



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El pirronismo de Hume

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A

Rubén Osvaldo Moreno Pérez

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Mario Edmundo Chávez Tortolero



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi familia, por otorgarme en todo momento el ambiente más agradable y fértil para mi desarrollo. A mi padre, Fidel, de quien desde muy chico aprendí a ver más allá de las apariencias y los grandes valores de la firmeza y la rectitud. A mi madre, Olivia, que me ha dado la armonía y la sensibilidad más grandes, que son mi mayor fuente de dicha. A mi hermana, Jovanina, por transmitirme siempre el cuidado, la comprensión y el apoyo que conservaremos siempre. A mi sobrina Astrid por ser tan sincera y despertar siempre el mejor ambiente. A mi sobrina Regina por esa ternura y ganas de hacerme reír que me ha regalado.

A mis íntimos amigos, queridos Elisa, Jhoana y Carlos, que me han acompañado tan de cerca en este proceso. Sin ustedes no sería quien soy ni me sentiría ser yo. Me han hecho pensar, me han regalado observaciones y consejos proféticos, me han brindado una correspondencia infinita y me han legado un amistad de verdaderas dimensiones cónicas.

A mi asesor, el Dr. Mario Edmundo Chávez Tortolero, porque su asesoría y apoyo me condujeron e impulsaron a obtener la claridad y la profundidad aquí alcanzadas. Mario, te agradezco profundamente las oportunidades y la comprensión tan grandes que me has brindado. Has sido, con mucho, el profesor más influyente y estimulante, y sin duda el más decisivo para mi formación. Siempre encontré reflexiones interesantes y el tono más agradable en tus cátedras.

Al estimable jurado que ha formado parte de este proyecto, cuyas observaciones y sugerencias me ayudaron a expresar y a pensar cada vez mejor, integrado por la Dra. Laura Benítez Grobet, el Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda, el Dr. Carlos Oliva Mendoza y el Dr. Roberto Rafael Arteaga Mackiney.

A todos los que han contribuido en mis estudios, en especial mi profesor de preparatoria, el Maestro Jesús Zúñiga García, cuyos comentarios a mi primer ensayo filosófico marcaron e impulsaron mi camino en la escritura.

Para los pirrónicos

Índice

Introducción.....	6
1. El pirronismo.....	8
1.1 Historia y lineamientos pirrónicos.....	8
1.2 El criterio de lo verdadero.....	13
1.2.1 El hombre.....	13
1.2.2 La sensación y el pensamiento.....	17
1.2.3 La representación.....	18
1.3 La existencia de lo verdadero.....	22
1.3.1 Crítica general contra la existencia de lo verdadero.....	22
1.3.2 Crítica particular contra la existencia de lo verdadero.....	24
1.3.3 Crítica contra el signo.....	27
1.3.4 Crítica general contra la demostración.....	31
1.3.5 Crítica particular contra la demostración.....	35
1.4 El pirronismo hasta Hume.....	37
2. El sistema del entendimiento humeano.....	47
2.1 La teoría de las ideas.....	47
2.2 Las ideas de espacio y tiempo.....	52
2.3 Del conocimiento y la probabilidad.....	59
2.4 La construcción de sistemas filosóficos.....	65

3. El pirronismo de Hume	75
3.1 Bases para discutir el pirronismo de Hume.....	75
3.2 Respuestas a los comentaristas.....	79
3.2.1 Ezequiel de Olaso.....	79
3.2.2 Peter Fosl.....	80
3.2.3 Don Garret.....	81
3.2.4 Richard Popkin.....	81
3.2.5 Norman Kemp Smith.....	82
3.2.6 Barry Stroud.....	84
3.2.7 Donald Baxter.....	84
3.2.8 David Fate Norton.....	85
3.2.9 Robert Fogelin.....	85
3.2.10 James Noxon.....	86
3.2.11 John Passmore.....	88
3.3 El pirronismo de Hume.....	89
3.4 Crítica del sistema del entendimiento.....	91
Conclusiones	99
Anexo	101
Bibliografía	102

Introducción

En esta tesis defenderé una nueva interpretación del sistema del entendimiento humeano descubriéndolo una construcción plenamente pirrónica, voy a confrontar a los comentaristas mejor acreditados del escepticismo humeano y realizaré una crítica de dicho sistema.

Con diversos matices, David Hume ha sido interpretado como escéptico académico, como híbrido entre académico y pirrónico o como naturalista. Nunca se le ha interpretado como pirrónico sin más, voy a delatar los errores que al respecto se han cometido y mi objetivo es clarificar y enriquecer su filosofía.

No es de lamentarse que el pirronismo sea casi siempre una corriente filosófica relegada y malinterpretada, siendo, por el contrario, una de las producciones más potentes y simples del espíritu humano: cada que hace su aparición, sus incisivos desafíos a la vanidad dogmática dejan tras de sí una estela, aunque silenciosa, inapagable. Esta tesis abonará a la mayor comprensión y difusión del escepticismo clásico (que no parece haber sido vencido hasta hoy), incluyendo el hecho de que Hume pasará a formar parte de sus filas.

Once comentaristas serán aquí tratados, siendo el principal de ellos Ezequiel de Olaso, la figura de mayor autoridad y actualidad que sostuvo a finales del siglo pasado que Hume no tenía la más remota relación con el pirronismo. Este punto es de destacarse, así como la razón de la argumentación crítica que presentaré: si Hume es pirrónico, su sistema debe ser capaz de autodestruirse por completo, lo que, aunque fue admitido por Hume, no ha sido emprendido.

En las cientos y cientos de páginas que han sido gastadas por varios intérpretes apenas y puede encontrarse una crítica valiosa que raye la superficie del sistema del entendimiento humeano. Ya no es momento de seguir tanta palabrería inútil y tanta verborrea. Por eso el modo en que pretendo mostrar la ruina humeana constituirá un amable guiño a la manera en que los antiguos cínicos arrojaron un gallo desplumado a la escuela de Platón, por haber definido éste al hombre como bípedo sin plumas, exclamando: ¡he ahí el hombre de Platón!

Salvo por los encabezados introductorios, esta tesis bien podría ser leída incluso al revés comenzando por el último párrafo, el estilo sugiere que las ideas se transmiten mejor girando en círculos alrededor de ellas. No debe esperarse un estilo repetitivo. Esta investigación está dividida en tres capítulos, el primero dedicado al pirronismo, el segundo al sistema del entendimiento humeano y el tercero a mi propuesta. Los dos primeros capítulos presentarán de forma contundente las referidas doctrinas, dirigiéndose especialmente a los lectores no especializados. En cada caso haré observar las decisiones metodológicas pertinentes.

Incorporo al final de este trabajo un anexo con principios escépticos que ilustrarán de nueva cuenta la constructividad pirrónica. No sobra señalar que, por tocar algunas de las convicciones más inamovibles, esta tesis podría ser de interés para varios lectores.

Advertiré lo siguiente. Mi foco de atención es estrictamente epistemológico y centrado exclusivamente al sistema del entendimiento de Hume. Los textos centrales de esta investigación son el libro I del *Tratado de la naturaleza humana, Investigación sobre el entendimiento humano*, los libros I y II de *Contra los dogmáticos y Esbozos pirrónicos*, referidos como *TNH* (siguiendo la paginación de Selby-Bigge), *IEH* (indicando capítulo y párrafo), *CD* y *EP* (señalando libro y sección), respectivamente.

