

LA INVESTIGACIÓN ESCÉPTICA Y EL PARADIGMA DE LA CERTEZA.
APROXIMACIONES AL *DICCIONARIO HISTÓRICO Y CRÍTICO*
DE PIERRE BAYLE*

Guadalupe Reinoso
(CONICET /Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
guadareino@gmail.com

ABSTRACT

This paper discusses the canonical contemporary reading of modern skepticism. Such reading, when associated with the Cartesian «paradigm of certainty», reduces the problem to an epistemological obstacle. However, this traditional interpretation fails to analyze the reception of modern skepticism in other writers from the same era. Especially noticeable is the case of Pierre Bayle, who in his *Historical and Critical Dictionary* (1696) recovers the richness and potential benefits of the specific philosophical inquiry originally proposed by Pyrrhonism. Thus, I shall argue that it is no longer possible to speak of modern skepticism as a homogeneous movement of ideas after recognizing different perspectives on skepticism at that time.

Keywords: paradigm of certainty, Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, philosophical inquiry, Pyrrhonism.

RESUMEN

En el presente trabajo se discute la lectura canónica contemporánea del escepticismo moderno que, asociada al «paradigma de la certeza» de René Descartes (1641), reduce la problemática a un obstáculo epistemológico. Esta interpretación tradicional entra en tensión al analizar cómo se da la recepción del escepticismo en otros autores de gran influencia en la época. Se destaca el caso de Pierre Bayle quien en su *Diccionario histórico y crítico* (1696), recupera la riqueza y posibles beneficios del tipo de investigación filosófica que proponía el pirronismo. De esta forma, al reconocer otras perspectivas sobre el escepticismo vigentes en la época se comprende que no sea posible hablar del escepticismo moderno como un movimiento homogéneo de ideas.

Palabras clave: paradigma de la certeza, Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, investigación filosófica, pirronismo.

* El presente artículo es una versión corregida y modificada de la presentada en las V Jornadas de Filosofía Moderna realizadas los días 24, 25 y 26 de Mayo de 2011, en Santiago de Chile. Agradezco especialmente a Mauricio Zuluaga, Fernando Bahr y Flavia Dezzutto por la lectura atenta de las primeras versiones y sus valiosos comentarios que posibilitaron la corrección de mi trabajo.

LOS ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS sobre la historia del escepticismo se encuentran en progreso continuo. Los aportes realizados por Richard Popkin (1923-2005) contribuyeron a iniciar diferentes líneas de investigación destinadas al análisis de las fuentes históricas del escepticismo que, entre otras cuestiones, han trazado la diferenciación entre las variantes antiguas y las modernas (Popkin 1983, 1996, 2003). Pero además, esta clase de estudios ha permitido impulsar la re-evaluación sobre cómo la filosofía contemporánea entendió la forma en que se había interpretado al escepticismo en la modernidad. En esta ocasión, y desde este enfoque, nos proponemos someter a revisión cierto canon de lectura contemporáneo que establece como horizonte de comprensión del escepticismo moderno lo que denominamos el «paradigma de la certeza» (Olaso: 1999; Dewey: 1952; Rorty: 1989). Según este canon, que determina buena parte de la recepción del escepticismo en el siglo XX, es René Descartes quien en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641) inaugura una tradición interpretativa al establecer una estrecha vinculación entre escepticismo y certeza (Burnyeat: 1982; Reinoso: 2009; Stroud: 2001; Williams: 1996, 2010). De este modo, se ha entendido que en la modernidad —a partir de Descartes— el escepticismo refiere a una preocupación centrada en lo epistemológico, interpretándolo como un desafío que fija las condiciones extremas que deben cumplirse para que el conocimiento sea posible. En el esquema cartesiano el conocimiento queda debidamente justificado una vez que se ha eliminado la posibilidad del error sistemático que el escéptico habilita con sus dudas. Dado este marco se concibe a la certeza como portadora de garantía epistémica ya que la afirmación de conocimiento cierto significa que éste no puede ser falso. Así la certeza es presentada como una propiedad del conocimiento¹ (Olaso, 1999: p. 110) de forma tal que se la designa como un «objeto de teoría» ligado inseparablemente a la fundamentación, asumiendo como posible la determinación de un punto de vista epistémico correcto². Sin embargo, a partir de las

¹ La certeza dentro del esquema cartesiano tiene además otras características, entre ellas, la de ser autoevidente. Dicha descripción depende además de cierta perspectiva específica sobre la idea de mente como substancia, cierta concepción de la representación y de Dios garante (Burnyeat: 1982; Reinoso: 2009; Rorty: 1989).

² Esta interpretación de Descartes también ha sido matizada en los últimos años. Según Paganini la recepción inglesa del cartesianismo es la que consolida esta

investigaciones recientes dedicadas a la historia del escepticismo se puede vislumbrar cómo el esquema cartesiano no fue unánimemente aceptado por autores próximos.

Se destaca el caso de Pierre Bayle (1647-1706), quien a través de diversos artículos de su *Diccionario Histórico y Crítico* (primera edición, 2 vol., 1696-7) destinados a la cuestión escéptica –*Arcesilao*, *Charron*, *Crisipo*, *Zenón*, pero, principalmente, *Pirrón*– permite vislumbrar cómo la recepción y desarrollo del escepticismo en la modernidad no puede reducirse al canon interpretativo del paradigma de la certeza de cuño cartesiano³. Así, en la *observación A* del artículo *Pirrón*, Bayle distingue el escepticismo de Arcesilao –y los académicos– del de los pirrónicos, enfatizando las características con las que se lo describe en las *Hipótiposis* de Sexto Empírico: *escépticos* (examinadores), *zetéticos* (inquisidores, investigadores), *eféticos* (suspendedores) y *aporéticos* (dudantes). Esto, afirma Bayle, «muestra que ellos [los pirrónicos] suponían que era posible encontrar la verdad y no determinaban que fuera incomprendible (*acatalepsia*)» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 257), en una carta de juventud menciona además, al esce-

lectura «epistemológica» (cf. Paganini: 2003). También puede consultarse Toulmin (2001), donde se revisa la valoración de Descartes por parte de cierta historiografía canónica en detrimento del escepticismo y la «modernidad» del siglo precedente: «la ‘búsqueda de la certeza’ de los filósofos del siglo XVII no fue una mera propuesta para construir esquemas intelectuales abstractos y atemporales, soñados como objetos de puro y aséptico estudio intelectual. Antes bien, fue una reacción y una respuesta temporal a un desafío histórico concreto: el caos político, social y teológico encarnado en la Guerra de los Treinta Años. Interpretados de este modo, los proyectos de Descartes y sus sucesores no son las creaciones arbitrarias de unos individuos solitarios, encerrados en sus respectivas torres de marfil, como sugieren los textos ortodoxos de la historia de la filosofía» (Toulmin, 2001: p. 111).

