

PABLO QUINTANILLA, editor

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA

Capítulo 1



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Ensayos de Metafilosofía

© Pablo Quintanilla, editor

Primera edición, marzo de 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-884-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-03068

Impreso en el Perú — Printed in Peru

La función metafísica del escepticismo

Luis Eduardo Hoyos

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

I

En un extenso ensayo sugestivamente titulado «Relación del escepticismo con la filosofía» (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*)¹, Hegel acometió en 1802 un duro ataque contra el escepticismo moderno, que para él estaba encarnado principalmente en la obra del filósofo post-kantiano Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), más conocido entre sus contemporáneos como *Aenesidemus*², pero que tiene un «aire de familia» fácil de encontrar en la primera de las *Meditaciones* de Descartes y en el proyecto de Hume de conducir el «representacionalismo moderno» a un callejón sin salida³. El

¹ Hegel, G.W.F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, publicado originalmente en *Kritisches Journal der Philosophie*, que editaban Hegel y Schelling en Jena. Cito (en adelante como *Verhältnis*) la edición de los *Jenaer Kritischen Schriften* de Hegel (Tomo II) a cargo de Brockard, H. y H. Buchner, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1983. *Verhältnis* es en realidad la reseña del libro de G.E. Schulze titulado *Kritik der theoretischen Philosophie*, que en dos tomos apareció en Hamburgo en 1801. Cito (en adelante como *KthPh I y II*) la reimpresión en *Aetas Kantiana*, Bruselas 1973.

² El apodo *Aenesidemus* se debe al título de la obra que hizo muy famoso a Schulze en Alemania desde 1792, siendo aún muy joven. El libro se llamó: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. En él, Schulze, sin indicación del nombre del autor ni del lugar de publicación, arremete fuertemente contra la interpretación que K.L. Reinhold hizo de la filosofía crítica de Kant y, a través de aquel, contra el mismo Kant. La pregunta guía de la investigación de Schulze-Aenesidemus es: ¿Puede ser tenido como refutado el escepticismo de Hume por la *Crítica* kantiana? Y la respuesta es: no. Kant conoció el *Aenesidemus* y supo ver su peligrosidad. Cf. Hoyos, L.E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001.

³ Cf., Forster, M., *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.

«aire de familia» del escepticismo moderno está constituido (1) por la imposibilidad de dar una prueba contundente de la existencia del mundo exterior, y por creer que esa imposibilidad socava el fundamento del conocimiento del mundo circundante, y (2) por la creencia de que tenemos un acceso directo, cierto e incorregible a los «datos de conciencia» o contenidos de representación.

Ambos aspectos son caras de una misma moneda. Hegel consideró al escepticismo moderno como menos valioso que el escepticismo antiguo. Esa subvaloración del escepticismo moderno se halla sin duda motivada por el carácter problemático que los dos aspectos mencionados tenían para él, de cara a una fundamentación del conocimiento, pero encuentra su principal razón de ser, sobre todo, en (3) la destructiva consecuencia que Schulze sacó de la reflexión escéptica moderna para la teoría del conocimiento. Según Schulze, la principal consecuencia del escepticismo filosófico no consiste en el cuestionamiento de la posibilidad de nuestro conocimiento del mundo, sino en la puesta en duda de la posibilidad de la filosofía como conocimiento. La filosofía del conocimiento, o epistemología, pierde así la respetabilidad como disciplina teórica.

Cuando Hegel se inclina por una validación del escepticismo antiguo está pensando principalmente en los famosos diez tropos recogidos por Sexto Empírico en sus famosos *Esbozos pirrónicos*. Los también famosos cinco tropos de Agripa, que figuran asimismo en el informe de Sexto, representan para Hegel, en cambio, una tendencia anti-filosófica que encuentra su máxima expresión en la crítica de Schulze a lo que él denominó la «filosofía teórica»⁴.