1. El pirronismo

El objeto de este capítulo es trazar las pautas para lo que ha de ser pirrónico y la línea histórica que va de Sexto Empírico a David Hume, lo cual será retomado en el tercer capítulo a fin de calibrar con precisión el escepticismo humeano. Las notas escépticas serán presentadas primero en forma genérica (sección 1.1) y luego a través de sus argumentos (secciones 1.2 y 1.3).

1.1 Historia y lineamientos pirrónicos

Pirrón (365 a.C. - 275 a.C.) fue, sin proponérselo y sin escribir nada, el fundador de la orientación de pensamiento que recomienda la serenidad de espíritu alcanzada a través de la suspensión del juicio: no afirmando ni negando nada. El pirronismo nació desdeñando el ofuscamiento teórico y dialéctico de la filosofía,¹ y su única modificación en la antigüedad fue la añadidura explícita de la dialéctica necesaria para derribar al dogmatismo.²

¹ Así se nos dibuja el temple de Pirrón por lo antiguos, de acuerdo con Brochard (2005: 81 y ss.): Timón lo presenta como un hombre que evita las discusiones y escapa a toda sutileza de los sofistas; esta misma peculiaridad se encuentra en sus seguidores inmediatos; Epicuro, tan poco preocupado por la lógica, admiraba a Pirrón; y Cicerón refiere a Pirrón como un moralista muy severo e indiferente. Existe, sin embargo, la interpretación que sitúa a Pirrón en la teoría de los átomos de Demócrito, que puede leerse en Chiesara (2007: 21-24).

² Y ciertamente, “No hay quizás en la historia otro ejemplo de una doctrina que se haya desarrollado con una continuidad semejante y haya permanecido tan fiel a sí misma. En cada etapa se le agrega algo, pero sin perder nada de lo que los antiguos han conseguido” (Brochard 2005: 359).

Antes que filósofo, Pirrón fue un pintor de temperamento sensible. Se cuentan muchas anécdotas de su indiferencia³ hasta rayar en lo cómico, como que si no era detenido continuaba caminando hasta caer de un precipicio (Laercio 2003: 322 y ss.). Sin embargo, Pirrón vivió 80 años, lo que obliga a leer dichas anécdotas como parodias contra una propuesta sencillamente insólita.⁴

Pese a las similitudes, no hubo antes quien hiciera de la duda una forma de vida, por lo que “[...] la filosofía de Pirrón no deriva verdaderamente de ninguna filosofía anterior: es una doctrina original [...]” (Brochard 2005: 65). El contexto de Pirrón fueron sus viajes a Asia donde experimentó costumbres dispares, su conocimiento de las doctrinas filosóficas, contradictorias entre sí, y el ejemplo de los gimnosofistas hindúes, poseedores de un gran autodominio.

El pirronismo terminó junto con Timón de Fliunte en el 230 a.C. y reapareció con Ptolomeo de Cirene en torno al año 100 a.C.⁵ Los escépticos se sucedieron entonces sin interrupción hasta poco después de Sexto Empírico, sin embargo, de la mayor parte de ellos sólo se conocen sus nombres.⁶ Casi nada se sabe acerca de la vida de Sexto. Nació en Apolonia, radicó en Atenas y Alejandría y probablemente vivió a finales del siglo II y principios del III d.C. Su obra, que sistematiza los

³ El término que parece haberle sido familiar a Pirrón es el de *adiaphoria* (indiferencia completa) (Brochard 2005: 73), mientras que para el resto de los escépticos es el de *ataraxia* (serenidad de espíritu). La formulación de la *epojé* (suspensión del juicio) es del cuño completo de Pirrón (Brochard 2005: 70).

⁴ Según Chiesara (2007: 89), también se trataría de ejemplificaciones exageradas por parte de los primeros pirrónicos de su ideal práctico.

⁵ Cronológicamente, entre estos dos eventos se encuentra la Academia nueva, que se considera dentro de la historia del escepticismo por compartir con él la suspensión del juicio. En la Academia nueva se declaró que había que buscarse la verdad de nuevo, sopesando, a la manera socrática, el pro y el contra en cada cuestión. Sus principales representantes fueron Arcesilao, Carnéades y Filón, quienes no tenían relación alguna con el pirronismo: aunque Arcesilao conoció a Pirrón, no se consideraba a sí mismo un pirrónico, además de que la suspensión del juicio fue atribuida a él por Cicerón y no a Pirrón, de modo que llegó a ésta por otro camino, de acuerdo con Brochard (2005: 119). Arcesilao (315 a.C. - 240 a.C.) negó que el sabio pudiera tener opiniones y creyó que, como no existe certeza en el conocimiento, debía suspenderse el juicio. En lugar de la certeza colocó como criterio práctico la verosimilitud y la explicación razonable o coherente. Carnéades (219 a.C. - 129 a.C.) concedió que el sabio pudiera tener opiniones y ser falible, y en lugar de la certeza, que también eliminó, puso en su lugar la probabilidad, evitando el salto a la verosimilitud de Arcesilao. Filón de Larisa (148 a.C. - 85 a.C.) también fue un probabilista, dedicándose a resolver las dificultades planteadas a Carnéades por los estoicos.

⁶ Victor Brochard ve en este neopirronismo dos periodos, el dialéctico y el empírico. El primero está liderado por Enesidemo y Agripa, quienes dieron al escepticismo sus principales armas y que no eran “[...] sino dialécticos: perseguían un fin puramente negativo y sólo pensaban en derribar el dogmatismo. Suprimida la ciencia, no ponían nada en su lugar [...]” (Brochard 2005: 364). Mientras que en el escepticismo empírico “Hay como una construcción de modesto aspecto y de reducidas dimensiones al lado de las ruinas que amontonaron” (Brochard 2005: 422). La medicina empírica, de acuerdo con Brochard (2005: 434-440), a través de Menódoto de Nicomedia y Sexto Empírico, inspiró esta parte positiva alrededor del año 150 d.C. Brochard (2005: 440) argumentó que los pirrónicos evolucionarían en positivistas por la recomendación sextiana de aprender las artes prácticas.

argumentos que los escépticos habían logrado acumular hasta entonces, “[...] es la obra colectiva de una escuela; es la suma de todo el escepticismo” (Brochard 2005: 374).

“Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia” (*EP I*, 8).

Por antítesis se entiende el contradecir una tesis, reducirla al absurdo o su equiparación en credibilidad con una tesis distinta. La antítesis no es pues sin más un duelo de afirmación y negación sino cualesquiera *proposiciones enfrentadas* (*EP I*, 10). La existencia de la antítesis es algo que los escépticos hallaron en todos los argumentos que examinaron (*EP I*, 202), y por lo que respecta al futuro, argumentaron que de igual manera que la tesis que al presente busca combatirse no existía previamente (antes de su invención), su tesis contrapuesta aún no ha sido descubierta (*EP I*, 34).⁷

Los tropos escépticos son una síntesis de los modos de argumentación empleados para refutar a los dogmáticos en sus propios términos. Pueden ser distintos o estar equivocados, no son una apuesta teórica. Los generales son cinco:⁸ 1) *del desacuerdo*, por el que, en vista de la divergencia de opiniones, es imposible elegir una; 2) *de la relatividad*, en el que se evidencia el carácter relativo de una opinión; 3) *de la recurrencia al infinito*, por el que una cosa necesita de otra para ser probada, y ésta a su vez de otra y así sucesivamente; 4) *de la hipótesis*, por el que se muestra la arbitrariedad de un comienzo en la recurrencia al infinito; 5) *del círculo vicioso*, por cuanto una cosa se sostiene en otra, pero ésta también se sostiene de aquélla.⁹

⁷ Los pirrónicos no asintieron, pues, a ninguna modalidad del principio de no contradicción (psicológica, lógica y ontológica), sino en la medida en que les resultó útil para derribar al dogmatismo. Dudaron incluso de la naturaleza de la negación y su existencia, como se verá más adelante en la sección 1.3.2. Por dogmatismo entendieron el establecimiento como real o existente de cosas no manifiestas. Hago observar esto por tratarse de la crítica aparentemente más fuerte al pirronismo (Machuca 2011), incluso frente a las más contemporáneas del coherentismo y el fundacionalismo (Klein 2011), que dependen de ella.