- ³ La relación entre Bayle y Descartes es compleja y no está exenta de disputas interpretativas. Según las reconstrucciones biográficas la iniciación de Bayle en la filosofía cartesiana tuvo lugar alrededor de 1670 y estuvo a cargo de Louis Tronchin, profesor de teología de la Escuela calvinista en Ginebra. Tal influencia ha llevado a algunos intérpretes a sostener que el *Diccionario* se encuentra «en continuidad con el programa cartesiano» cuyo objetivo será «superar el pirronismo al que conducen la parcialidad y los errores de los testimonios y conseguir así que la historia alcance el grado de confiabilidad que han alcanzado otros saberes» (Bahr, 2003: p. xv). Cabe destacar que Bahr posteriormente modifica su posición acercando a Bayle a los llamados «libertinos eruditos» (Bahr, 2010: pp. 21-23).

ticismo pirrónico «como aquella tendencia del pensamiento humano que se caracteriza por no haber encontrado la verdad y por buscarla toda la vida»⁴. No obstante, la distinción entre académicos y pirrónicos se deshace al final de la misma *observación A* cuando afirma que: «en el fondo, uno y otro se inclinaban a la duda con igual amor, y nada habría sido más fácil que ponerlos de acuerdo» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 257). De esta forma, y como se verá en el tratamiento que recibe en otros artículos del *Diccionario*, el escepticismo para Bayle es un movimiento que contiene aspectos de ambas escuelas⁵. Desde nuestra lectura, poner el acento en la *búsqueda* de la verdad –y no en la afirmación de su establecimiento como hacen los dogmáticos– señala un aspecto positivo de la enseñanza escéptica: la investigación filosófica, en tanto *zétesis*, no es conclusiva sino que se configura como apertura. De esta manera, al enfatizar la idea de investigación abierta, Bayle no considera al escepticismo (ya sea pirrónico o académico) como un obstáculo epistemológico a superar. Antes bien, defiende el valor de dicha filosofía marcando sus beneficios potenciales. Como hilo conductor de este trabajo conjeturamos entonces que la recepción del escepticismo como una enfermedad o como un obstáculo que sólo puede ser combatido con certezas absolutas –científicas y metafísicas– no puede establecerse como canon interpretativo del escepticismo en la modernidad.

I. EL DICCIONARIO HISTÓRICO Y CRÍTICO A LA LUZ DEL LEGADO ESCÉPTICO: ALGUNAS APROXIMACIONES

No resulta tarea sencilla reconstruir la posición de Bayle sobre el escepticismo ya que su pensamiento no busca establecer un sistema cerrado de ideas. Su *Diccionario Histórico y Crítico* tampoco ofrece definiciones precisas; antes bien, presenta un modo de reflexión que por examinar innumerables y muy variadas cuestiones tiende a la

⁴ Carta a su amigo Vincent Minutoli de enero de 1673 (Pierre Bayle, *Lettres, Oeuvres diverses*, tomo IV, edición de E. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-82, pp. 536a-537b).

⁵ En adelante cuando hablemos de escepticismo en Bayle se entenderá que refiere a una posición común que comprende a los dos representantes antiguos: pirrónicos y académicos. Y debido a esta no diferenciación, en lo que sigue el término «pirronismo» debe entenderse como equivalente a «escepticismo».

dispersión⁶. Su postura no siempre es transparente y debe ser rastreada en diversos artículos que, por no ser auto-contenidos, en general, se relacionan entre sí (Bahr, 2010; Lerner, 2009). A pesar de la dificultad en el rastreo, pueden distinguirse como un aporte a la discusión los datos históricos y anecdóticos que reúne en su *Diccionario*, exhibiendo la diversidad de autores y de posturas que caen bajo la denominación «escepticismo». A diferencia de Descartes, Bayle no construye un escéptico «imaginario» al que se debe combatir; más bien muestra en la diversidad de matices su potencialidad. En el caso cartesiano, como muchos autores han sostenido, el escéptico sufre una transformación *radical* que lo diferencia de todas las variantes anteriores⁷. Descartes, en su afán por silenciar al escéptico, concibe

⁶ Esto también se ve reflejado en el formato en el que está escrito: un cuerpo principal denominado artículo, con columnas con observaciones (que muchas veces superan en extensión al cuerpo del artículo) y notas al margen.

⁷ Pueden plantearse, de manera muy general, dos posiciones sobre el contraste posible entre escepticismo antiguo y cartesiano. Para Olaso (1994), por ejemplo, los escépticos antiguos suspenderían el juicio sobre todo tipo de creencias. Para Descartes, en cambio, el escéptico sólo cuestionaría las que se consideran conocimiento. Así entendido el escepticismo antiguo es más radical que la variante moderna. La segunda posición, sostenida entre otros por M. Frede (1993 [1984]), entiende por el contrario que en el pirronismo antiguo el escéptico sí asiente, aunque de manera involuntaria, a cierto tipo de creencias, por lo que su escepticismo sería local.

Desde una óptica diferente Maia Neto (2005) afirma que en la modernidad temprana, el escepticismo surge como la discusión en torno a la *epojé* (suspensión del juicio). Lo que dicha disputa provoca no es su debilitamiento sino un creciente fortalecimiento del escepticismo haciendo que la *epojé* tome alcances sin precedentes. Su hipótesis es que la mayor influencia en Descartes no es la de los pirrónicos sino la de los académicos ya que lo que caracteriza al pirronismo no es la *epojé* sino la preocupación práctica por dar con el medio para alcanzar la *ataraxia* (serenidad de espíritu) —preocupación que, por otra parte, tampoco presenta Bayle. Esta hipótesis permite trazar una línea de continuidad que va desde los primeros académicos pasando por Cicerón, San Agustín, Descartes y que llegaría hasta Bayle. La línea de unión puede rastrearse por la presencia de la problemática de la *epojé* como así también por la acentuación de la metodología dialéctica propia de los académicos y su probabilismo. Popkin (2003), por otra parte, considera a Bayle como el gran representante del pirronismo en la modernidad, pero entiende por pirronismo aquella perspectiva que deriva en la destrucción total de la razón. Desde nuestra lectura, como esperamos quede plasmada en el cuerpo del trabajo, la

un tipo de escepticismo negativo sin precedentes que a través de la duda hiperbólica llega a cuestionar la existencia del mundo externo, una consecuencia impensada para los escépticos antiguos⁸.

originalidad de Bayle radica en que sobreviven positivamente elementos de ambas tradiciones escépticas, tanto la pirrónica como la académica, que lo alejan de la interpretación negativa y radical de Descartes.

