

Notas críticas

Una revisión crítica de *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*

[A Critical Review of *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*]

GUILLERMO LARIGUET

Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas

Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales

Universidad Nacional de Córdoba

gclariguet@gmail.com

I

En su breve ensayo “Confiar”, Alejandro Rossi¹ señala, entre otras cosas, lo siguiente:

Nuestros movimientos habituales implican, en efecto, determinadas convicciones. Contamos con la existencia del mundo externo cuando nos sentamos en una silla, cuando reposamos sobre un colchón, cuando bebemos un vaso de agua [...] Afirmar la irrealidad del próximo no pasa de ser una arrogancia o un hartazgo provocado por su insopportable cercanía.

Rossi parece suponer un *fondo de sentido común* que impregna a cada una de nuestras convicciones, es decir, nuestras creencias más elementales. Sin embargo, si hurgáramos en el fundamento último (si no es una impertinencia fundacionista expresarse así) de nuestras creencias, parece que formarían un cúmulo indemostrable. A lo sumo, nuestras convicciones cotidianas se regirían por lo probable, pero esto no alcanzaría a despejar nuestras dudas... *filosóficas*.

En efecto, el libro que abordo en esta nota crítica se titula *Dudas filosóficas*, y se compone de excelentes ensayos muy bien seleccionados y organizados por mis colegas Jorge Ornelas y Armando Cíntora sobre las manifestaciones escépticas antiguas, modernas y contemporáneas.

¹ Rossi 1997, p. 10.

A este respecto vale la pena apuntar una brevísima anécdota. Cuando le comenté a un colega filósofo —René González de la Vega— que iba a escribir sobre este libro, me espetó esta pregunta: pero, ¿acaso hay otras dudas que no sean filosóficas? No sé si por el acierto de la pregunta, o por el estupor de mi conciencia, me quedé un poco alejado. Pensé sobre la pregunta y finalmente atiné a responderle que bueno, en fin, que hay dudas que se podrían calificar de “existenciales” si uno es un Hamlet precursor de Sartre, dudas empíricas (si uno es, por ejemplo, un empirista lógico), dudas... y más dudas. Sin embargo, si uno indaga un poco más en la inquietud que provoca la pregunta, podría pensar que, a final de cuentas, todas las dudas importantes, cuando implican *problemas conceptuales* sobre algo (ya sea de la experiencia interna o externa) son de tipo filosófico. Más aún, toda buena filosofía parece que tendría que ser, de cabo a rabo, escéptica, dado que una actividad descollantemente molesta para los *hombres no filósofos* consiste en dudar. El no filósofo parece, como dice Rossi, no dudar cuando se sienta en la silla o cuando declara que conversó con un amigo ayer en Coyoacán. Sería una arrogancia, dice Rossi, sostener la irreabilidad de ese encuentro. Sin embargo, no han sido sólo los “no filósofos” los que se han mostrado relutantes a las dudas, las cuales habría que espantar como a moscas molestas. Dudar de algunas cosas está prohibido incluso para los filósofos, no sólo para el “común de los mortales”. Un filósofo como Aristóteles (Ornelas y Cíntora 2013, p. 18) dijo alguna vez que sería una “falta de respeto” poner en duda el principio de no contradicción. Arrogancia, falta de respeto y petulancia parecen explicar también la ira del Dr. Samuel Johnson cuando, con el rostro y las ideas de Berkeley en su mente, dijo, pateando una piedra, iasí lo refuto! Si la ira es una emoción, un concepto psicológico con contenido cognitivo, ¿estaría reflejando Johnson mediante su enojo la verdad incombustible de un conjunto de creencias *x* tal que su puesta en cuestión resultaría de plano inadmisible?