⁸ Estos son los tropos de Agripa. El tropo de la relatividad contiene virtualmente los 10 tropos de Enesidemo destinados a mostrar la relatividad de cualquier juicio: según el que juzga, según lo juzgado y según la relación entre estos dos, emblematizados como sigue: las cosas que se asume no ser relativas o se distinguen de las relativas o no se distinguen; si no se distinguen, también serán relativas; pero si se distinguen, se conciben según aquello de lo que se distinguen, y son relativas (*EP I*, 137).

⁹ Y aquí su aplicación conjunta (*EP I*, 170-177): toda investigación es una cuestión de conocimiento sensible o de conocimiento intelectual. Sea de un tipo u otro, está siempre sujeta a *discusión*. Esta discusión es superable o

La suspensión del juicio es el equilibrio mental que resulta de la igual credibilidad de las posiciones enfrentadas y tiene un límite claro: el pirrónico no asiente a nada salvo “[...] a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad [...]” (EP I, 193). De este modo, el pirrónico no dudará de que *siente* frío, sino de que *hace* frío. Todo lo que diga un pirrónico tiene que entenderse así, siendo precedido por un *me parece en el momento actual*.¹⁰

La ataraxia es consecuencia de la suspensión del juicio. Así, “[...] el objetivo del escéptico es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padece por necesidad” (EP I, 30). En efecto, gran parte de los malestares humanos tienen su origen en la opinión, y el pirrónico, al no afirmar ni negar nada, se ve librado de ellos. Y en cuanto no se piensa que lo que se sufre involuntariamente es realmente bueno o malo, el dolor no es exacerbado.

El criterio práctico escéptico, puesto que no se puede permanecer inactivo, es el fenómeno o representación mental, que consiste en algo involuntario. Siguiendo el fenómeno, se actúa según las exigencias vitales. “Y parece que esa observancia de la exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes” (EP I, 23).

El pirrónico es un investigador. En toda investigación o se adopta una solución, o se rechaza la solución o se continúa buscando. Lo primero corresponde al dogmático, lo segundo al académico y lo tercero al escéptico. La propia orientación pirrónica es objeto de investigación; lo que de ella se ha

insuperable. Si es insuperable, debe suspenderse el juicio. Si superable, se resolverá por medio de lo sensible o por medio de lo intelectual. Pero si una cosa sensible se decide por otra sensible, ésta tendrá que confirmarse a su vez en una cosa sensible o en una cosa intelectual, pues precisamente lo sensible se está discutiendo. Si se resuelve en lo sensible, se cae en la *recurrencia al infinito* al probarse siempre lo sensible en lo sensible; pero si se resuelve en lo intelectual, que también está puesto en duda, deberá resolverse lo intelectual nuevamente en lo intelectual o en lo sensible. Si en lo intelectual, se recurre al infinito, y si en lo sensible, se cae en un *círculo vicioso*, al requerir lo sensible de lo intelectual al mismo tiempo que lo intelectual de lo sensible. Si decide ponerse término a la progresión al infinito mediante una *hipótesis*, será ésta verdadera o falsa. Si es falsa, será insostenible, y si es verdadera, se volverá inverosímil al tomarse algo verdadero por hipótesis. Además, todo lo sensible es *relativo*, pues es según el que percibe, lo mismo lo intelectual, que es según quien lo razona: de otro modo, no estarían sujetos a discusión.

¹⁰ El escéptico emplea algunas expresiones propias de su orientación tales como *no es más, no debe determinarse nada, nada es más, no es más esto que esto, no afirmar nada*, que parecerían dogmáticas al sugerir asentimiento o negación. Pero es que es el lenguaje el que no permite otra cosa. De hecho, como los purgativos, estas expresiones se expulsan a sí mismas (EP I, 206).

dicho es mediante la fórmula de afirmar lo evidente en el momento actual, como los historiadores (*EP I, 4*). Para investigar se necesita algún grado de creencia, lo que no es obstáculo para el pirrónico pues

[...] si se dice que tanto los de la Academia como los escépticos creen algunas cosas, incluso en eso es evidente la diferencia de sus filosofías.

En efecto, lo de creer se dice en sentidos distintos. Por un lado, al hecho de no ponerse en contra y aceptar algo llanamente, sin una propensión ni un interés exagerados, como dicen que el niño cree a su maestro. Por otro, al hecho de convencerse de algo de una vez por todas, por cuestión de elección y con la convicción característica del querer vehementemente, como el pervertido se deja persuadir por quien aprueba lo que sea vivir licenciosamente (*EP I, 230*).

La capacidad de establecer antítesis es todo el origen del filósofo pirrónico y de sus tres lineamientos (*EP I, 9 y 11*), que son la suspensión del juicio, lo manifiesto y el eje involuntario, de donde destaca la guía natural. Aquel que halle posiciones contrapuestas suspenderá su juicio en algún punto, entonces no podrá sino seguir lo aparente y actuar en consecuencia; la ataraxia seguirá a la suspensión del juicio y es aquello por lo que se hace recomendable. Y tales son las características del sistema escéptico:

[...] si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida —tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que [el pirrónico] tiene un sistema (*EP I, 17*).

1.2 El criterio de lo verdadero

Para mostrar el ejercicio de los lineamientos escépticos habría que dirigir la atención sobre las partes de la filosofía y su jerarquía, a fin de realizarlo según ese orden.¹¹ “Nosotros, sin embargo, en la presente investigación no buscamos una solución exacta a esta cuestión, pero afirmamos lo siguiente: que, si en cualquier parte de la filosofía hay que buscar la verdad, antes de nada debemos tener unos principios claros y unos métodos fiables para reconocerla” (CD I, 24). Si estos principios o criterio, lo mismo ese método que es la demostración,¹² no existen, no restará ningún escrúpulo sobre la necesidad de la suspensión del juicio.

El criterio es aquello según lo cual afirmamos que unas cosas existen y otras no existen, que unas cosas son verdaderas y otras son falsas, y si no con el hombre, se identificará con la sensación y el pensamiento o con la representación.¹³ Pero una a una, estas tres posibilidades¹⁴ presentarán aporías insuperables.

1.2.1 El hombre

Para que el hombre sea aprehendido, antes debe ser concebido, puesto que el concepto precede a la aprehensión, pero lo cierto es que su concepto no se ha encontrado. Y si el hombre no es aprehensible,

¹¹ Los antiguos, como Sexto atestigua, disentían sobre las partes de la filosofía, siendo la enumeración más completa la de lógica, física y ética, y la diferencia en torno a su importancia y papel no era menor. En ese mismo orden se desarrolla *Contra los dogmáticos*. Por lógica hoy entenderíamos, además, la epistemología, y por física, ontología y metafísica.

¹² La demostración, procedimiento para hallar lo verdadero no manifiesto, será discutida en la siguiente sección como parte de la investigación acerca de la existencia de lo verdadero. La presente sección trata del criterio, o método para reconocer lo verdadero que es manifiesto, es decir, lo que se presenta por sí mismo al sentido o al pensamiento.