- ⁸ Autores como Burnyeat (1982) han estudiado este punto mostrando las modificaciones que sufriría el pirronismo en manos de Descartes. El pirronismo antiguo se habría caracterizado principalmente por la problemática sobre las *esencias* (cómo son por naturaleza las cosas). Mientras que en la versión cartesiana tales ideas se modifican derivando en la cuestión sobre la *existencia* (¿existe algo que se corresponda a mis representaciones mentales?). La interpretación de Burnyeat es que Descartes propone una duda más radical que la de los antiguos ya que éstos no ponían en cuestión «el presupuesto realista de la existencia». A partir de estas reflexiones, podría trazarse una línea de continuidad entre Descartes y el pirronismo antiguo que sólo se modificaría por una cuestión de grados. Pero según Williams (2010) esto implica subestimar la originalidad de Descartes: éste no hereda un problema sino que lo transforma completamente. Para Williams el escepticismo antiguo tal como queda plasmado en las *Hipotiposis* de Sexto es característicamente «práctico» ya que está atravesado por una preocupación moral mientras en Descartes es «metodológico» por formar parte de una preocupación teórica en el marco de una investigación metafísica. Sintéticamente, se afirma que el pirronismo es un «modo de vida» mientras que el cartesianismo pone en suspenso las preocupaciones vitales.

Tanto Burnyeat (1982) como posteriormente Williams (2010), coinciden en señalar que la originalidad de Descartes no corresponde a los argumentos utilizados para poner en funcionamiento los mecanismos de la duda metódica en su primera meditación, ya que muchos de ellos corresponden a los utilizados por los escépticos antiguos, tanto los pirrónicos como los académicos, para refutar a los sentidos como fuente de conocimiento. Descartes logra diferenciarse por el alcance más general y más radical de las expresiones que utiliza. Por ejemplo, la expresión «todas las cosas que he admitido desde la infancia» posee una nota distintiva que consiste en que dicha expresión no sólo abarca las creencias sobre cómo sean las cosas *en sí* mismas, en su *propia naturaleza*, o qué sean *en verdad*, sino que pone en duda, por primera vez, el *presupuesto realista* que jamás habrían cuestionado los griegos: la existencia del mundo externo (Cf. Reinoso, 2009).

Bahr (2010b), quien también adhiere a la idea de la «invención» cartesiana, señala algunos de los elementos que muestran la génesis de creación del *nuevo* escepticismo: en primer lugar, el cambio del plano de la discusión, puesto que Descartes abandona el terreno religioso y político de sus adversarios llevando el debate escéptico a un plano exclusivamente teórico.

En contraste, Bayle presenta en su artículo *Pirrón* al menos dos de los elementos que exhiben la utilidad latente del escepticismo. Por un lado, diferencia provisoriamente a pirrónicos y académicos, pero sólo para servirse del énfasis que utilizan los primeros al insistir en que su posición no niega el acceso a la verdad, ni afirma la incomprendibilidad (*acatalepsia*) de todas las cosas, y poder así llamar la atención sobre un elemento que finalmente será común a todo escepticismo: la actitud de *mantenerse* en la investigación (*zétesis*). Es decir, desde esta perspectiva el pirronismo⁹ no es visto como una cancelación de la razón ni de la investigación filosófica; todo queda librado a un «sea investigado más ampliamente» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 255).

El segundo elemento es si acaso la suspensión del juicio (*epojé*) propia de la propuesta escéptica –tanto de académicos como de pirrónicos– hace peligrar las verdades de fe, o si, por el contrario, «puede ser útil para obligar al hombre a implorar el socorro de lo alto y someterlo a la autoridad de la fe» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 255). En la *observación B* del mismo artículo, donde se relata la conversación de dos abades, se afirma que si el pirronismo es peligroso sólo lo es para la teología, no para la física¹⁰ –la ciencia en general– ni para la política –la vida en sociedad. Esto es así en la medida en que se abandona el concepto de certeza (absoluta) como paradigma tanto para evaluar los conocimientos científicos (que son sólo probables) como para evaluar la vida social, que se rige por hábitos, costumbres, etc. (Bayle, 2010,

En segundo lugar, exagera las dudas del escéptico, describiéndolo como alguien que acepta creencias como la de tener cabeza y semejantes para fines prácticos pero niega que las mismas sean «con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas». Y en tercer lugar, se centra en dos cuestiones, la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad del alma, para las cuales considera que tiene demostraciones concluyentes y a las que juzga decisivas, en la medida en que refutados los escépticos en estos dos puntos sus otras incursiones críticas perderían virulencia (cf. Bahr, 2010b: p. 78).

⁹ Ver nota 7.

¹⁰ Según Bayle los físicos aceptan los límites de la inteligencia humana y su incapacidad para conocer las causas últimas de la naturaleza: «estoy seguro de que hay muy pocos buenos físicos en nuestro siglo que no estén convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable, y de que sus resortes no son conocidos más que por aquel que los construyó y los dirige. Así, tales filósofos son en este sentido académicos y pirrónicos» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 257-8).

Pirrón: p. 258). En este plano *fenoménico* el pirronismo no niega estos conocimientos y prácticas, sino que, más bien, muestra que no están sometidos, ni deberían estarlo, a un paradigma de certeza metafísica o absoluta. La ciencia y la vida en sociedad funcionan atravesadas por componentes psicológicos, por la educación recibida, etc. que en nada se vinculan con un ideal de certeza del tipo cartesiano (cf. Bayle 2010, *Pirrón*: p. 259). Sin embargo, en la teología subsiste un ideal de certeza y evidencia que se exhibe en la arrogante pretensión de muchos teólogos de construir una «ciencia divina», pretensión que Bayle busca poner en tensión apelando al pirronismo.

Desde nuestro enfoque, esta apelación apunta a una crítica más profunda dirigida al dogmatismo en general y al encarnado por lo teólogos en particular. Citando en el mismo artículo a La Mothe le Vayer, se afirma: «los dogmáticos [...] y su presunción de tener suficientes luces en el entendimiento para superar todo tipo de oscuridad hace que se cieguen tanto más cuanto que creen sobresalir en esas tinieblas que nuestra humanidad es incapaz de penetrar» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 264) y alaba al escepticismo y los tropos de Sexto Empírico afirmando que: «esta lógica es el esfuerzo más grande de sutileza que la inteligencia humana haya podido hacer. Pero ve al mismo tiempo que tal sutileza es incapaz de brindar satisfacción alguna». Sin embargo allí mismo reside su virtud: «conocer los defectos de la razón es una feliz disposición para la fe» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 264). El escepticismo permite una revisión crítica de la pretensión de ciertos teólogos de edificar una «ciencia» divina fundada en razones, ya que para Bayle, la *autoridad* de la fe es independiente de los argumentos y justificaciones que se puedan ofrecerse.