Me propongo exponer a continuación lo que considero más característico de los famosos diez tropos, con la intención de sacar a la luz los motivos que —siguiendo la orientación hegeliana— los harían dignos de una valoración filosófica positiva. Posteriormente, haré una breve presentación de los cinco tropos de Agripa subrayando su valor como instrumentos que sirven para cuestionar el estatus de la teoría del conocimiento. Es esto lo que a los ojos de Hegel los convertiría en motivos anti-filosóficos de reflexión. Finalmente, intentaré defender —en contra de Hegel— la idea de que el escepticismo de Agripa es muchísimo más interesante para la filosofía que el de los diez primeros tropos, por cuanto pone en tela de juicio el valor de la filosofía del conocimiento como teoría de segundo orden.

Si esta última sugerencia es aceptable, queda la pregunta acerca del objeto de la actividad filosófica. Nótese que en esta formulación ya hay una tesis implícita, pues no hablo del «objeto de la filosofía», sino del de la «actividad filosófica». La expresión

⁴ Hegel, G.W.F., *Verhältnis*, pp. 42, 63ss.

«objeto de la filosofía» no tiene para mí sentido por dos razones. En primer lugar, porque *la* filosofía, así sin más, no existe. Existen, en el mejor de los casos, *las* filosofías, cuya diversidad se explica o bien por los diferentes campos en los que se despliega una determinada reflexión sobre los fundamentos, el alcance y el sentido de una disciplina (así en el caso de la filosofía de la ciencia, del derecho, de la matemática, etcétera), o sobre el carácter de una manifestación de la cultura humana (el caso de la filosofía del lenguaje, del arte, etcétera) o de *algo* que se considera susceptible de análisis conceptual, aun cuando su estudio requiera también de información proveniente de varias fuentes empíricas de conocimiento (es el caso de la llamada filosofía de la mente, o el de la filosofía de la acción, por solo mencionar dos ejemplos de esta índole), o bien por los diferentes métodos de estudio. En este orden de ideas, creo que lo que da aire de familia a la llamada filosofía analítica (del lenguaje) es una particular escogencia metodológica, y otro tanto puede decirse de la filosofía hermenéutica, o de la fenomenología, por ejemplo. Estas distinciones no son, por supuesto, tan rígidas que nos impidan deslizarnos de una a otra elección metodológica, o combinarlas.

En segundo lugar, la expresión «objeto de la filosofía» no tiene sentido porque no hay un «objeto» de la filosofía, entendido como se entiende el objeto de la física, el de la biología, el de la antropología, o incluso el de la economía, para solo referirme a unos ejemplos escogidos al azar. Si hubiera un «objeto» de la filosofía, habría de estar definido por el campo determinado sobre el que se aplica la reflexión o el análisis que llamamos «filosóficos». Sería el caso, nuevamente, de la filosofía del derecho, de la matemática, de la ciencia, del lenguaje, de la mente, etcétera.

Cuando digo «objeto de la actividad filosófica», estoy suponiendo dos cosas: una, que en lugar de *la* filosofía hay más bien *el filosofar*. Es lo que está a la base de la célebre observación de Kant en el sentido de que no se puede aprender ni enseñar la filosofía, sino que a lo sumo se puede aprender o enseñar a filosofar. Y la otra, que la expresión «objeto» encierra una afortunada ambigüedad, de la que aquí me quiero valer: por una parte significa propósito, sentido, y por otra se refiere a aquello sobre lo que la actividad en cuestión se ejerce. En este último sentido, no quiero decir con «objeto» nada más, ni nada menos, que lo que pienso que se debe decir cuando —como mencioné arriba— se habla de la reflexión filosófica ejercida sobre un discurso, o sobre un campo determinado de estudio. El «objeto» de la filosofía no es nada menos, pero tampoco nada más, que el objeto sobre el que se ejerce su actividad reflexiva, crítica, metódica y analítica particular: el derecho —que no necesita de la filosofía para existir— en la filosofía del derecho, la ciencia en el caso de la filosofía de la ciencia, el lenguaje en el de la filosofía del lenguaje, etcétera. En el primer sentido, en cambio, quisiera sugerir algo relacionado con lo que social e institucionalmente hacemos los

que trabajamos, en lo que se llama dentro de las universidades, el Departamento, o el Instituto, o la Facultad de Filosofía.