Con la pregunta anterior nos acercamos a un problema filosófico central, de amplísima influencia en cualquier rincón disciplinar: ¿cómo determinar el resultado final de un choque masivo entre creencias *folk* y dudas filosóficas? Alguien de manera suspicaz pondría incluso en cuestión la formulación de la pregunta. La noción *folk*, que antes los filósofos de mejor gusto traducían como “de sentido común”, parece también ser parte de una terminología conceptual filosófica. Si es así, la madre de las batallas para saber cuándo, desde un punto de vista metafísico, semántico, ético o epistémico, está justificado decir que “es verdad que *p*”, no se libra entre algo que está “fuera” de la filosofía y

algo propiamente filosófico. Toda la guerra se libra dentro de la filosofía misma y los árbitros parecen ser los mismos implicados.

Ahora quiero dejar atrás esta presentación que he juzgado necesaria para abocarme de lleno al libro objeto de esta nota crítica. Para avanzar con un sentido elemental de elegancia y respeto, comenzaré con una síntesis de algunos aspectos centrales de la obra, y propondré después un examen crítico de esos aspectos.

II

Comienzo con la estructura del libro. Se compone de una introducción (“Eunucos, criminales y enfermos terminales: las distintas caracterizaciones del escepticismo en la filosofía occidental”) a cargo de los coordinadores de la obra, Jorge Ornelas y Armando Cíntora. Después, el trabajo se estructura en tres partes. En la primera, que versa sobre el escepticismo antiguo, hay trabajos de Richard Bett sobre la ética y el escepticismo antiguo, junto a otros de Diego Machuca y Roberto Bolzani sobre la *ataraxia* pirrónica y el escepticismo de Arcesilao y su papel en la Academia, respectivamente. La segunda parte nos lleva al escepticismo moderno con trabajos de Plinio Junqueira Smith sobre el escepticismo de Montaigne, el escepticismo cartesiano a cargo de Mauricio Zuluaga, el pirronismo ilustrado que comprende un escepticismo radical y otro razonable de Sébastien Charles, un trabajo de Douglas McDermid sobre Thomas Reid y la oposición entre sentido común y escepticismo en Hume y, por último, un artículo de Pedro Stepanenko sobre el atomismo y el escepticismo cartesiano. En la tercera parte, dedicada al escepticismo contemporáneo, se incluye un artículo de Pascal Engel sobre el escepticismo cartesiano y el escepticismo humeano, otro de Miguel Ángel Fernández Vargas acerca de las acreditaciones epistémicas y el escepticismo de segundo orden, uno más del propio Jorge Ornelas sobre el antiescepticismo en relación con algunos problemas que surgen para Timothy Williamson, otro de Ernesto Sosa sobre el escepticismo y su impacto en la cuestión de la agencia [agency] humana, uno de Armando Cíntora titulado “Kōan del pirronismo”, un artículo titulado “Conocimiento reflexivo, fundamentos y ultraescepticismo” de José Marcos de Teresa y, por último, el trabajo llamado “Escepticismo del significado y autoconocimiento” de Silvio Mota Pinto. El libro cierra con una nota sobre las referencias académicas principales de los autores que participan en la obra.

A continuación dedicaré unas líneas para resumir algunos aspectos centrales del contenido del libro. No lo haré punto por punto ni seguiré

el estricto orden lineal con que se estructura la obra, sino que ofreceré un resumen más bien conceptual y estilizado. Hacer lo contrario sería un atentado contra la invitación —que hago de manera entusiasta— a la lectura del libro.

Para iniciar el resumen debo decir que la introducción de Ornelas y de Cíntora es estupenda. Debo suspender cualquier modalidad escéptica para afirmar que el adjetivo “estupendo” se justifica por razones que los filósofos —por lo menos los analíticos— apreciamos como valiosas *per se*: me refiero a la claridad, precisión y consistencia de la presentación que ofrecen. Pero hay más razones para sostener mi afirmación: la introducción muestra una evidente profundidad filosófica, un innegable vuelo literario y un manejo erudito y pertinente de las fuentes bibliográficas principales que existen sobre la temática escéptica en el amplio marco temporal con que se estructura el libro en sus tres partes: Antigüedad, Modernidad y periodo contemporáneo (es decir, del siglo xx hasta nuestros días). Las caracterizaciones metafóricas de los autores también están justificadas. Son conceptualizaciones muy vívidas y elocuentes del tipo de “reacciones” que los escépticos antiguos, modernos y contemporáneos han generado en el bando de los filósofos anti-escépticos. Esto explica el acierto de términos fuertes como “eunucos”, “criminales” y “enfermos terminales” que los coordinadores emplean. A continuación, me valdré de esta triple caracterización para esbozar una síntesis de *algunos* de los aspectos sobresalientes del libro.