II. ESCEPTICISMO, TEOLOGÍA Y FE

Para examinar algunas de las ideas sugeridas por Bayle sobre los teólogos y los filósofos escépticos y sus diversas maneras de proceder es muy esclarecedora la *observación G* del artículo *Crisipo* donde distingue entre dos tipos de filósofos de la Antigüedad, los *abogados* y los *relatores* de un proceso. Los primeros, «escondían tanto como podían los aspectos débiles de su causa y los aspectos fuertes de sus adversarios». Los segundos, a saber, los escépticos «representaban fielmente y sin parcialidad alguna el lado fuerte y el lado débil de los dos partidos opuestos». La religión, —en este contexto entiéndase los teólogos— no soporta este talante; por el contrario, «quiere que se niegue o que se

afirme. No encontramos allí jueces que no sean partes al mismo tiempo» (Bayle, 2010, *Crisipo*: p. 92). El teólogo no acepta el proceder de los relatores ya que el «celo caritativo por la verdad» se lo impide. De manera muy irónica Bayle sostiene que por «caridad» los teólogos omiten una discusión. Rescata y ejemplifica las enseñanzas escépticas al hablar de sí mismo indicando que sin dogmatizar y manteniéndose dentro de los límites de la historia, un autor «puede y debe representar fielmente todo lo que las sectas más falsas han dicho de más especioso, sea para justificarse, sea para atacar la ortodoxia» (Bayle, 2010, *Segunda aclaración*: p. 410). La herencia escéptica permite revisar críticamente en un plano argumentativo las diferentes posturas religiosas.

El problema que presentan los teólogos es que en este plano argumentativo no respetan las reglas de una buena disputa: mostrar los pro y los contra de toda posición incluida la propia, pues sospechan «que al reconocer una suerte de inferioridad se exponga la religión a una derrota total o por lo menos se la debilite notablemente en su certeza, y se hagan avanzar los negocios de los enemigos del Evangelio» (Bayle, 2010, *Segunda aclaración*: p. 410). En la *Observación L* del artículo, *Maldonado* representa a los abogados con la figura de Pasquier (Bayle, 2003, *Maldonado*: p. 237), quien erróneamente acusó a Maldonado y mantuvo su posición sin aceptar su error: «siempre ocurre [...] con los obcecados: después de haber caído en graves errores, lejos de estar dispuestos a reconocerlo de buena fe o a callarse, sólo quieren seguir afirmando que tienen razón» (Bayle, 2003, *Maldonado*: p. 238-9).

A los relatores los ilustra¹¹ en la *Observación F* del artículo *Si-*

¹¹ Otro ejemplo de relatores y abogados puede encontrarse en el artículo *Charron*: «el verdadero conocimiento...». Charron es interpretado como un representante de los primeros; mientras que los teólogos que lo persiguen y acusan forman parte del segundo grupo. Para refutar a los ateos Charron reproduce primero con detalle y precisión las objeciones de éstos. Los teólogos lo acusan de desleal. Bayle se interroga: «¿se querría acaso que, acerca de misterios que sobrepasan la razón, las respuestas de un teólogo fueran tan claras como las objeciones de un filósofo? Por el hecho de que un dogma sea misterioso y muy poco comprensible para la debilidad del entendimiento humano, resulta necesariamente que nuestra razón lo combatirá [...] y que no podrá encontrar al respecto otra solución que la autoridad de Dios» (Bayle, 2010, *Charron*: p. 76). En la *observación G* de *Simónides*, cita a Charron «el verdadero conocimiento de Dios es una perfecta ignorancia» (Bayle, 2010, *Simónides*: pp. 320-22). Esto nos vuelve a remitir al primer artículo donde se reflexiona sobre la religión cristiana

mónides a través de una anécdota donde se narra que, frente a las demandas sucesivas hechas por Herón para que dé una definición de Dios, el poeta Simónides ofrece como respuesta el silencio. Herón, vuelve a interrogarlo, y Simónides finalmente responde: «lo hago así porque cuanto más examino el asunto más oscuro lo encuentro» (Bayle, 2010, *Simónides*: p. 310). No quería dar una respuesta apresurada ni mediocre ya que «descubría a cada paso un lado fuerte y un lado débil junto a impenetrables profundidades; [...] dejó de creer en la posibilidad de encontrar una verdad y abandonó el juego» (Bayle, 2010, *Simónides*: p. 311). El ejemplo de Simónides nos educa sobre un aspecto básico de nuestros modos de creer: es la fuerte persuasión la que nos impulsa a afirmar antes que a examinar. Uno de los puntos que se desprenden de esta caracterización del talante o temperamento de los teólogos y de los filósofos es la exploración de cómo surgen y se fijan las creencias. Para ello se sirve del ejemplo de Tertuliano; criticándolo, pone en tensión la tradicional vinculación entre creencias que sostenemos con firmeza y el criterio de la evidencia.

Tertuliano interpreta el silencio de Simónides como un ejemplo del talante caprichoso de los filósofos paganos ya que cualquier creyente, el más simple de los artesanos, podría contestar de manera directa y sin dudar la pregunta realizada por Herón. Sin embargo, Tertuliano se equivoca ya que

no tiene en cuenta que los filósofos del paganismo que se reconocían incapaces de satisfacer la curiosidad de los que le preguntaran qué era Dios, quedaban en silencio sólo porque no querían atenerse a las nociones populares como lo haría un ignorante. [...] Pero como querían que todos los términos de la definición requerida fuesen *evidentemente* incontestables, y como ellos mismos encontraban que se les podía impugnar todo lo que afirmaran, pedían plazo sobre plazo y no sabían finalmente qué responder (Bayle, 2010, *Simónides*: p. 294. La *itálica* me pertenece).