II

Los diez primeros tropos se refieren fundamentalmente al conocimiento perceptual de primer orden y tienen como finalidad mostrar, mediante la aplicación del método de la equipolencia (*isostheneia*), que no hay forma de decidir entre diferentes presunciones de objetividad desde diferentes puntos de vista perceptuales. Sexto, o mejor Enesidemo, el antiguo presunto autor de los diez tropos, presenta estas diferencias de puntos de vista perceptual en el caso de los animales, de los hombres, de acuerdo «a las diferentes constituciones de los sentidos», «según las circunstancias», «según las posiciones, distancias y lugares», etc.⁵

Lo mejor es considerar algunos de los ejemplos presentados por Sexto Empírico. Por ejemplo, en el primer caso, es natural creer que, puesto que un perro es muy diferente a un ser humano en constitución y origen, entonces perciba de manera muy distinta lo que se presenta a su sentido de la vista a como nosotros percibimos lo que se nos presenta a nuestro sentido de la vista. Si esto es así, entonces no será posible establecer mediante demostración que nuestra forma de percibir debe prevalecer sobre la del perro en cuestión. Con respecto a lo que sea un objeto de la percepción en sí mismo, independientemente de cómo lo percibamos, no podemos entonces establecer nada seguro, y solo queda suspender el juicio sobre el particular.

Otro tanto puede decirse con respecto a las diferentes disposiciones entre seres humanos:

...si las cosas mueven el ánimo de modo diferente según los distintos hombres, también de eso podría seguirse lógicamente la suspensión del juicio; siendo nosotros seguramente capaces de decir qué parece cada uno de los objetos según cada una de esas diferencias, pero no estando capacitados para declarar qué es objetivamente⁶.

Y lo mismo, fundamentalmente, vale para toda situación epistémica de tipo perceptivo, puesto que desde el punto de vista perceptual, solo contamos con el modo como se nos presentan, se nos dan, o se nos aparecen las cosas, y no hay razón para privilegiar el modo como a un punto de vista se le aparece algo sobre el modo como a otro punto de vista se le aparece de manera diferente, ni tampoco hay cómo esta-

⁵ Cf. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 14, Gallego, A. y T. Muñoz (trads.), Madrid: Gredos, 1993.

⁶ *Ibid.*, p. 87

blecer que desde un punto de vista podamos decidir cómo es, y qué es (en sí mismo) eso que aparece.

Lo que a Hegel le pareció genuinamente filosófico de los tropos relacionados con la relatividad perceptual está ligado a lo que él consideraba una implícita crítica a las pretensiones de objetividad que pudieran ser elevadas a partir de la experiencia meramente sensorial. Los diez tropos encierran algo así como una crítica del conocimiento sensible. Por esta misma razón, le pareció que el escepticismo de Schulze era «bastardo» y «bestial»⁷, pues éste lleva a cabo su crítica de la filosofía teórica acentuando una especie de confiabilismo en el sentido común y en la adscripción de objetividad de nuestro conocimiento perceptivo consciente (y mediato, no del inmediato)⁸. Ciertamente es que, para Hegel —«el gran enemigo de la inmediatez», según la celebrada expresión de Wilfrid Sellars⁹— la fórmula «conocimiento inmediato» sería equivalente a algo así como un círculo cuadrado. Esta visión de las cosas va a quedar claramente proyectada en la famosa crítica de Hegel a la «inmediatez» del conocimiento sensible, en el famoso capítulo de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por título «Certeza sensible». Allí muestra Hegel, en su peculiar estilo, tras un brillante análisis del uso de los indexicales «aquí», «ahora» y «yo», que aun la experiencia pretendidamente más inmediata supone una mediación de tipo lingüístico¹⁰. El pasaje es decisivo para comprender dos cosas de cierta relevancia en el presente contexto. La primera, que Hegel concibe la experiencia humana como un proceso dinámico en el que siempre ha de haber algún tipo de mediación consciente y/o conceptual. Y la segunda, estrechamente ligada a la anterior, que es así como debe comprenderse la función positiva del escepticismo. Hegel, que, como se sabe, también llamó a la *Fenomenología del espíritu*, «ciencia de la experiencia de la conciencia», consideró que ésta podía entenderse como un «escepticismo que se consume a sí mismo»¹¹. Con eso, creo, quiso decir que el proceso de hacerse consciente, la experiencia, se va llevando a cabo a través de una permanente puesta en cuestión de lo que vamos ganando en ella, orientada racionalmente.

