Popkin, R.H. (1951) «Berkeley and Pyrrhonism»: *Review of Metaphysics* V; reed. en Burnyeat, 1983.



- Popkin, R.H. (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen.
- Popkin, R.H. (1965), *Pierre Bayle. Historical and Critical Dictionary (Selections)*. «Introduction».
- Popkin, R.H., (1966), «Leibniz and the French Sceptics»: *Revue Internationale de Philosophie* 76-77, 228-248.
- Popkin, R.H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- London, v.e. FCE, México, 1983.
- Popkin, R.H. (1980), *The High Road to Pyrrhonism*, Austin Hill, San Diego.
- Popkin, R.H. (1992), *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, E.J. Brill, Leiden.
- Popkin, R.H. (en prensa, a), *Scepticism and the History of Philosophy: A Pan American Dialogue*.
- Popkin, R.H. (comp.) (en prensa, b), *Scepticism and Enlightenment*, Nijhoff, Wiesbaden.
- Popkin, R.H. y Schmitt, Ch. B. (comps.) (1987), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Popkin, R.H. y Vanderjact, A.J. (comps.) (en prensa), *Scepticism and Irreligion in the 17th. and 18th. Centuries*, E.J. Brill, Leiden.
- Rescher, N. (1980), *Scepticism. A Critical Reappraisal*, Blackwell, Oxford.
- Rescher, N. (1988), *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Clarendon Press, Oxford.
- Sánchez, F. (1988), *Quod Nihil Scitur. That Nothing is Known*, v.i. E. Limbrick y D.F.S. Thomson, CUP, Cambridge.
- Schmitt, Ch.B. (1972), *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the «Academica» in the Renaissance*. Nijhoff, The Hague.
- Schmitt, Ch.B. (1983), «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times», en Burnyeat, 1983.
- Schmitt, Ch.B. (1987), «The Development of the Historiography of Scepticism: From the Renaissance to Brucker», en Popkin y Schmitt.
- Solana, M. (1941), *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid.
- Sosa, E. (1992), *Conocimiento y Virtud Intelectual*, UNAM-FCE, México.
- Stroll, A. (1990), «Scepticism and the Problem of the Criterion», en D.S. Katz y J.I. Israel (comps.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Brill, Leiden.
- Stroud, B. (1977), *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London; v.e. A. Ziri6n, UNAM, México, 1986.
- Stroud, B. (1983), «Kant and Skepticism», en Burnyeat.
- Stroud, B. (en prensa), «Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection», en R.H. Popkin, en prensa, b).
- Tonelli, G. (1959), «La Question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe. si6cle et la gen6se du criticisme kantien»: *Revue de M6taphysique et de Morale*, 396-427. Recopilado en Tonelli, 1987; v.e. Lis6maco Parra: *Cuadernos de Filosofía y Letras X 1-4* (1989), 85-125.
- Tonelli, G. (1967), «Kant und die Antiken Skeptiker», en *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, Olms, Hildesheim; v.i. en Popkin, en prensa, b).
- Tonelli, G. (1971), «The Weakness of Reason in the Age of Enlightenment»: *Diderot Studies XIV*, 217-244. Recopilado en Tonelli, 1987.
- Tonelli, G. (1974), «Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment»: *Studia Leibnitiana VI*, 106-126.
- Tonelli, G. (1976), «The Philosophy of d'Alembert: A Sceptic Beyond Scepticism»: *Kant Studien 67*, 353-371.
- Tonelli, G. (1979), «The Scepticism of Fran6ois Quesnay»: *International Studies in Philosophy XI*, 77-89.

- Tonelli, G. (1987), *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero dell Settecento*, Napoli.
- Tuck, R. (1983), «Grotius, Carn6ades and Hobbes»: *Grotiana 4*, 43-62.
- Tuck, R. (1988), «Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes' Political Thought», en E. Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, CUP, Cambridge.
- Tuck, R. (1989), «Hobbes and Scepticism», en J.A.G. Rogers (ed.), *Studies on Hobbes*, OUP, Oxford.
- Van Leeuwen, H.G. (1963), *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, Nijhoff, The Hague.
- Watson, R. (1988), *The Breakdown of Cartesianism*, Humanities, New Jersey.
- Watson, R. y Force, J. (1988), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Nijhoff, Dordrecht.
- Williams, B. (1983), «Descartes and Skepticism», en Burnyeat, 1983.