Bayle intenta dar cuenta de cuáles son los motivos que llevan a Tertuliano a tal confusión y a colocar a un simple artesano cristiano

como aquella que siempre se encuentra «desgarrada en tantas partes y dividida en opiniones y sectas contrarias» que no puede compararse con las disputas al interior de otras religiones; «únicamente a los cristianos les está permitido ser asesinos, pérfidos, traidores y encarnizarse unos con otros mediante toda clase de hechos inhumanos» (Bayle, 2010, *Charron*: p. 74).

por encima de los filósofos paganos. Para ello hace una interesante distinción: «el menor de los artesanos cristianos *cre*e firmemente más cosas con respecto a la naturaleza de Dios que lo que los más grandes filósofos del paganismo han podido *conocer*» (Bayle, 2010, *Simónides*: p. 297. Las itálicas me pertenecen). La introducción de dicha distinción permite exponer la génesis de la fijación de las creencias de los artesanos. Sostienen firmemente sus creencias, que no someten a revisión, ni examen porque

deben su gran habilidad sólo a la suerte de haber sido educados en una Iglesia en la que han adquirido la fe histórica en las verdades reveladas, y en algunos casos la fe justificante. Eso los convence de muchas cosas de las que no comprenden nada. Nuestros más grandes teólogos, si actuaran como Simónides, es decir, si no quisieran asegurar sobre la naturaleza de Dios más que lo que por medio de las luces de la razón les parece incontestable, evidente y a prueba de toda dificultad, demandarían incesantemente nuevos plazos a todos los Herones. Agréguese incluso que Simónides, consultando y examinando la Escritura sin la eficacia de la educación o de la gracia, no conseguiría salir de su laberinto y de su silencio (Bayle, 2010, *Simónides*: p. 297).

Luego de incorporar la diferenciación de la fijación de las creencias religiosas de lo que se considera conocimiento, finaliza con la recuperación de las ventajas para la fe de la equipolencia escéptica y posterior suspensión del juicio: «las fuerzas de la razón y del examen filosófico sólo consiguen mantenernos en equilibrio y con el temor a equivocarnos, sea que afirmemos, sea que neguemos. Hace falta que la gracia de Dios o que la educación de la infancia sean de la partida» (Bayle, 2010, *Simónides*: p. 298). De esta forma se puede sostener que la firmeza de ciertas creencias no depende de la evidencia de las mismas sino de una multiplicidad de dispositivos sociales como el hábito, la educación y las costumbres que permiten tal fijación.

III. CERTEZA Y EVIDENCIA

Por lo antes expuesto, Bayle deja entrever que la razón es un instrumento para sostener un argumento o su contrario, pero que no tiene asegurado el acceso o la aprehensión de la verdad –ni de una certeza absoluta. Sin embargo, el escepticismo contiene un beneficio, y es que expone la característica *omitida* de la razón: que posee límites. Añade

además que cuando la razón pretende acceder a lo absoluto se vuelve más destructiva que constructiva. En la *observación G* del artículo *Acosta* ejemplifica esta perspectiva sosteniendo que:

se puede comparar la filosofía a esos polvos tan corrosivos que, después de haber consumido las carnes babosas de una úlcera, carcomerán la carne viva y cariarán los huesos y los horadarán hasta la médula. La filosofía refuta al principio errores, pero, si no se la detiene allí, ataca las verdades, y, cuando se la deja hacer su fantasía, va tan lejos que ya no sabe dónde está ni encuentra ya lugar en el que asentarse (Bayle, 2010, *Acosta*: pp. 47-48).

No obstante, hay una utilidad resultante en la comprensión de los poderes negativos de ciertos usos extremos de la razón y es que «no hay nadie que sirviéndose de su razón no tenga necesidad de la asistencia divina, puesto que sin esta asistencia la razón se vuelve una guía desorientada» (Bayle, 2010, *Acosta*: p. 47).

Ahora bien, en el artículo *Pirrón* Bayle advierte que la teología sí debe sentirse amenazada por el pirronismo pues ella pretende apoyarse en certezas absolutas. Frente a los misterios de fe como el de la Trinidad, o el de la Transubstanciación y otros que examina en la *observación B*, el arsenal de argumentos y contraargumentos escépticos se potencia puesto que lo que en primera instancia es evidente puede luego resultar ser falso, ya que «resulta evidente que las cosas que no son diferentes a una tercera no son diferentes entre sí; ésta es la base de todos nuestros razonamientos, sobre ella fundamos todos nuestros silogismos, y, sin embargo, la revelación del misterio de la Trinidad nos asegura que tal axioma es falso» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 260). En este contexto de discusión sobre los misterios de fe, el pirronismo encuentra en los dogmas cristianos varios argumentos que lo hacen más temible que nunca.

Lo que el nuevo y fortalecido escepticismo fisura es el ideal del paradigma de la certeza que vincula estrechamente verdad con evidencia. Según Popkin (2003) Bayle lleva a un extremo radical al escepticismo pues no sólo niega que los sentidos sean fiables sino que niega también la confianza en la razón y en el *criterium veritatis*: «si hubiera un indicio por medio del cual pudiéramos conocer con certeza la verdad, ese indicio sería la evidencia; ahora bien, la evidencia no es tal indicio dado que concuerda con falsedades» (Bayle, 2010, *Pirrón*: p. 260-62). De esta manera la noción de evidencia deja de ser segura «puesto que

hay proposiciones que son a la vez evidentes y falsas. Este escepticismo –o pirronismo extremo– estaba encaminado a destruir la confianza en la razón» (Ferrater Mora, 1999, *Bayle*: p. 328).

Pero a diferencia de Popkin, consideramos que lo que Bayle intenta señalar con la crítica al criterio de verdad, y consecuentemente a las nociones de certeza y evidencia, es un aspecto positivo del escepticismo, ya que aunque los teólogos no puedan mantener una discusión en un plano argumentativo racional, los pirrónicos no hacen mella en un componente básico y fundamental de la experiencia religiosa: la gracia. Sólo al mostrarles la debilidad de la razón se los inducirá «a recurrir a una guía mejor, que es la fe» (Bayle, 2010, *Pirron*: p. 263). De esta manera el pirronismo debe ser entendido como un benefactor porque de todas las escuelas filosóficas es la única que logra mostrar la vanidad propia de la razón (Bayle, 2010, *Tercera Aclaración*: p. 451). Lo que parece seguirse de estas afirmaciones es la distinción entre dos ámbitos opuestos y paralelos: la razón por un lado y la fe por otro¹².