⁷ Cf. Hegel, G.W.F., *Verhältnis*, pp. 46, 88

⁸ Ambos tipos de conocimiento, el inmediato y el mediato, son distinguidos por Schulze con relativo cuidado (cf. Schulze, G.E., *Über die menschliche Erkenntnis*, Gotinga: Vandehoeck & Ruprecht, 1832, p. 13; del mismo autor: *Grundsätze der allgemeinen Logik*, Gotinga: Vandehoeck & Ruprecht, 1831, pp. 2ss.

⁹ Cf., Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1997, p. 14.

¹⁰ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, H-F. y H. Clairmont (eds.), Hamburgo: Meiner Verlag, 1988, pp. 63-70 (= 69-78). Cf., Düsing, K., «Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit», en: *Hegel-Studien*, 8, 1973, p. 125.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 61 (= 56).

III

No es justo con Schulze, ni con la vocación escéptica encarnada en su filosofía, y que aparece llamativamente en varias tendencias de la crítica del conocimiento en el siglo XX, desconocer el hecho de que por razones muy simples y con un peso conceptual obvio, la epistemología no puede dejar de constituir un continuo con las ciencias empíricas. Esta es la base de la epistemología naturalizada y empírica, proyecto claramente expuesto por Schulze en la parte positiva —o propositiva— de su filosofía¹².

La idea del continuo entre ciencias empíricas y epistemología está apoyada, para Schulze, en la convicción de que cualquier intento de fundar una teoría del conocimiento que no tenga como base, y por tanto también como límite, la información sobre nuestros aparatos de cognición —información ésta que se halla en últimas validada empíricamente— conduce forzosamente al dogmatismo y a la especulación. Esos fueron vicios en los que tanto el racionalismo, como el empirismo —como teorías fundacionalistas del conocimiento— incurrieron. El dogmatismo en la filosofía «consiste, tomado en general, en la afirmación según la cual hay una filosofía científica»¹³. Y algo más adelante agrega Schulze:

Dogmas son aquellas proposiciones que determinan con seguridad algo acerca de lo que pertenece a la experiencia por fuera de los principios que se hallan en toda experiencia¹⁴.

Schulze consideró que todas las fallas de la «filosofía teórica» o «teoría del conocimiento» moderna dependían de un error originario y fundamental, de un «defecto de nacimiento» (*Erbfehler*), que se ha reproducido desde por lo menos Descartes hasta Fichte. Se trata, por una parte, de la creencia en que una filosofía primera del conocimiento es posible, es decir, de la creencia en que un primer fundamento incommovible del conocimiento puede ser establecido y, por la otra, en la falsa presunción de que nuestro conocimiento de las cosas consiste en un enlace subjetivo de las representaciones. Se trata de una clara crítica a la concepción de la mente, o de la subjetividad, como «espejo de la naturaleza» —una metáfora muy socorrida de la crítica de la epistemología tradicional en el siglo XX¹⁵.

¹² Cf. Schulze, G.E., *KthPh II*.

¹³ Schulze, G.E., *KthPh I*, p. 86.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88

¹⁵ Cf., Lorenz, K., *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Munich: DTV, 1977. También cf. Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.