El escepticismo antiguo tuvo como lugarteniente distinguido a Pirrón. Se podría decir que con él se inaugura algo así como un *método* o, si se prefiere un término más débil, un *estilo* de filosofar que consiste en trazar *oposiciones* (la *isosthenia*) entre tesis, argumentos, afirmaciones o juicios. Incluso se podría pensar que, más que un método o un estilo, la oposición entre juicios es una *actitud* que, bien entrenada filosóficamente, se convierte en una *habilidad* para balancear, para poner en una línea simétrica de peso y antagonismo juicios que se muestran así como predicciones antitéticas de un mismo estado de cosas.

Se ha discutido si el escepticismo antiguo era, a diferencia del contemporáneo, “local” o “global”. Un parecer del libro, que se formula en el artículo de Richard Bett, es que era completamente sistemático. Así, la tarea de generar campos de fuerza mutuamente incompatibles y excluyentes alcanzaba supuestas verdades que hoy confinaríamos en diversos campos como el del significado (semántico), el acceso fiable y justificado al conocimiento (epistémico), la naturaleza última de la composición ontológica del universo (metafísico), la bondad o corrección de acciones u omisiones (ética), el buen vivir en una *polis* o en una

república (político) o en la belleza o fealdad de nuestras expresiones artísticas (estético). Así, tal escepticismo se comprendería mejor si lo concebimos como global y holístico. “Global” porque incluye cualquier porción del cosmos, por minúscula o aparentemente marginal que sea en significación o importancia, y “holístico” en la medida en que la “indeterminación” de nuestro intento —frustráneo— de conocimiento de nosotros mismos o de lo que nos bordea exteriormente se encuentra en múltiples estados de coimplicación. El resultado “práctico existencial final”, si así se lo puede llamar, de tal escepticismo sería la “ataraxia” (que aborda el trabajo de Diego Machuca y que luego Roberto Bolzani vincula con Arcesilao y la Academia), un nirvana de serenidad o paz mental al que propenderían, *a posteriori*, los estoicos. La rutina escéptica antigua comenzaría con la *isostheneia*, pasando por la suspensión del juicio (*epoché*) hasta llegar a la *ataraxia*. Tal estado sería un equivalente al abandono de los deseos. Para hablar con mayor precisión, se trataría de una “castración” de los deseos; de aquí el término “eunuco” que emplea Sexto Empírico —y luego nuestros coordinadores— para calificar la consecuencia de tal escepticismo.

En la Edad Moderna el escepticismo parece mostrarse con mayor cautela. Por ejemplo, la Ilustración, dado que necesita darnos un empujón casi militarizado para que adoptemos la creencia en el progreso de la razón y de la humanidad, tiene que *criminalizar* al escepticismo, o por lo menos al escepticismo que se podría considerar más *radical* o virulento. El néctar que parece dejarnos la segunda parte del libro es mucho más dulce que el amargo influjo de un escepticismo radical. La Modernidad parece encaminarse hacia un escepticismo *razonable*, debilitado o inocuo (como explica Sébastien Charles). Para que esta defensa *manu militari* del progreso de la razón tenga éxito, el escepticismo debe perseguirse como a un criminal. Sólo parecen admitirse escepticismos acotados o poco dañinos como el de Montaigne (estudiado en el libro por Plinio Junqueira Smith), que recomienda el aislamiento prudente de la esfera pública para mantener incólume, en lo posible, el honor, o el escepticismo metódico de Descartes (examinado por Mauricio Zuluaga) que ha de aceptarse como premisa para una conclusión triunfal de la *certeza*.