Lo que caracteriza esencialmente a la fe es su capacidad de ligarnos «por medio de una fuerte persuasión a las verdades reveladas, y en vincularnos a ellas teniendo como único motivo la autoridad de Dios» (Bayle, 2010, *Tercera Aclaración*: p. 458). En cuestiones de fe no hay demostraciones, no hay argumentaciones ni justificaciones posibles, por lo tanto parece no haber ninguna noción de evidencia en juego. No obstante, debemos tener presente que en el pensamiento de Bayle el concepto «evidencia» exhibe una semántica diversa y muy intrincada que circula por distintos artículos del diccionario. En la *observación L* del artículo *Maldonado*, recupera algunos de estos sentidos posibles:

Es preciso saber que no todas las proposiciones que se denominan principios son igualmente evidentes. Hay algunas que no se prueban por ser tan claras o más claras que todos los medios que

¹² Autores como Lennon (2002) han interpretado cierta sintonía entre esta afirmación y la distinción entre filosofía –que inevitablemente lleva al escepticismo y a la que hay que renunciar– y los instintos naturales –donde la compulsión a creer nos «salva» del fatal escepticismo– presente en el pensamiento de Hume. Lennon, denomina a esta separación de esferas en Bayle como «pirronismo humeano», donde la gracia funcionaría como un instinto «supernatural». Para Lennon el problema del escepticismo en Bayle puede abordarse desde una tríada: el pirronismo humeano, el escepticismo religioso, y el escepticismo académico (cf. Lennon, 2002, p. 258-59).

podrían utilizarse para probarlas. Así ocurre, por ejemplo, con las siguientes proposiciones: *el todo es más grande que sus partes; si de dos cantidades iguales se quitan partes iguales los restos serán iguales; dos y dos son cuatro*. Tales axiomas no solamente son muy claros en las ideas de nuestra mente, tienen también la ventaja de caer bajo los sentidos. Las experiencias cotidianas las confirman, y la prueba es en consecuencia inútil. No sucede lo mismo con las proposiciones que no caen bajo los sentidos o que pueden ser combatidas por otras máximas; ellas tienen necesidad de ser discutidas y probadas. Es preciso ponerlas a cubierto de las objeciones. No se puede negar que la tesis *Dios existe* pertenece a este último grupo: jamás cae directamente bajo los sentidos, ha sido negada en todas las épocas por gente de estudio y que hacían profesión de razonar, y veremos más adelante que también es negada hoy en día por sectas florecientes (Bayle, 2003, *Maldonado*, pp. 239-40)

De aquí se desprende que la evidencia admite grados. El grado más elevado, donde evidencia y certeza coinciden, se da cuando la compulsión de un sujeto a creer en algo (certeza psicológica), está acompañada por el testimonio de los sentidos. En otras palabras, cuando lo que creemos de manera clara y distinta se asemeja a los hechos¹³. Un grado menos perfecto se presenta cuando la certeza psicológica no coincide con los datos de los sentidos. Este tipo menor de evidencia admite la posibilidad de ser objetada. Las consecuencias que se siguen en el contexto de discusión teológica es que la certeza en ese tipo de creencias no está acompañada por el testimonio de los sentidos.

En la *Segunda aclaración*¹⁴, Bayle sintetiza las divergencias entre la fe de un cristiano y la ciencia de un filósofo, en la que la primera «produce una completa certidumbre, pero su objeto aparece siempre no evidente; la ciencia, por el contrario, produce conjuntamente la evidencia del objeto y la plena certidumbre de la persuasión» (Bayle, 2010, *Segunda aclaración*: pp. 414-15). Las verdades de fe, los misterios, no son aceptados porque se cuente con evidencia a su favor

¹³ Es importante recordar aquí que cuando Bayle se refiere a la coincidencia con los hechos no implica un compromiso con una teoría de la verdad como correspondencia. El contexto donde se plantea la discusión de la evidencia es en el plano de las «apariencias», de lo fenoménico, por lo que no se postula un acceso a una realidad *metafísica*, o absoluta.

¹⁴ «De qué manera es preciso considerar lo que he dicho en relación con las objeciones de los maniqueos».

sino por una *confianza* en la autoridad, en las Escrituras, en las enseñanzas recibidas, en las prácticas religiosas, etc. Como señala Bahr (2000): «se aceptan [...] por una actitud de *confianza* hacia la fuente de donde provienen, confianza que suele ser capaz de superar las dificultades en contra que se le señalan. El argumento de Bayle es que los teólogos tienden –interesadamente– a ocultar esta diferencia, y a comportarse como si las convicciones religiosas pudieran traducirse fácilmente en conocimientos» –entendiendo en este contexto que la afirmación de conocimiento significa afirmar contar con evidencia empírica a favor (cf. Bahr, 2000: p. 85). Lo que distingue a los misterios es que no son objetos de ciencia sino de fe. Dado este trasfondo de disputa se explica la afirmación de Bayle en la que sostiene que «la fe más valiosa es aquella que por el testimonio divino abraza las verdades más opuestas a la razón» (Bayle, 2010, *Tercera Aclaración*: p. 459). En este sentido el escepticismo no es un obstáculo para la fe; por el contrario, resulta provechoso porque pone al descubierto estos dos ámbitos donde los modos de certeza y evidencia están reglados y funcionan de manera diversa. La dificultad la exhiben aquellos que confunden exigencias que pertenecen a esferas diferentes.

IV. LA INVESTIGACIÓN (ZÉTESIS) COMO ACTITUD FILOSÓFICA EN EL *DICCIONARIO*

Si algo caracteriza el temperamento y la actitud de Bayle es que no clausura dogmáticamente ninguna cuestión. En varios artículos del *Diccionario* reflexiona sobre cómo debería ser leído; en el artículo *Charron*, por tomar sólo un ejemplo, transcribe las advertencias que éste hizo a sus lectores: «un libro que no ha sido hecho según el gusto general o según los prejuicios de la multitud, es decir, un libro en el cual el autor expone sin dogmatizar y sin buscar sectarios los pensamientos que se le ocurren» (Bayle, 2010, *Charron*: p.68). Esta actitud se percibe también en los modos de escritura, las formas de presentar los problemas, la idea de un *Diccionario* abierto a la colaboración de otros eruditos, y en sus constantes recomendaciones a los lectores. Desde nuestra óptica, el interés que suscita una figura como la de Bayle en el marco de la discusión sobre el escepticismo, se debe a que no reduce la cuestión a un problema o desafío epistemológico sino que plasma la complejidad y riqueza de una discusión histórica entre orientaciones escépticas diversas.