Para destorcer el curso equivocado que la filosofía teórica moderna ha seguido, influenciada por este «defecto de nacimiento», Schulze propone un método terapéutico compuesto de dos antídotos: por una parte somete a examen crítico el proyecto de filosofía primera mediante un cuestionamiento del modelo kantiano de argumentación trascendental, que fue, junto al de Reinhold —el controvertido epígono de Kant— el que más lo desveló. Por otra parte, demuele el representacionalismo moderno mediante una concienzuda reivindicación de la filosofía del sentido común de Thomas Reid y de su «fenomenología» no representacionalista de la percepción y de los procesos de cognición basados en lo que éste llamó las «facultades intelectuales del hombre» («the intellectual powers of man»).

No puedo, ni quiero, decir mayor cosa sobre esto último en el presente contexto, pues me obligaría a extenderme de un modo que no me parece pertinente¹⁶. Vale indicar sucintamente que Schulze es quizás el más importante receptor de la filosofía escocesa del sentido común en Alemania, prácticamente proscrita allí desde que Kant la estigmatizó en un célebre, y muy injusto, pasaje de los *Prolégomenos*¹⁷. Pero sobre todo, y lo más importante en este contexto, que él no se sirve de esta filosofía con propósitos anti-escépticos (como fue el caso del mismo Reid con Hume), sino que muestra la perfecta complementariedad que hay entre el proyecto de filosofía del sentido común y el escepticismo filosófico. Y en eso reside la originalidad del muy injustamente olvidado Schulze.

Escepticismo filosófico y filosofía (y fenomenología) realista del sentido común son compatibles porque el objeto de la reflexión escéptica no es el conocimiento de primer orden, o validado empíricamente, sino la creencia filosófica de que la epistemología puede resolver el «problema del conocimiento» (¿cómo es él posible? ¿qué le brinda certidumbre? ¿existe realmente su objeto?), sin servirse de los resultados ofrecidos por ese mismo conocimiento.

La crítica de Schulze al modelo de argumentación trascendental kantiano es muy llamativa porque pone el dedo en la llaga, es decir, porque muestra el punto que permite ver el carácter espurio y no logrado de dicho modelo.

Kant tiene la pretensión de que su argumentación a favor de la posibilidad de la experiencia —como él la entiende: como el enlace de las representaciones según leyes— tiene un carácter progresivo y demostrativo. Pero vista de cerca, la argumentación kantiana no puede dejar de ser regresiva y circular, pues no hay manera de que las pretensiones progresivas en epistemología no se retroalimenten de la presuposi-

¹⁶ Cf., Hoyos, L.E., *El escepticismo y la filosofía trascendental*.

¹⁷ Kant, I., *Prolégomenos a toda metafísica que pueda presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Charcas 1984, pp. 14, 258.

ción de aquello que constituye su fundamento demostrativo y que es lo que da vida al procedimiento regresivo. Este es uno de los límites insalvables de la argumentación filosófica cuando busca dar por sí misma un fundamento del conocimiento.

El conocido pasaje de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant revela lo más característico del procedimiento trascendental de demostración ilustra bien esa naturaleza circular de la filosofía fundamental del conocimiento¹⁸. En la filosofía del conocimiento no contamos, como en la matemática, con proposiciones que se pueden demostrar apodócticamente, sino con principios que constituyen el fundamento de la experiencia, entendida como el enlace de las representaciones según leyes. Ahora bien, para probar que aquellos principios tienen efectivamente ese rango, es necesario llamar en su auxilio a la misma experiencia, en la que dichos principios están presupuestos y la hacen por ello posible.

Kant llama a la experiencia el «fundamento de la prueba» (*Beweisgrund*) de los principios por medio de los cuales la epistemología explica la posibilidad del conocimiento de objetos, puesto que al tiempo que ellos la hacen posible, están en ella presupuestos. La experiencia, entendida como enlace de representaciones y percepciones según leyes, es por ejemplo, el «fundamento de la prueba» del principio de causalidad, porque sin éste, que está presupuesto en la misma experiencia, ésta no sería posible.