¹³ Esto es lo que se halla tras el repaso de lo que sobre este asunto dijeron los filósofos de la época, a quienes Sexto dedica una primera parte de su exposición, especialmente ilustradora de la divergencia de opiniones, sea que se mantuviera la existencia del criterio o se rechazara.

¹⁴ Cuya otra manera de denominarlas es que el hombre es el agente, la sensación y el pensamiento son el instrumento, y la representación es la aplicación.

no puede decirse que exista; y si no existe el sujeto del conocimiento, resulta imposible el descubrimiento de la verdad. En efecto, los filósofos no están de acuerdo sobre el concepto de hombre, pues algunos confiesan ignorarlo, otros dicen que es fácil reconocerlo, lo que de ser cierto, sería el privilegio de unos cuantos, y otros señalan lo que dicen ser el hombre, pero entonces lo no señalado no es hombre. Los peripatéticos han definido al hombre como *animal racional mortal receptivo a la inteligencia y el conocimiento*, pero con ello no transmiten lo que es el hombre sino sus atributos, y existe una diferencia entre los atributos y la cosa, de otro modo se identificarían, y ese no es el caso: *animal* no se identifica con hombre, *racional* no se identifica con hombre, etc. Todos estos atributos tomados juntos tampoco conforman al hombre pues se desconoce si divergen con él excediéndolo o no alcanzándolo; y para empezar, no todos concurren: el hombre no todo el tiempo es racional, tampoco mortal, etc.

Por sí misma también la aprehensión del hombre plantea graves dificultades. “Si realmente el hombre es aprehensible, o bien como un todo se investiga y se aprehende a sí mismo en su totalidad, o bien como un todo se identifica con lo investigado y se convierte en objeto de la aprehensión, o bien en parte se investiga y aprehende a sí mismo y en parte se identifica con lo investigado y se convierte en objeto de la aprehensión” (CD I, 284). Es decir, el hombre o se investiga o es investigado, o en parte se investiga y en parte es investigado, y en esa misma medida es aprehensible. Pero si el hombre se investiga a sí mismo, tan sólo percibe y es percepción, y el sujeto hombre, como objeto percibido, desaparece. En cambio, si el hombre es investigado por sí mismo, es puro objeto percibido, y no existe el hombre en cuanto percipiente, luego no hay investigación. No es alternativa que el hombre se divida a sí mismo en partes y que con unas investigue mientras las otras son investigadas, pues en cuanto las reúna todas en un único objeto, el sujeto percipiente no existirá sino que será ese objeto, y en cuanto se desarrolle a sí mismo completo como investigador, se destruirá lo investigado.

Queda que el hombre pueda percibirse a sí mismo con alguna sola parte de su ser y que eso sea suficiente para lograr su aprehensión. El hombre es masa corporal, sentidos y pensamiento, y entonces con una de esas partes deberá poder percibir al resto. Pero el cuerpo no puede conocer los sentidos y

el pensamiento pues es inerte y no apto para investigaciones de esta clase; y aun si pudiera el cuerpo percibir los sentidos y el pensamiento, se identificará con ellos y será vista, olfato, razonamiento, etc., y ya no existirá sujeto que investiga sino objeto investigado. Los sentidos no están en mejor condición para aprehender las otras partes del hombre pues ellos son irracionales, pasivos y sin conocimiento. Los sentidos no pueden conocer el cuerpo porque, por ejemplo, la vista percibe color, tamaño, etc., pero nada de esto por separado se dice que sea el cuerpo, ni tampoco es viable tomarlo en conjunto pues implicaría atribuir al ojo la capacidad de reunir las diferentes cualidades y formar un objeto, lo que pertenece a la facultad racional. Los sentidos tampoco pueden percibirse a sí mismos ya que nunca se dice que se perciba la vista con la vista, el olfato con el olfato, etc., y menos entre ellos pues nunca se escucha un color o se toca un olor. El caso no es mejor para el pensamiento, pues si percibe el cuerpo entero, lo captará en su totalidad de un vistazo o reuniendo sus partes, pero el cuerpo posee partes irracionales, y en cuanto el pensamiento se trate con ellas, será movido de forma irracional y no será ya pensamiento. Tampoco el pensamiento puede conocer los sentidos porque además de que también son irracionales y lo moverán de manera irracional, erradicándolo, el pensamiento se identificará con ellos y no será ya más pensamiento sino sentidos. Y si se supone que el pensamiento y los sentidos son la misma cosa bajo diferentes aspectos, las dificultades son las mismas: desde el aspecto de pensamiento resulta incognoscible el otro aspecto de sentido y viceversa. Pero tampoco el pensamiento puede conocerse a sí mismo, pues se aprehende a sí mismo o como un todo o con una parte; pero es imposible que como un todo se aprehenda, porque si se identifica con lo investigado, no habrá investigación, y si se identifica con el investigador, no habrá objeto investigado; y tampoco puede aprehenderse con una parte porque ésta queda fuera de la investigación, y en todo caso esta parte se investigará a sí misma o como un todo o con una parte, pero si como un todo, no habrá investigación, y si con una parte, de esta misma parte se preguntará cómo se investiga, si como un todo o con una parte, y así infinitamente. “De manera que la aprehensión [del hombre] no tiene principio, dado que o bien se descubre que no hay un primer sujeto que produzca la aprehensión, o

bien deja de existir el objeto que pueda ser aprehendido” (CD I, 312). Y sin esta aprehensión no puede decirse que exista el sujeto del conocimiento, volviéndose imposible el conocimiento de la verdad.

Los dogmáticos, como hombres particulares, dicen que ellos mismos, y no el hombre en general, son el criterio de la verdad; pero sus escuelas son muchas y están en desacuerdo, entonces se necesitará de un criterio para aprobar a un dogmático y a otro no. Este criterio estará o en desacuerdo con todos o de acuerdo con uno. Pero si está en desacuerdo con todos, será parte de la discusión y no será criterio. Y si está de acuerdo con uno, estará en desacuerdo con el resto y necesitará ser examinado, y un criterio que tiene que ser examinado no es criterio.

“Si decimos que determinado filósofo dogmático es juez de la verdad y que esta le pertenece sólo a él, haremos esta afirmación fijándonos o bien en su edad, o bien no en su edad sino en su obra, o tampoco en esto sino en su inteligencia y perspicacia, o bien no en su inteligencia sino en el testimonio de la mayoría” (CD I, 320). Pero casi todos los dogmáticos se han autoproclamado criterio de la verdad a la misma edad, todos han sido igual de laboriosos, lo mismo de inteligentes —de lo que habría más bien que dudar debido a su capacidad para engañar—, y el número de las personas que están de acuerdo en algo es, casi siempre, igual al de los que disienten, y la mayoría de los adeptos son más bien insensatos. Además, los que están de acuerdo con un filósofo o tienen la misma disposición de ánimo o una diferente; pero si tienen una diferente, estarán en desacuerdo; y si tienen la misma, contarán como una sola persona, igualándose el número de integrantes que estén a favor o en contra de una postura. El que se proclama a sí mismo juez de la verdad dice, acaso, lo que le resulta patente a él, y su afirmación contará igual que la de todos los que han dicho lo mismo, y entonces todos ellos y a la vez ninguno serán el criterio de la verdad. Asimismo, quien se autoproclama criterio de la verdad, lo dice o mediante una pura afirmación o con un criterio; pero a la afirmación se le opone la afirmación contraria, y el criterio estará de acuerdo con él o en desacuerdo: pero si en desacuerdo, no podrá utilizarlo, y si está de acuerdo, tiene que ser juzgado, pues se está dudando de la credibilidad de esta persona, y una vez que este criterio sea juzgado, aquello con lo que se juzgue

estará a su vez juzgado o no juzgado, y si no está juzgado no merece confianza, y si está juzgado, de nuevo se preguntará si aquello que lo juzgó fue juzgado o no, y así infinitamente.