La segunda parte de la obra incluye además los trabajos de Douglas McDermid y de Pedro Stepanenko. La selección de trabajos de este tipo robustece la pertinencia de la metáfora que introduce al comienzo de esta nota cuando me refería a una suerte de equilibrio de fuerzas en la batalla entre escépticos y antiescépticos. Los últimos dos filósofos mencionados se dedican justamente a reconstruir racionalmente el conten-

do y el alcance de las estrategias antiescépticas —de Thomas Reid, en el primer caso, y de Immanuel Kant, en el segundo—. Respecto de Reid, la defensa del *sentido común* como el cerco de creencias *inmediatas e irresistibles* servirá para contrarrestar los efectos aparentemente dañinos del escepticismo humeano. En el caso de Kant se trata, según Stepanenko, de una estrategia externista y holista; entre otras cosas, porque sostiene que el contenido inferencial existe, necesariamente, entre los contenidos de “todas” nuestras experiencias, las cuales, en el caso de los animales humanos como nosotros, están henchidas de *intencionalidad*. De acuerdo con estos términos kantianos, el escepticismo sería un internismo atomista imposible de validar en una forma coherente.

Por último, en la tercera parte del libro hay una relación consagrada a los temas favoritos con los que aparece el escepticismo analítico contemporáneo, y que se expresa de manera fundamental en el campo epistémico a través de problemas como el internismo *versus* el externismo, el desacuerdo epistémico, el evidencialismo *versus* el no evidencialismo, etcétera.

Como sostienen los coordinadores, el espíritu de la época contemporánea parece revelarse en una aceptación de la *inderrotabilidad* virtual del escepticismo; inderrotabilidad que mostraría, por otra parte, que ser escéptico es estar con la mayoría de los filósofos votantes. Sin embargo, la “minoría” no se queda inerme frente a este dato. La aparente imposibilidad de derrotar al escepticismo no autoriza el *non sequitur* de una total claudicación de los filósofos antiescépticos. Si no se los puede refutar, el mensaje no es necesariamente “únete a ellos”.

En efecto, la estrategia contemporánea parece ser la de buscar alcanzar un resultado ya sea *disolvente* o bien *concesivo*. El objetivo de esas estrategias consistiría, básicamente, en *domesticar* al escepticismo, en reducir o minimizar su daño. Esto da sentido a estrategias como las de las “acreditaciones epistémicas” (tema que analiza Miguel Ángel Fernández Vargas), es decir, las creencias inevitables de primer orden que no se pueden rechazar, y en cuyo caso el escepticismo se desplaza de un *primer orden* a uno de *segundo orden*. Lo que buscan tales acreditaciones (véanse en relación con esto las teorías de Crispin Wright o de Timothy Williamson), en palabras de Ornelas y Cíntora, es, en efecto, dejar vivo al escepticismo, pero a un escepticismo *desdentado*; algo así como crear una suerte de *jaula* para esa *bête noire* que es el escepticismo. Así, la minimización del mal del escepticismo radical presupondría la concepción del escepticismo como una “enfermedad terminal” a la que tenemos que ayudar que muera de la forma menos dolorosa posible.

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

III

Tras el resumen anterior, quiero ahora dejar abierto a reflexión dos temas conexos. El primero es sobre las consecuencias prácticas de un escepticismo fuerte global. La segunda apunta al carácter mismo del trabajo filosófico y cómo entenderlo.