Otra muestra muy típica del carácter regresivo de la filosofía trascendental puede ser hallada en la «Estética Trascendental». Allí quiere demostrar Kant, entre otras cosas, que el espacio es una condición epistémica (*a priori*) de la captación de objetos y del conocimiento sensible puro (la geometría), y distingue en su demostración la parte que hará evidente el carácter *a priori* e intuitivo (no conceptual) del espacio, de aquella en la que mostrará cómo éste hace posible la geometría. Pero un análisis más o menos cuidadoso deja ver que Kant parte en realidad de la geometría como un *factum* para extraer por medio de un procedimiento analítico y regresivo lo que a ella la hace posible.

No se trata, simplemente, de que Kant incurra aquí, por error, en un *circulus in probando*, como si al hacer una suma se equivocara, sino de que tal círculo es inevitable siempre que se quiere dar un fundamento primero del conocimiento. Si la filosofía trascendental del conocimiento quiere eludir ese círculo no puede menos que caer en un regreso, o en una interrupción arbitraria de la cadena demostrativa, que es en rigor lo que ocurre cuando se utiliza un *factum* no demostrado (la experiencia,

¹⁸ Cf., Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt (ed.), según la primera (A) y segunda (B) edición original, Hamburgo: Meiner, p. A787/B765.

o una ciencia particular) como fundamento probatorio de un principio que subyace al *factum* mismo y lo hace presuntamente posible.

Schulze comprendió sobradamente cuáles eran los problemas inherentes al tipo de filosofar llamado trascendental. Y esto es sobre todo visible en el cuestionamiento al que él somete el poder demostrativo del *método progresivo* en filosofía. Justamente basado en un optimismo sobre el poder demostrativo de ese procedimiento, Reinhold (pero también después Fichte), pretendió suplir la deficiencia inherente a la filosofía trascendental kantiana de no ofrecer una convincente justificación racional para sus supuestos.

Schulze piensa que la creencia en que el método progresivo, basado en principios incuestionables e incondicionados, puede aportar certeza absoluta y satisfacción racional en relación con el fundamento del conocimiento, se basa en la ilusión de creer que ese procedimiento puede tener lugar con absoluta independencia del *método regresivo*, que es el utilizado para hallar los principios subyacentes a la experiencia. Ambos procedimientos se encuentran, por el contrario, mutua e inevitablemente intrincados. Esto significa que es forzoso partir siempre de algo dado en la experiencia. La filosofía con pretensiones fundamentadoras emprende una investigación de las características constitutivas que yacen a la base de eso dado y les da el tratamiento de principios en determinados juicios. Ahora bien, dada la relación en la que se halla la búsqueda de este principio con el hecho del que se parte y quiere ser investigado, no puede pretenderse legítimamente que el principio «surja de la mera razón pura»¹⁹, salvo que se considere la exposición de ese principio como una «mera posición» (*bloÙe Setzung*)²⁰, ella misma injustificable, o sea, ella misma no libre del cargo de arbitrariedad, y sin ningún poder explicativo *real*. En otras palabras, la fundamentación racional progresiva no puede desprenderse totalmente de la investigación fáctica regresiva, y eso compromete las pretensiones filosóficas de certeza absoluta. A la base del uso del método progresivo, con miras al hallazgo de principios incondicionados, yace implícito, y «originariamente el uso del método regresivo, con todas las deficiencias que le son anejas, y aquél pretende vanamente, por consiguiente, conducirnos a una certeza, la cual es inalcanzable por este último»²¹.