Otros dogmáticos no dicen ser ellos el criterio sino que afirman poseer uno. Sin embargo, esto lo dicen o mediante una pura afirmación o con una demostración. Pero a la afirmación se le opone la afirmación contraria, y ambas, siendo afirmaciones, tienen el mismo valor. Y la demostración empleada tendrá que ser válida, pero para que sea válida tiene que haber un criterio establecido que la valide, pero esto mismo es lo que se está buscando. Luego, no se encuentra el criterio de la verdad en ningún hombre.

1.2.2 La sensación y el pensamiento

Cediendo que el hombre pueda encontrar la verdad, lo hará o por medio de los sentidos o por medio del pensamiento o con ambos. Pero los sentidos son irracionales y pasivos, capaces tan sólo de recibir una impronta de los objetos, y para el conocimiento de lo verdadero se requiere más bien de algo que permita decir *esto es así*, memoria para retener los objetos y capacidad de síntesis para reunir sus partes. Además los sentidos engañan y están en desacuerdo entre sí, y lo que engaña y es discordante no puede ser criterio. Para que el pensamiento sea criterio debe ante todo conocerse a sí mismo del mismo modo que para juzgar lo recto y lo curvo se requiere un conocimiento de la regla y el compás; pero el pensamiento se desconoce por entero, pues además de que la propia autopercepción del pensamiento resulta inverosímil, según los argumentos precedentes, no se sabe nada del lugar que ocupa ni de la naturaleza de su sustancia. Encima, existen muchos pensamientos y todos son discordantes, necesitando por tanto de ser juzgados, y esto que los juzgue será o pensamiento u otra cosa, pero pensamiento no puede ser, porque es lo que se está cuestionando, y que sea otra cosa confirma que el pensamiento no es criterio. Igualmente, el pensamiento está incapacitado de vérselas

con cualquier objeto externo, porque entre ellos y él media la sensación, que es irracional. Resta decir que el pensamiento junto a la sensación son el criterio de lo verdadero. Sin embargo no sólo la sensación no transmite los objetos externos al pensamiento, sino que ni siquiera el pensamiento y la sensación están comunicados, pues ésta, al transmitirle sus afecciones, lo convierte en sensación; a esto se añade que los objetos externos son diferentes a nuestras afecciones, pues el fuego quema pero nuestra percepción no, y aún si fuesen similares, esto no se podría saber, pues el pensamiento no está en trato directo con los objetos. Añádase el hecho de que si el pensamiento captase directamente los objetos reales, debería percibirlos como evidentes, pero no existe nada evidente sino que todo precisa de alguna otra cosa para ser captado, esto es, de una afección, que es distinta al objeto. De modo que ni la sensación ni el pensamiento solos ni en conjunto pueden ser el criterio de lo verdadero.

1.2.3 La representación

Pero cediendo una vez más que pueda encontrarse la verdad por medio del hombre, y luego también por medio los sentidos y el pensamiento, hay que poner en claro todavía la representación, ya que es por medio de ella que tratamos con objetos. Pues o toda representación es verdadera, o toda representación es falsa o algunas representaciones son verdaderas y otras falsas, pero si ninguna alternativa resulta admisible, y al no existir otra diferente, la representación no puede ser criterio. Pero no puede decirse que toda representación sea verdadera porque aquello que la contradiga será también verdadero, siendo igualmente representación; lo mismo indica la experiencia cotidiana, de la que se extrae que existen representaciones falsas, y el propio contraste de las cosas entre sí, que se oponen como de verdadero a falso y de falso a verdadero. De ser todas las representaciones verdaderas, se seguiría que todo es evidente, extinguiéndose por entero la investigación y la duda, la veracidad y la mentira, la enseñanza y el aprendizaje, la virtud y el vicio, puesto que no existiría la falsedad ni el

error, pero estas cosas de hecho existen, luego, no toda representación es verdadera. Por las mismas razones no es posible que toda representación sea falsa, pues la expresión *nada es verdadero* tendría que ser verdadera, y entonces no toda representación es falsa. Además no puede afirmarse algo falso sin al mismo tiempo afirmar una verdad, pues decir que *algo es falso* es lo mismo que decir que *es verdad que algo es falso*. Que algunas representaciones sean verdaderas y otras falsas es una postura que avanzaron los estoicos y los académicos en la forma de representaciones aprehensivas y representaciones creíbles, pero nada de esto será muy afortunado, como se verá a continuación.

Los estoicos definieron la representación aprehensiva como *aquella que proviene de un objeto existente y que queda impresa y grabada en el alma de acuerdo con ese mismo objeto existente, tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente*. Pero ellos mismos no estuvieron de acuerdo en cómo ocurre esa impronta, si como hueco y relieve en una cera o como alteración de una sustancia, ni tampoco supieron realmente cómo existe el alma, si para empezar existe. Otros más de sus integrantes difirieron en que la representación aprehensiva sea *tal como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente*, porque también los objetos inexistentes dejan una representación igualmente evidente e impresiva, tal como ocurre en los sueños. Además de su divergencia, los escépticos argumentaron que si algo en nosotros parece ser realmente aprehensivo es el sentido de la vista, pero si ella no logra aprehender nada, no cabe esperar aprehender nada por ningún otro medio. Y en efecto la vista no aprehende nada, porque si bien sus objetos son los colores, formas y movimientos, nunca capta cuál de ellos es en verdad: no sabe en absoluto cuál es el color verdadero del hombre pues este cambia según la salud, el clima, la actividad, el ambiente, etc., y así podrían multiplicarse las dificultades para el resto de los objetos visibles. Entretanto, es claro que si la representación aprehensiva coincide, en términos de semejanza y proximidad, con la representación no aprehensiva, no puede ser criterio de la verdad; y aún si cada grupo de representaciones es distinguible, por cada representación aprehensiva hay muchas más no aprehensivas, lo que supone a cada paso un riesgo continuo de tomar una por otra, de modo que atenerse a la representación aprehensiva como criterio nunca será fiable. En vano se dirá que las representaciones no aprehensivas

presentan diferentes grados de no-aprehensión, pues en tanto que son no aprehensivas no diferirán entre sí, aunado al absurdo de tener que afirmar que el sabio, que se supone infalible, no asentirá a las más falsas pero sí a las menos falsas. Encima de estas dificultades, para seguir la definición estoica, deberíamos comprender la noción de objeto existente, pero esta noción viene dada por la representación aprehensiva, y a su vez ésta por aquélla, luego hay un círculo vicioso. Para distinguir entre representaciones aprehensivas y no aprehensivas se necesitará en todo caso de un criterio que discrimine entre ellas, pero este criterio será o una representación aprehensiva o una representación no aprehensiva, pero si es una representación no aprehensiva, tendrá que afirmarse que el criterio de lo aprehensivo es lo no aprehensivo, cosa que nadie querrá admitir, y si es una representación aprehensiva resulta insatisfactorio, primero porque la representación aprehensiva es parte de la controversia y a su vez tendrá que ser juzgada por otra representación aprehensiva, y ésta a su vez por otra y así al infinito, y segundo porque precisamente de lo que se trata es de saber cuándo una representación es aprehensiva y cuándo no.