De ahí que una posible clave de lectura del *Diccionario* sea el juego de tensiones que puede establecerse entre los adjetivos *histórico* y *crítico*: se busca depurar críticamente a la historia de sus «impurezas», de sus errores. De esta forma, el método que se exhibe es como el de la criba, que limpia el trigo separándolo de la tierra, el polvo y demás suciedades. Grafton (1998)¹⁵, remarca este juego entre lo histórico y lo crítico denominándolo «doble narración». Ello se ve reflejado en el modo de escritura del *Diccionario*: el cuerpo del artículo es historiográfico y las observaciones dan cuenta del proceso realizado para llegar a los resultados plasmados. Esto ha permitido a muchos autores interpretar el proyecto de Bayle como el intento de trasladar al plano de la historia lo que Descartes intentó en el plano de la metafísica. Si bien Bayle adhiere al legado cartesiano de combatir la escolástica y la superstición, no comparte la desestimación que Descartes y sus discípulos asumieron frente a ciertos saberes como las humanidades y en particular la historia. Su propósito fue realzar la historia a un saber más elevado que las matemáticas. Para comprender esta idea es conveniente recuperar la crítica a la noción de evidencia desarrollada más arriba donde expusimos que para Bayle el grado de evidencia más elevado se alcanza cuando la certeza psicológica coincide con los datos de los sentidos. Desde este enfoque, los objetos de conocimiento de la historia son metafísicamente más ciertos que los objetos del conocimiento matemático, ya que la matemática no podría alcanzar este tipo de evidencia puesto que su objeto de conocimiento «no podría existir fuera de la imaginación»¹⁶.

De tal forma se propuso utilizar el método cartesiano aplicado a la historia para liberarnos de los prejuicios y examinar los problemas con independencia de lo que otros han dicho¹⁷. En la *observación L* del artículo *Maldonado* menciona el método de indagación de Descartes en el que:

¹⁵ Citado en Bahr, 2003: XVIII.

¹⁶ No obstante cabe aclarar siguiendo a Bahr que «[...] las verdades históricas, 'pueden ser llevadas a un grado de certeza más indudable que el grado de certeza al que pueden ser llevadas las verdades geométricas' siempre, claro, que se respete el género de certeza propio de cada saber y que no se introduzcan distinciones tramposas para exigir, más allá del acuerdo intersubjetivo, una demostración absoluta de la realidad de los hechos» (Bahr, 2003: p. xvi).

¹⁷ Quien desee profundizar en esta discusión y conocer los diferentes intérpretes que se han dedicado a explorar este vínculo pueden consultar la introducción de Bahr (2010: p. 18) donde se ofrece una bibliografía detallada.

no habrá que permitir que nuestras opiniones preconcebidas otorguen peso a los argumentos que las favorecen o debiliten las razones contrarias. Habrá que examinar todo, como si fuéramos una tabla rasa. No es imprescindible dudar realmente, y todavía menos afirmar que todo lo que creíamos es falso: alcanza con tener una especie de inacción, es decir, no aceptar que nuestra persuasión nos dirija en el juicio que vamos a hacer (Bayle, 2003, Maldonado: p. 240).

No obstante, el propósito de Bayle no es dar con la «Verdad», sino, más bien, aplicar una serie de reglas que permitan mostrar los errores cometidos por otros historiadores en un plano fenoménico porque uno de los beneficios que el tipo de saber que la historia entraña, incluso con errores e incertidumbres, y que la matemática jamás podría brindar, es de orden moral: nos auxilia y ayuda «a corregir nuestra malvada inclinación a hacer juicios temerarios, dice Bayle, nos obliga a ser más circunspectos al hablar de nuestro prójimo y, sobre todo, nos enseña a mortificar el orgullo y la vanidad exhibiéndonos las falsedades que, a montones, llenan los libros» (Bahr, 2003: p. xvi).

Con este propósito en mente, Bayle explicita la distinción entre dos tipos de errores: los de hecho (biográficos, históricos) y los de derecho (filosóficos). Según las palabras que el propio Bayle escribe en su *Prefacio* a la primera edición del *Diccionario* (1696), cada artículo y sus respectivas observaciones ofrecen una «mezcla de pruebas y de discusiones donde incluyo la censura de muchos errores e incluso algunas veces una serie de reflexiones filosóficas» (Bahr, 2003: p. xvii). Él intenta ocuparse de ambos tipos de errores, pero sabiendo que fundamentalmente sobre los primeros puede disipar ciertas incertidumbres. Sobre los segundos, sólo espera enriquecer el campo de la disputa y la polémica.

Teniendo en cuenta dicha distinción podemos considerar la siguiente afirmación del *Prefacio*:

de las dos leyes inviolables de la Historia... he observado religiosamente la que ordena no decir nada falso. Mas en lo que toca a la otra, que ordena decir cuanto es verdadero, no podría jactarme de haberla conseguido siempre. La considero a veces contraria no sólo a la Prudencia, mas también a la razón (Ferra-ter Mora, 1999, Bayle: p. 328).

Esta depuración crítica de la historia se propone examinar a fondo los errores con un doble propósito: primero y a través de la recupe-

ración de fuentes diversas corregir los errores de hecho; y segundo, generar polémica sobre los de derecho pero sin llegar a la postulación de posiciones definitivas¹⁸.

Según Lerner, Bayle propone modos de escritura y de lectura que exponen cierta metodología donde no hay «hechos verdaderos» sino históricos, es decir, una metodología que se ocupa de las existencias aparentes¹⁹ (cf. Lerner, 2009: pp. 66-77). No obstante, se puede observar en Bayle un requerimiento *científico* que exige a los historiadores distinguir, dentro del contexto de ciencia fenoménica en la que trabajan, la interpretación fiel de lo que los documentos manifiestan, reprimiendo en honor a la verdad lo que deseos o intereses aconsejan ver (cf. Bahr, 2003: p. xix). De esta forma, la recomendación metodológica parece no alcanzar para interpretar el *Diccionario*

¹⁸ «La tarea [del *Diccionario*] –de la que Bayle pretende ser sólo su primer arquitecto y a cuya ejecución invita a otros estudiosos de mayor fortaleza física y mejores bibliotecas– radicaría, pues, en una compilación minuciosa de las faltas que se hayan colado [en otros libros de historia]» (Bahr, 2010: p. 17). Bayle cultiva un estilo donde no se propone tesis directas, provoca al lector para que saque sus propias conclusiones, que elabore el argumento promoviendo la idea de un diccionario que se está construyendo. Utiliza una batería de recursos como el humor, la ironía, la repetición y una variedad de ejemplos que a veces parecen insignificantes o fuera de contexto y que reflejan un modo no conclusivo de escritura. Se abstiene de declarar buscando más bien la persuasión, el entretenimiento, la divulgación (cf. Lerner, 2009).