El primer tema tiene que ver con las consecuencias prácticas que se seguirían de una actitud escéptica. Se ha señalado insistentemente, como lo hacen los filósofos mexicanos Ornelas y Cíntora, que el escepticismo radical conllevaría una *apraxia*, esto es, una imposibilidad de actuar, la declaración de defunción de la agencia (*agency*) y del sentido de actuar (tema que Sosa examina en el libro). Como contraataque a este señalamiento, que se entiende como una objeción al escepticismo, se ha dicho que éste no implica tanto una actitud vital que acarree la necesidad práctica de renuncia a vivir, actuar, dejarse morir o suprimir la voluntad, como subrayan Schopenhauer o ciertos monjes budistas, sino, más bien, el escepticismo conllevaría una sugerencia metodológica de actuar sobre la base de *ficciones*. Con palabras más concretas, el escéptico diría que estamos condenados a vivir *como si* nuestros juicios empíricos o evaluativos, como cuando, por ejemplo, alabamos o censuramos comportamientos determinados, fuesen verdaderos o correctos, sabios o acertados, razonables o elegantes. Dicho de otro modo, nuestras *prácticas* no parecen ser escépticas como sugiere la cita de Alejandro Rossi al comienzo de mi nota. En tal caso, no habría en esas prácticas lugar para las *dudas filosóficas*, las cuales harían muy penosa o trágica la marcha vital (como sugiere Cíntora en su trabajo). El escepticismo, en cuanto que filosófico, se relega a un segundo orden que versa sobre la duda general de si tenemos un genuino *derecho epistémico* para creer en la verdad de nuestros juicios, cualesquiera que sean éstos. Esto equivale a enjaular a la bestia negra, como se ha dicho párrafos atrás. Sin embargo, si esto en efecto es así, surge un problema. La filosofía no empapa de ningún modo nuestras prácticas; ni siquiera las “rodea”; simplemente hay una brecha entre la teorización filosófica y las prácticas. Sin embargo, el problema vital —y de coherencia lógica— es que teorizamos *desde, a partir y para* nuestras prácticas. Cualquier evaluador para una beca, subsidio o puesto para un departamento filosófico, o cualquier persona culta en general, bien podría preguntar qué legítima entonces destinar recursos materiales para pagar el trabajo de teóricos que no sirven para la práctica, sea cual sea ésta. Si las teorías escépticas son *epifenoménicas* en el marco de nuestra evolución hacia el humano *sapiens sapiens* en la medida en que no hacen “diferencia práctica” o

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

epistémica relevante alguna”, entonces parece que se inicia un proceso de animarse a formular premisas que pongan en duda la viabilidad práctica del escepticismo delimitado o confinado de esa manera.

De acuerdo con el razonamiento precedente, no puede ser que haya tal hiato entre el sentido teórico de la filosofía y su sentido práctico, debido a su conexión (profunda o de rodeo) con nuestras prácticas. Si se acepta esto, al menos por mor de mi argumentación, parece que podemos comenzar a vislumbrar otra conclusión, a saber: el escepticismo, *qua* doctrina filosófica, no puede descansar en un punto *arquimediano* fuera de las prácticas. Los filósofos, pese a la burla de Aristófanes en las *Nubes*, no estamos colgados de un gancho del cielo. Teorizamos, como he dicho antes, *desde, a partir y para* nuestras prácticas. Así las cosas, el escepticismo no es completamente “externo” a nuestras prácticas, sino que es, en cierta medida, “interno” y, como tal, tiene que entrar en liza con posturas no escépticas de primer orden.

El segundo tema apunta hacia el carácter del quehacer filosófico mismo. Como los coordinadores demuestran en la introducción del libro, ya los académicos —como Carnéades o Arcesilao— parecen desgajar como una consecuencia —digamos, natural— un escepticismo ínsito en la duda *socrática* original “sólo sé que no sé nada”. Tal consecuencia se podría comprimir en la frase “no sabemos que no sabemos” o, dicho en términos invertidos y quizá emocionalmente más perturbadores, “no sabemos si sabemos”, “ni sabemos que sabemos algo” de algo o, peor, de nada.