Por su parte, los académicos establecieron como criterio las representaciones creíbles. La representación, según ellos, presenta dos aspectos, uno relacionado al objeto que produce la representación y otro relacionado al sujeto en que se produce la representación. El primero de estos aspectos puede ser verdadero o falso, pero el hombre no puede saber nada de esto; mientras que el segundo de estos aspectos es aparentemente verdadero o aparentemente falso, es decir, creíble o no creíble. A la representación creíble añadieron los académicos la representación irreversible (la que no es contradictoria con aquellas que se presentan junto con ella) y la contrastada (que además de irreversible, ha sido sopesada y examinada en cada componente). Pero se establece este criterio de la representación creíble o con fines prácticos o para el descubrimiento de la verdad; pero de ningún modo es con fines prácticos, puesto que toda representación creíble necesita ser analizada para ser identificada, a un grado tal que entorpece todo curso de acción; pero tampoco la representación creíble es de mayor utilidad para encontrar la verdad porque para ser tal tiene que ser irreversible y contrastada. Además de esto, en el escrutinio de las representaciones creíbles no habrá una sola

ocasión en que no se introduzca una cosa falsa o dudosa y el riesgo de caer en error estará sencillamente asegurado, además de que por cada representación que resulta creíble hay muchas más que no merecen este crédito.

Estas son las dificultades que plantean los pirrónicos. “De lo cual se sigue que no existe ningún criterio, ya que ni el agente ni el instrumento ni la aplicación proporcionan un conocimiento seguro” (*CD I*, 439). Los dogmáticos replican objetando que el argumento en contra de la existencia del criterio se dice o de forma acrítica o con un criterio, pero si se dice de forma acrítica, no merece ser tenido en cuenta, y si con un criterio, entonces existe un criterio. A esto “[...] hay que decir que es costumbre escéptica no asentir a las creencias que se tienen por ciertas, sino contentarnos en su caso con la presunción general, por considerarla una base suficiente en sí misma, pero sí hablar a favor de las cosas que parecen inverosímiles y situar cada una de ellas en una posición de equivalencia respecto a la credibilidad de las cosas tradicionalmente admitidas” (*CD I*, 443). Es decir, echando mano de la representación corriente, y no de un criterio, es que se da el argumento en contra de la existencia del criterio que termina en pie de igualdad, por lo que respecta a credibilidad, con el argumento a favor de su existencia, resultando en la suspensión del juicio. Pero los dogmáticos insisten diciendo que una cosa puede ser criterio tanto de sí misma como de otra cosa, como es el caso de la regla y la balanza; sin embargo, el criterio de estos objetos es el pensamiento y la sensación, y por encima de estos dos criterios no se ha indicado un criterio superior que los valide, tal y como lo requieren.

1.3 La existencia de lo verdadero

La inexistencia de un criterio que permita discernir entre verdad y falsedad comporta, en la práctica, la no existencia de lo verdadero. También es posible suspender el juicio respecto a este punto siguiendo la disensión entre los filósofos, que han afirmado, y por diferentes vías, unos que no existe nada verdadero y otros que sí, ubicándolo algunos en lo inteligible, otros en lo sensible y otros más en ambas cualidades. Pero mejor, “[...] comprenderemos que no existe nada verdadero o falso, si nos atenemos a los argumentos de los dogmáticos [...]” (*CD II*, 3).

1.3.1 Crítica general contra la existencia de lo verdadero

O se establece la existencia de lo verdadero mediante una pura afirmación o mediante una demostración. Pero a la afirmación se le opone la afirmación contraria, y la demostración empleada tendrá que ser o verdadera o falsa: si falsa, no será creíble, y si verdadera, lo será a su vez mediante una afirmación o mediante una demostración, pero la afirmación no bastará para hacerla creíble, y de una nueva demostración también se preguntará cómo es verdadera, y así infinitamente. Como no es posible concebir infinitas demostraciones, tampoco es concebible la existencia de lo verdadero.

Si existe algo verdadero, o es evidente, o es no evidente o es en parte evidente y en parte no evidente. Si es evidente, o todo lo evidente es verdadero o sólo algunas cosas evidentes. Pero no todo lo evidente es verdadero porque lo evidente entra en conflicto con otras cosas también evidentes. Y si sólo algunas cosas evidentes son verdaderas, se necesitará un criterio para distinguirlas, y este criterio es evidente o no lo es, pero no puede ser evidente, ya que no todo lo evidente es verdadero según esta aserción, y si es no evidente, tendrá que probarse su verdad, lo que se hará mediante algo evidente o algo no evidente, pero si es mediante algo evidente se cae en un círculo vicioso, al probarse primero lo

evidente en lo no evidente y luego lo no evidente en lo evidente, y si es mediante algo no evidente, lo no evidente se estará probando por algo también no evidente que a su vez tendrá que ser probado por algo no evidente y así al infinito, lo que es imposible. Si algo verdadero es no evidente, o todo lo no evidente es verdadero o sólo algunas cosas no evidentes. Pero no todo lo no evidente es verdadero, porque en tal caso las disputas dogmáticas no existirían. Y la afirmación de que sólo algunas cosas no evidentes son verdaderas se hace o mediante una afirmación simplemente o con un criterio, pero a la afirmación se le opone la afirmación contraria, y el criterio empleado será evidente o no evidente, y si es evidente, se hace falsa la aserción presente de que sólo algunas cosas no evidentes son verdaderas, pero si es no evidente, lo no evidente se estará probando con lo no evidente, y como lo no evidente es precisamente lo que se está poniendo en duda, tendrá que ser probado de nuevo por algo no evidente y así al infinito, lo que es imposible. Y como fuera de estas alternativas no hay otra, y ni lo evidente, ni lo no evidente ni lo en parte evidente y en parte no evidente pueden ser verdaderos, no existe nada verdadero.

De existir algo verdadero, o será sensible, o inteligible o tanto sensible como inteligible. Lo sensible puede dividirse en género (lo común a una serie de objetos) y en especie (lo particular a un individuo), pero lo verdadero no es una cualidad común ni particular, ya que nunca se ha indicado cuál es; además, lo sensible es perceptible, pero la percepción es irracional y lo verdadero no es irracional, por tanto, no hay algo verdadero sensible. Si algo verdadero es inteligible, se choca con la experiencia, ya que no se considera que todo lo sensible sea falso, como pide esta alternativa; y será verdadero para todos o para algunos, pero nada es verdadero para todos, y el hecho de que sea verdadero para algunos es la presente controversia. Si algo verdadero es tanto sensible como inteligible, lo será porque o todo lo sensible e inteligible es verdadero o porque algunas cosas lo son; pero decir que todo lo sensible e inteligible es verdadero es insostenible, ya que todas las cosas están en conflicto entre sí: lo sensible con lo sensible, lo sensible con lo inteligible y lo inteligible con lo inteligible; y decir que algunas cosas tanto sensibles como inteligibles son verdaderas, es precisamente lo que se está investigando, además de que lo más sensato sería más bien decir que todo

lo sensible e inteligible es verdadero o falso por igual en tanto que participa de lo mismo (de lo sensible y de lo inteligible). Así, según esta vía, no existe nada verdadero.

Lo verdadero es o algo absoluto o algo relativo. Pero no es algo absoluto, porque lo absoluto afecta a todos por igual en condiciones similares, y lo verdadero nunca afecta de esta manera. Y si es algo relativo, como lo relativo sólo se concibe y no tiene existencia real, las cosas serán tanto verdaderas como falsas, del mismo modo que un objeto está, relativamente, tanto a la derecha como a la izquierda de otro.