Cuando no se trata de hallar condiciones *a priori* del conocimiento, como es el caso de la filosofía trascendental, sino de un «fundamento real» de éste último como el que buscaba el empirismo, ocurre otro tanto. En este caso, la epistemología resulta

¹⁹ Schulze, G.E., *KthPh I*, p. 641

²⁰ *Ibid.*, p. 642

²¹ *Ibid.*

ser, para Schulze, insuficiente por naturaleza, esto es, resulta ser incapaz de ofrecer dicho primer fundamento real y cierto del conocimiento, debido simplemente a que esa es una investigación real-causal que está abocada a los límites de nuestro conocimiento empírico. Así, los límites de la investigación filosófica son los límites de la investigación causal. Si las primeras causas o principios del ser no son susceptibles de ser investigados empíricamente, lo mismo vale para las primeras causas o principios del conocimiento. La filosofía del conocimiento no puede ser un discurso privilegiado que, por una parte, tiene elevadísimas pretensiones ontológicas, pero por el otro lado, no quiere estar impregnado de contenidos empíricos. Este carácter privilegiado de la teoría del conocimiento es abiertamente desconocido por el escepticismo de Schulze. La teoría del conocimiento queda, por ello, *rebajada* al mismo nivel de las teorías de primer orden y cercanas a nuestras creencias de la vida ordinaria. Los estándares de argumentación de la filosofía no pueden separarse de este suelo. Con esta contribución, un escepticismo filosófico como el de Schulze acogería muy bien una «naturalización» de la epistemología. De hecho, en cierto sentido la propone. Este es, justamente, el núcleo de la propuesta de una «realismo natural», nombre que él da a su proyecto. La experiencia debe y puede ser explicada con ayuda del instrumental limitado que ella puede ofrecer. Buscar un fundamento explicativo de la experiencia por fuera de ella es querer avanzar en el ámbito de lo inexplicable²².

IV

Bajo la rubrica de «trilema de Münchhausen», el racionalismo crítico de Karl R. Popper y Hans Albert hizo famoso para los epistemólogos contemporáneos tres de los cinco tropos de Agripa²³. Todo proyecto fundacionalista del conocimiento, sea de corte empirista o de estilo racionalista, está condenado a incurrir o bien en un círculo, o bien en un regreso, o bien en una interrupción arbitraria de la cadena de fundamentación demostrativa. Estas tres puntas del trilema de Münchhausen (en alusión al Barón del mismo nombre que quiso salir de la tierra movediza en la que se hundía tirándose de su propia cola de caballo) corresponden a lo que Agripa, según Sexto Empírico, llamaba el tropo del «círculo vicioso» (el quinto de los cinco tropos), el tropo de «caer en una recurrencia *ad infinitum*» (segundo de los cinco tropos) y el llamado tropo de

²² Cf., Schulze, G.E., *Über die menschliche Erkenntnis*, Gotinga: Vandehoeck & Ruprecht, 1832. Los últimos párrafos son extraídos casi sin variación de Hoyos, L.E., *El escepticismo y la filosofía trascendental*, pp. 166-168.

²³ Cf., Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*. Tübinga: Mohr (Siebeck), 1980, p. 13.

«por hipótesis» (cuarto de los cinco tropos). El tropo de la «relatividad» (tercero) y el de la «contradicción» (primero), omitidos por el racionalismo crítico, son igualmente decisivos para el escepticismo antiguo. El de la relatividad, común a los diez y a los cinco tropos, sostiene que una concepción no relacional del conocimiento y de la percepción es ininteligible. Es el tropo más decisivo del escepticismo, su savia. Según este tropo:

...el objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y según lo que acompaña su observación, y... nosotros mantenemos en suspenso el cómo es por naturaleza²⁴.

El primer tropo, el de la contradicción, o mejor, contraposición de opiniones, es, como se sabe, la clave metodológica del escepticismo antiguo. Este recurso le sirve al escéptico para darse cuenta:

...de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno a la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente, como entre los filósofos; y por ella concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna²⁵.

Este expediente metodológico —no sobra decirlo de pasada— fue empleado de modo brillante por Kant en el capítulo de las antinomias, aunque no para concluir en la suspensión del juicio respecto de la «cuestión propuesta», sino para validar el idealismo trascendental.