Desde un punto de vista *algo* trivial, uno podría barruntar que cierta clase de actitud escéptica más bien general es constitutiva de lo que es ser un filósofo. No obstante, y en forma decidida, la cuestión deja de ser trivial cuando pensamos, para parafrasear a Marshall Berman, que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. El escepticismo filosófico, si nos permitiera ver qué es lo real —discernido *cavernariamente* de lo aparente— nos tendría que ofrecer algo parecido a la escena de la película Matrix en la que muestra una ciudad devastada y a la gente dormida y conectada a una máquina. Si nos permitiera, en cambio, “oír”, nos devolvería no palabras inteligibles, enunciados sintácticos bien formados y con significado, sino balbuceos guturales inconexos. Palabras-concepto como “creencia verdadera justificada”, “inferencia a la mejor explicación”, “consecuencia absurda”, “modus ponens”, “qué bella es la Capilla Sixtina pintada por Miguel Ángel”, etc., tendrían que sonar algo así como “brr, bla, bli, grr”.

Sin embargo, algunos estudios experimentales mostrarían que, en general, el *populum* (y aquí volvemos al sentido común) no quiere vivir

en la “máquina de Nozick” ni desea imaginarse como un cerebro en una cubeta y, menos todavía, escucharse hablar de la forma que acabo de describir. Esto es así en parte porque parece que es un dato estadístico de la humanidad —que sólo en forma delimitada es suicida— que queremos vivir con *mentalidades sanas*. Desde este punto de vista, el escepticismo radical en cierto punto podría verse como una especie de *enfermedad mental* típica de lo que los psicoanalistas llaman rasgos del “obsesivo”, al estilo de: ¿esto es real o irreal? ¿Es así o no es así? ¿Existe o no existe? ¿Es verdad lo que veo o no es verdad? Si la filosofía es terapéutica, no sólo en un sentido lingüístico, sino también mental, parece que ya no puede constituirse como radicalmente escéptica. Si es cierto que el escepticismo no puede derrotarse, al menos sí que puede ser domesticarse. Sería algo así como el caso del alcohólico recuperado, que nunca se cura del todo pero que, bien controlado, puede mantenerse sobrio de manera estable sin beber por un tiempo... al menos considerable.

Hay un problema más grave aun desde el punto de vista filosófico; más grave porque incide directamente en la manera de pensar *cómo se constituye fundamentalmente* el trabajo filosófico. Hay un punto farmacológico a favor del escepticismo. Conforme a esta última afirmación, las dudas deben ser administradas sabiamente, pues son el remedio idóneo contra el dogmatismo filosófico. Concedo que es un problema determinar a su vez qué significa decir “administradas sabiamente”, pero, si no hubiera dudas sobre las razones que al menos intentamos articular para filosofar, la filosofía caería, como he dicho arriba, en una postura *dogmática* que es lo que parece que todo filósofo debe conjurar.

En efecto, el dogmatismo es una de las peores amenazas del filósofo porque contraría lo que en general se espera de él. Empero, cuando uno se toma el trabajo de leer con pausa no sólo el trabajo filosófico (sobre el problema que fuere) de sus colegas o producidos por uno mismo, puede sentir una especie de mareo. Tal mareo podría explicarse por la posibilidad de advertir en los trabajos escritos por los filósofos una legión de afirmaciones no justificadas. Alguien podría replicar que esto se construye, por fortuna, a unos pocos axiomas que se tienen por “autoevidentes”. Pero no es así. La identificación podría ir más lejos y encontrar que buena parte de los juicios de los filósofos descansan en afirmaciones dogmáticas camufladas por sendos actos de estipulación que se instalan en la conciencia incauta de muchos colegas en forma efectiva tras haber usado las alas de falacias encubiertas que apelan a la autoridad, al *ad hominem* en su finita, pero numerosa gama, etc. Si el mareo no se trata, puede terminar en algo más que náuseas.