¹⁹ Sexto Empírico, *Hipótiposis*: «sobre nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los *historiadores* [“historikós”: relatores/cronistas]: según lo que nos resulta *evidente* [“phainomenon”: salir a la luz, lo que se aparece] en el momento actual», Libro I, 4. Agradezco a Tristán Fita las sugerencias de traducción –y la fructífera discusión– de los términos griegos que destacamos en *italicas*. Lo que la cita sugiere es que el pirronismo debe entenderse como una orientación filosófica que hace un tratamiento de las cuestiones en un sentido no definitivo –de ahí también que se proponga como una *orientación* filosófica y no como un sistema o doctrina. El término «historikós» da la idea de recuento de observaciones, al modo de los médicos empiristas que no partían de explicaciones causales o de principios explicativos en el tratamiento de sus pacientes. En relación al término «phainomenon», la palabra «evidente» resulta inexacta ya que porta un matiz epistémico que es explícitamente evitado por los pirrónicos, se refiere más bien a la *inevitabilidad de lo que se aparece*. Así entendidos, los términos griegos señalados resultan significativos a la hora de cotejar las ideas de Bayle sobre historia, crítica, lectura y escritura.

como una obra que se inscribe en el marco del programa científico cartesiano y su paradigma de la certeza. La distancia entre estos autores parece aumentar si atendemos a la valoración que cada uno otorga al escepticismo.

En Bayle se distingue el aporte que el escepticismo, tanto pirrónico como académico, realiza a la discusión filosófica del problema de las creencias, en especial a la problemática de las creencias religiosas y el tipo de vínculo posible entre fe y razón. Lo que permite esta mixtura de elementos es una mirada no negativa acerca del escepticismo ya que a diferencia de Descartes, en Bayle conviven explícitamente elementos de las dos principales orientaciones escépticas. Por el contrario, el paradigma de la certeza de cuño cartesiano conlleva una clausura de la riqueza de estas tradiciones al tratar, y reducir, el escepticismo a un obstáculo epistemológico. Desde nuestro enfoque, se percibe como trasfondo de la actitud de Bayle parte del legado escéptico: la investigación filosófica abierta²⁰.

Pero probablemente sean las nociones de evidencia y certeza las que muestran lo lejos que se encuentra de Descartes. En Bayle la evidencia siempre debe ser entendida en clave escéptica, esto es, en clave fenoménica. Es un concepto que implica certeza *objetiva*, pero en el sentido en que pertenece al ámbito público reglado por el lenguaje y los hechos compartidos intersubjetivamente, único ámbito en el que los argumentos pueden disputarse. El tipo de certeza que entrañan las creencias religiosas al estar desvinculada del concepto de evidencia, corresponde al de una certeza privada, no objetiva, cercana a un sentimiento íntimo, un don de fe, una apuesta, y que, por eso mismo, no puede ser puesta en cuestión, ni requiere de justificación racional.

De esta forma esperamos haber brindado los elementos para ampliar la interpretación sobre el escepticismo en la modernidad entendiendo que la investigación filosófica que postulan los escépticos no debe juzgarse bajo la luz de la preocupación por el establecimiento de certezas absolutas. En la medida en que se reconocen otras perspectivas sobre el escepticismo vigentes en la época se vislumbra que no es posible hablar del escepticismo moderno como un movimiento

²⁰ Aquí también nos diferenciamos de la ya citada interpretación de Popkin pues no consideramos que el pirronismo suponga la destrucción de la razón, sino que más bien, en el marco de una investigación filosófica abierta la razón reconoce sus propios límites.

homogéneo de ideas. Con gran originalidad, Pierre Bayle expone la variedad de posturas frente al legado escéptico.

BIBLIOGRAFÍA

- Bahr, F., (2000) «Pierre Bayle: contra los teólogos», Cuadernos salmantinos de filosofía, ISSN 0210-4857, N° 27, pp. 75-94.
- , (2003) «Introducción» en *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle (Primera antología)*, pp. I-LXIV. Buenos Aires: UBA.
- , (2010) «Introducción» en *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle. Selección*, pp. 7-33, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- , (2010b) «Los escépticos modernos y la génesis del *cogito* cartesiano», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVI N° 1 pp. 59-85.
- Bett, R., (2010) *The Cambridge companion to ancient scepticism*, Cambridge: United Kingdom at the University Press.
- Bayle, P. (2003) *Diccionario Histórico y Crítico de Pierre Bayle*, utilizaremos dos ediciones castellanas del Diccionario una de 2003 publicada por UBA, Buenos Aires y la siguiente de 2010, por El cuenco de plata, Buenos Aires. En ambas la selección, traducción, prólogo, notas y diccionario del editor han estado a cargo de Fernando Bahr. Serán indicadas entre paréntesis como sigue: Bayle, el año de edición, el nombre del artículo seguido del número de página.
- Burnyeat, M., (1982): «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed», *The Philosophical Review*, Cornell University, pp. 3-40.
- Dewey, J., (1952) *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, México: Fondo de Cultura Económico.
- Ferrater Mora, J., (1999), *Diccionario de Filosofía*, tomo I, pp. 1-957. Barcelona: Ariel Filosofía.
- Frede, M., (1993 [1984]) «Los dos tipos de asentimiento escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento», *Anales del seminario de Metafísica*, No 297, pp. 247-271, Madrid: Editorial complutense.
- Grafton, A. (1998) *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Maia Neto, R. (2005) «Ceticismo e crença no século xvii», *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 9-36.

- Lennon, T. M., (2002) «What kind of skeptic was Bayle?», en *Midwest Studies of philosophy*, XXVI, pp. 258-279.
- Lerner, R. (2009) *Playing the Fool. Subversive Laughter in Troubled Times*, Chicago and London: The University of Chicago press.
- Olaso, E. De, (1994): «El escepticismo en la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna» en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Compilado por E. DE O., pp. 133-161, Madrid: Trotta.
- , (1999) «Certeza y Escepticismo», en *El conocimiento*, Madrid: Trotta.
- Paganini, G. (2003) *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, pp. Xii-xiii, Netherlands: Kluwer Academic Publishers
- , (2008) *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris: Vrin.
- Popkin, R., (1983) *La Historia del Escepticismo de Erasmo a Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económico.
- , (1996) *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer
- , (2003) *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press.
- Reinoso, G., (2009) «Conocimiento, certeza y sentido común. Enfoques filosóficos frente al desafío escéptico: Descartes, Moore, Wittgenstein», en *Síntesis*, isbn: 1851-8060, pp. 95-107, Córdoba: FFyH.
- Rorty, R., (1989) *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- Stroud, B., (2001) *El escepticismo filosófico y su significación*, México: Fondo de Cultura Económico.
- Toulmin, S., (2001) *Cosmópolis, el trasfondo de la Modernidad*, Barcelona: Península.
- Williams, M., (1996) *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, New Jersey: Princeton University.
- , (2010) «Descartes' transformation of the sceptical tradition» en Bett, R., *The Cambridge companion to ancient scepticism*, pp. 288-313, Cambridge: United Kingdom at the University Press.