La pretensión de Sexto es que todo lo que se investiga, sea concerniente a la adscripción de objetividad del conocimiento perceptual, sea relativo al tener por verdadero del conocimiento puramente intelectual, podría ser sometido a un examen escéptico orientado por estos tropos, de manera que sobrevendrá posteriormente la equipolencia y la suspensión del juicio²⁶. Éste, sostengo, es un dictamen de carácter metafilológico, fundamentalmente, pues apunta a demostrar que desde un punto de vista puramente explicativo y argumentativo, no es posible una solución definitiva al modo como conocemos. O mejor: que la argumentación se encuentra con un límite a la hora de querer ofrecer una explicación razonada del conocimiento.

Aunque los procedimientos empleados por Hume para someter a un examen escéptico el asunto de la continuidad de los objetos en el espacio —el estatus de la inferencia causal y la idea de la identidad personal—, así como los presupuestos de los que parte, son muy diferentes a los empleados por Sexto Empírico, pienso que en el

²⁴ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 15, p. 167

²⁵ *Ibid.*, p. 165

²⁶ *Ibid.*, pp. 169ss.

propósito de desafiar al escepticismo, Hume y Sexto comparten el mismo espíritu, y nada justifica en este sentido la discriminación hecha por Hegel. Otro tanto vale para el caso de Schulze-*Aenesidemus*. Soy de la opinión que cuando Popper y Albert están suscribiendo, a su manera, los tropos de Agripa, están «ejerciando», por así decir, escepticismo filosófico. Por eso creo que Paul Feyerabend es el más consecuente teórico del conocimiento de la escuela del racionalismo crítico: su proyecto «anarquista» es una curiosa muestra del modo como —para usar de nuevo las palabras de Hegel— un «escepticismo se consume a sí mismo». Pero no para abandonar el escepticismo. Tampoco para anular el proyecto de la ciencia moderna, sino para situarlo en el lugar que le pertenece en el desarrollo cultural: un lugar sin privilegios inmerecidos y que debe ocupar la ciencia sin espectacularidad.

Otro tanto vale, en mi opinión, para el caso de otro austriaco célebre del siglo XX: Ludwig Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza* son libros escépticos respecto del poder demostrativo y de la eficacia teórica de la filosofía. Pero no son libros enemigos del sentido común ni del modo corriente de tener experiencias.

V

Todo lo que he dicho hasta ahora no es más que una introducción, una preparación, para la siguiente tesis (ya de algún modo anticipada). Si es cierto, como creo efectivamente que lo es, que todo esfuerzo filosófico de segundo orden interesado por el problema del fundamento del conocimiento (o del criterio de la verdad y la objetividad) se puede conducir al tipo de dificultades que están enunciadas en los cinco tropos, entonces la labor que ejercemos bajo el nombre de filosofía o bien se entiende como ejercicio analítico, razonado y crítico sobre contenidos, usualmente brindados por otras disciplinas, o por temas que nosotros mismos buscamos pero a través de los cuales podemos hablarle clara, metódica y controladamente al público culto, o bien nuestra actividad estará confinada a tenerse a sí misma (y en el mejor de los casos, a su historia), como referente. Lo cual me hace preguntarme seriamente por su objeto, esto es, por su sentido.

A Hegel no le pareció ni meritorio ni gracioso que se utilizara el escepticismo de Agripa para mostrar que a la epistemología no le quedaba más que ser un continuo falible con la ciencia natural. Y dedicó su vida a combatir esa idea y a fundar una «ciencia filosófica» que se bastara a sí misma y fuera capaz mediante acrobacias lingüísticas y argumentativas de eludir las paradojas que el modo de pensar escéptico presentaba. Nos dejó (Hegel) dos grandes libros con ese propósito (la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica*); pero son estos dos libros abominables, descontrolados.

Quizás pudiéramos aspirar a menos grandeza, pero también a menos desmesura. Y entonces estaríamos en condiciones de decirle algo articulado al público culto que quiere escucharnos y hablar con nosotros. El público es, finalmente, la vara que da la medida de nuestro nivel cultural y de la resonancia de la actividad de gente como nosotros.