Si por una actitud, *ex concessis*, se acepta que el escepticismo filosófico es irrefutable, ello no nos deja en una postura necesariamente inane. Es posible que el diseño de argumentos trascendentales sofisticados, experimentos mentales y construcciones contrafácticas no eliminén, *toto genere*, al escepticismo en sus formas más fervorosas. Sin embargo, me parece que no digo algo superfluo si recuerdo lo obvio, donde “obvio”, desgraciadamente, es una expresión que ya presupone alguna maniobra antiescéptica. Diría que este dato obvio es parte del mismo carácter constitutivo del trabajo filosófico que cualquier filósofo, incluso los escépticos de toda laya, acepta —o tiene que aceptar— cuando se dedica, como hoy, en forma profesional a la filosofía. La tarea de filosofar, sea en su *pars construens*, sea en su *par destruens*, demanda razones y razonamiento. Cualquier juicio filosófico, aun el que sostiene que somos como Chuang Tzu y que no sabemos si somos un poeta que sueña en una mariposa o una mariposa que soñaba que era un poeta, necesita ofrecer razones y dar un razonamiento, esto es, una articulación inferencial de los contenidos empíricos y analíticos de (sus) premisas-razones. Si esto significa que, en cierto tramo de nuestro trabajo intelectual, tenemos que aceptar que hay al menos *algunos* puntos de partida inmediatos, autoevidentes, no cuestionables o la expresión que prefiramos, entonces hay un punto que no puede ser completamente escéptico; un punto que no puede proponer indefinidamente la *epoché*, posponer *ad infinitum* una respuesta ni alentar una *ataraxia* de partida. Rechazar este argumento implica caer en una contradicción lógica. El escéptico no podría desdeñarla diciendo que no le importa sujetarse a la exigencia lógica de consistencia ni a ninguna exigencia lógica, pues, por aplicación del *ex falso quodlibet*, se seguiría *cualquier afirmación* del stock filosófico del escéptico. Pero esto no es lo que él quiere; él quiere *demonstrar* que no podemos acreditar nada: ni el significado, ni las bases de las prácticas, ni cuándo es verdadero que *p* o está justificada una creencia. Es decir, quiere preservar una cadena inferencial que le garantice llegar a la conclusión escéptica, no a cualquier conclusión. Si es así, el tema del carácter del trabajo filosófico se revela en interconexión con el primer tema, el de las consecuencias prácticas del escepticismo, pues, como a menudo se suele indicar, algún *telos*, *punto axial*, *afirmación* o *creencia* tienen que aceptarse como *irresistiblemente* verdaderos o correctos. Por ejemplo, si existe una finalidad en el pirronismo antiguo de lograr la *ataraxia*, entonces no puede ser que, a la vez, ésta no sea la finalidad. Muchos dirán que con esto no pruebo que el escepticismo se derrote a sí mismo. Si no ha sido derrotado en siglos, menos todavía en *cinco segundos*. Pero sí se me puede aceptar que los antiescépticos

tampoco pueden refutarse o derrotarse completamente. Si esto es así, parece que mi conclusión desemboca en una situación que los ingleses denominarían como *tie*. Una saludable dosis de rechazo al escepticismo duro podría darnos más salud mental. Esto haría que la expresión “antiescéptico”, que tiene un aire “antihomeopático”, se reemplace mejor con “no escepticismo”. Al final, *elegimos* estar del lado sano. No ser escépticos es un impulso más vital que ser escépticos.

Como quiera que sea, me encuentro en un sereno estado de falta de duda cuando digo que el libro que he comentado es excelente en su confección de estructura y contenido, en la elección de los rigurosos filósofos invitados para acometer esta empresa teórica y en el acierto al elegir un tema con una relevancia filosófica *indudable*. No podemos poner en *epoché* a la lectura de este magnífico libro ni a su, como dije al comienzo, estupenda introducción. Mi recomendación es encomiástica: ¡tenemos que leerlo!

BIBLIOGRAFÍA

- Ornelas, J. y A. Cíntora, 2013, *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, Gedisa/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona/México.
Rossi, A., 1997, *Manual del distraído*, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido el 31 de octubre de 2014; aceptado el 28 de mayo de 2015.

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).