O bien lo verdadero es lo creíble, sea cualquiera el fundamento para ello, lo sensible, lo inteligible o ambas cualidades. Pero como la misma cosa no convence a todos ni a una sola persona todo el tiempo, y si lo creíble es lo verdadero, se concede de inmediato que la misma cosa es tanto verdadera como falsa al ser tanto creíble como no creíble.

1.3.2 Crítica particular contra la existencia de lo verdadero

Los estoicos sitúan lo verdadero y lo falso en el terreno de las proposiciones, que son cierto tipo de enunciados que subyacen a las representaciones racionales. Pero establecen la existencia de los enunciados o mediante una afirmación o mediante una demostración; pero a la afirmación se le opone la afirmación contraria, así como a la presunción de que se capta inmediatamente su existencia se opone la presunción de no captarla; y como una demostración consiste en un discurso, y un discurso se conforma de enunciados, y esto es precisamente por lo que se está preguntando, no podrán emplear nunca una demostración para establecer la existencia de los enunciados. Además, los estoicos pretenden que la proposición consta de partes, así como *es de día* consta de tres términos, pero lo incorpóreo, como ellos suponen a los enunciados, no puede constar de partes. Los estoicos también pretenden que enunciar es pronunciar el sonido significativo, pero cuando pronunciamos *es de día*, al

pronunciar *es* aún no pronunciamos *de*, y cuando pronunciamos *de* ya no existe *es*, y si las partes de un objeto compuesto no coexisten, el objeto no existe. De modo que la proposición no existe, y es imposible que lo verdadero radique en ella.

Si lo verdadero se identifica con una proposición, lo será o con una simple o con una compuesta. Si se eliminan los elementos y las reglas de las proposiciones simples, éstas desaparecen. Los estoicos dicen que las proposiciones simples se dividen en tres clases: determinada, cuando señala su objeto (*él está sentado*), indeterminada, cuando predomina un término indeterminado (*alguien está sentado*), e intermedia, cuando indica la especie del objeto pero no lo señala (*Sócrates está sentado*). Si la proposición determinada no puede ser verdadera, las restantes tampoco, pues dependen de ella: la proposición indeterminada *alguien está sentado* depende de que alguien determinado lo esté, y la proposición intermedia *Sócrates está sentado* depende de las dos anteriores. Pero en la proposición determinada *él camina*, el sujeto, digamos Sócrates, está siendo indicado o por completo o en una parte; pero no está indicado por completo porque no todas las partes de Sócrates caminan; ni tampoco está indicado en una parte, porque al ser una parte, nunca se da el predicado en el sujeto; luego, la proposición determinada no puede ser verdadera ni, en consecuencia, la indeterminada ni la intermedia. A esto se añade que “[...] la negación misma, que hace inexistentes las cosas existentes y existentes las inexistentes, participa de una naturaleza prodigiosa” (CD II, 104). La negación existe o no existe, o ni existe ni no existe o existe y a la vez no existe; pero no es concebible cómo algo existente, en caso de que la negación exista, pueda volver a algo existente inexistente, o a algo inexistente existente, o cómo algo inexistente pueda volver a algo existente, incluso a algo no existente; y estas mismas aporías, y todavía mayores, se seguirán tanto si la negación ni existe ni no existe como si existe y a la vez no existe. Y con esto se caen los elementos y las reglas de las proposiciones simples y su existencia.

Las proposiciones compuestas constan de proposiciones simples relacionadas por una o varias conjunciones. Comenzando por la proposición hipotética (de la forma *si esto, luego aquello*), hay quienes sostienen que es válida cuando de verdadero no concluye falso, y otros que es válida sólo si

de verdadero *no puede* concluir falso, y esta cuestión se resolverá o mediante un argumento deductivo y concluyente o mediante uno no deductivo e inconcluyente. Pero el argumento deductivo y concluyente es tal sólo si su conclusión se sigue de sus premisas, es decir, según la noción de consecuencia, pero ésta es la que se está buscando en la proposición hipotética; y un argumento no deductivo e inconcluyente no merece crédito; luego, nunca se resuelve la validez de la proposición hipotética. Y la proposición conjuntiva (de la forma *esto y aquello*) no está exenta de dificultades porque, primero, consta de proposiciones simples, que ya condujeron a dificultades sin salida, y segundo, se discute cuándo es verdadera: hay quienes dicen que sólo es verdadera si todos sus componentes son verdaderos y ninguno falso, y otros sostienen que si algunos de sus componentes son verdaderos y otros falsos resulta tanto verdadera como falsa, y falsa sólo si todos sus componentes son falsos. De modo que tanto las proposiciones simples como las proposiciones compuestas resultan inapropiadas para situar en ellas lo verdadero.

También se ha situado lo verdadero y lo falso en la expresión y en la actividad del pensamiento. Pero la expresión o existe en acto o en silencio; pero no existe en acto porque no tiene sustancia y porque sus partes no coexisten; ni tampoco existe en silencio, porque no está en acto; luego la expresión no existe. Aún si la expresión existe, lo verdadero radica o en una expresión mínima o en una compuesta, pero no radica en una expresión mínima porque ésta no tiene partes, y en cambio lo verdadero sí, ni tampoco radica en una expresión compuesta porque sus partes no coexisten, por tanto, lo verdadero no reside en ninguna expresión. Si lo verdadero reside en una expresión, lo será o en una expresión que significa algo o en una que no significa nada; pero no puede la expresión significar algo por sí misma porque no se comprende en cualquier idioma; y nadie ha admitido que algo sin significado sea verdadero; entonces lo verdadero no reside en una expresión. Y si lo verdadero está en la actividad del pensamiento, nada externo será verdadero, ya que el pensamiento es interno, y esta consecuencia no será admitida por nadie; asimismo, el pensamiento es privado, y el mundo estará como sin verdad alguna. Mejor entonces que todo lo pensado sea verdadero, porque se supone aquí

que lo verdadero tiene en común la cualidad de ser pensamiento, lo cual es absurdo. Así que ni en la expresión ni en el pensamiento puede hallarse lo verdadero.

1.3.3 Crítica contra el signo

Mediante el signo y la demostración se ha pretendido conocer lo que es verdadero y no evidente. Las cosas evidentes son las que se presentan por sí mismas al sentido o al pensamiento, y las no evidentes son las que no se presentan por sí mismas. De entre las cosas no evidentes, algunas lo son absolutamente, otras naturalmente y otras ocasionalmente. Las absolutamente no evidentes son las que nunca pueden concebirse, como el número de estrellas en el universo; las naturalmente no evidentes son aquellas que no caen bajo la percepción directa, como la existencia del vacío; las ocasionalmente no evidentes son las que a veces son aprehensibles y a veces no, como una ciudad al otro lado del mundo. Con ello, existen dos tipos de signos, el evocativo y el indicativo: el evocativo es auxiliar para las cosas ocasionalmente no evidentes y para la vida, como la asociación humo-fuego, y a este tipo de signo los pirrónicos no se oponen pues no van contra la vida; mientras que con el signo indicativo se pretende conocer las cosas naturalmente no evidentes y es creación de los dogmáticos, y a este signo se oponen los pirrónicos.

“Pero en este momento hay que recordar el procedimiento escéptico habitual, que para el caso consiste en exponer los argumentos contrarios a la existencia del signo pero sin mostrar convicción ni asentimiento [...] y hagamos ver que merece la misma credibilidad la existencia de un cierto signo que la no existencia, o, a la inversa, que el hecho de que exista un cierto signo o el de que no exista ninguno son igualmente inverosímiles [...]” (CD II, 159).

El signo o es una cosa absoluta o una relativa, y fuera de estas opciones no hay una tercera. Que no es una cosa absoluta se prueba en el hecho de que no es reconocido como tal en cuanto se percibe,

como tendría que serlo si fuera algo absoluto; ha de ser, por lo tanto, relativo, lo que se prueba con que la cosa significada es relativa al signo y ambos se conciben recíprocamente. Pero las cosas relativas se aprehenden juntas, y si el signo y lo significado se aprehenden juntos, ninguno revela ni es revelado. Entonces el signo no es absoluto ni puede ser relativo y tampoco existe.

Además, el signo se aprehende, si es aprehensible, o antes, o simultáneamente o después de la cosa significada. Pero decir que se aprehende después es un absurdo, porque revelaría algo que ya ha sido aprehendido sin necesidad de él. Signo y cosa significada no pueden aprehenderse juntos, porque entonces ninguno revela ni es revelado. Y si se percibe antes el signo que lo significado, no es relativo, como tiene que serlo, sino absoluto. Luego el signo no es aprehensible.

El signo o es un signo manifiesto de algo manifiesto, o un signo no manifiesto de algo manifiesto, o un signo manifiesto de algo no manifiesto o un signo no manifiesto de algo no manifiesto. Pero lo manifiesto no tiene necesidad de ser revelado, y así se descartan las dos primeras alternativas. La última alternativa es absurda porque, si lo no manifiesto tiene necesidad de ser revelado, el signo, al ser también no manifiesto, tendrá que ser revelado. La única alternativa plausible es la de un signo manifiesto de algo no manifiesto, en cuyo caso el signo y lo revelado son relativos, y debe el primero ser aprehendido antes para poder revelar, pero las cosas relativas tienen que aprehenderse juntas, y entonces ninguna revela ni es revelada.

El signo, si es aprehensible, o es sensible o es inteligible, y si no es de ninguna de estas dos clases no tiene ninguna existencia. Para investigar si el signo es sensible lo primero a indicar es que el signo parece ser algo oculto pues se presta fácilmente a discusión si su naturaleza es sensible o es inteligible, teniendo así más bien necesidad de ser revelado que poder de revelar. Si se quiere dar factibilidad al signo mediante una demostración, ésta ha de ser fiable, pero para ser fiable, el signo tiene antes que ser comprobado, porque la demostración está fungiendo como revelador y signo, y así se cae en un círculo vicioso: el signo se justifica en una demostración pero la demostración necesita del signo. En todo caso dicha demostración o es sensible o es inteligible; pero si es sensible, se sigue manteniendo la presente cuestión porque lo sensible se está poniendo en duda; y no puede ser

inteligible porque lo inteligible no existe sin participación previa de lo sensible, que se está dudando; entonces no hay demostración que apoye al signo.

Concédase que el signo es sensible, y deberá participar de las mismas controversias interminables que lo sensible. Y aún sin estas controversias, diríase que lo sensible aparece, en las mismas condiciones, a todos de la misma manera, pero el signo no aparece de este modo; y entretanto, un signo que no es de una sola cosa, sino de muchas, termina siendo signo de ninguna; luego, el signo no puede ser sensible. Además, lo sensible, en cuanto sensible, es inenseñable, así como para dar a conocer un color nunca lo transmitimos por enseñanza y aprendizaje sino que lo damos a percibir; pero los dogmáticos dicen que el signo es enseñable, por tanto, no es sensible. Lo sensible es una cosa absoluta, en el sentido de que percibimos el color blanco sin necesidad de percibir el color negro; pero el signo es relativo a lo significado, y no absoluto, por lo tanto no es sensible. Si realmente el signo es sensible, lo sensible debe ser, por sí mismo, indicativo de otras cosas, sea de lo homogéneo entre sí o de lo heterogéneo; pero un color nunca nos da a conocer otro color, ni un sabor nos da a conocer una textura. Añádase el hecho de que ni siquiera lo sensible es indicativo de sí mismo por lo que toca a su realidad o irrealidad externa, según atestiguan las controversias entre los filósofos. Y si las cosas sensibles se manifiestan a todos por igual y son signos de las cosas no evidentes, entonces éstas deberán manifestarse a todos por igual, pues se revelan uniformemente por aquellas: pero no se manifiestan así sino que se discute sobre su existencia. Luego, el signo no es sensible.

Quienes asumen que el signo es inteligible lo identifican con la proposición antecedente de una proposición hipotética, que parte de verdadero y concluye en verdadero, y que es reveladora del consecuente. Además de que la naturaleza del signo es discutible y, al serlo, es no evidente, la existencia del enunciado, de la que depende la proposición, está puesta en duda, y no puede establecerse por medio de un signo ni de una demostración ya que, según los términos dogmáticos, son también enunciados, que es precisamente lo que se está investigando. De cualquier modo, si los enunciados existen, son o corpóreos o incorpóreos, pero que sean corpóreos nadie lo ha afirmado, y si

son incorpóreos no son aptos para hacer algo,¹⁵ y si no hacen algo, no revelan nada. De ser el signo el antecedente de un condicional, todos los que no tengan noción de éste y de la lógica no sabrían en absoluto tratar con signos, pero la experiencia indica lo contrario. En tanto, la relación de consecuencia se da entre cosas presentes, pero si el signo y lo significado son coexistentes, ninguno será indicativo del otro, al presentarse por sí mismos. Por último, el consecuente del condicional (la cosa significada), es o evidente o no evidente; pero si es evidente no tiene necesidad de ser revelado; y si es no evidente, no se sabrá si es verdadero o falso, pues si se sabe, se convierte en evidente y sin necesidad de ser revelado; entonces la proposición hipotética que contiene un signo y una cosa significada será siempre incierta, otorgando que el signo sea inteligible.

“Los dogmáticos mantienen la boca cerrada respecto a cada una de estas objeciones, pero preparan el contraataque [...]” (CD II, 275), que es el siguiente. a) El hombre está constituido de tal forma que posee una noción de consecuencia que le permite concebir el signo, y éste tiene la forma de un condicional. b) La demostración es un signo, pues revela el consecuente, y los argumentos escépticos contra el signo son o demostrativos o no demostrativos; pero si no son demostrativos, no tienen fuerza suficiente para destruir la existencia del signo; y si son demostrativos, entonces existe el signo, porque la demostración es un signo. c) Los argumentos usados contra el signo o significan algo o no significan nada; pero si no significan nada, no tienen poder contra el signo; y si significan algo, los escépticos hacen uso del signo, luego el signo existe. d) Las reglas de un arte son o manifiestas o no manifiestas; pero si son manifiestas, cualquiera las poseería por igual; pero si no son manifiestas, y existe una diferencia entre el arte y la falta de arte, se aprehenden por medio de un signo, y entonces el signo existe. e) Y según lo anterior: si existe algún signo, existe un signo; si no existe un signo, existe un signo. Pero un signo o no existe o existe, luego existe.

A lo que responden los escépticos: a) Se está probando algo discutible mediante algo más discutible: la existencia del signo, que es admitida por casi todos, se está probando mediante una estructura providencial del ser humano, que es discutida por muchos, lo que es un procedimiento

¹⁵ Según los dogmáticos, en este caso, los estoicos.

absurdo. El hombre posee por supuesto una noción de consecuencia, pero no para cosas no evidentes.

b) Los argumentos escépticos contra el signo son demostrativos y su conclusión es precisamente que el signo no existe, y si de este modo se confirma que el signo existe, al ser la demostración un signo, entonces los argumentos escépticos tienen fuerza suficiente para demostrar y hacer caer de nuevo al signo, lo que conducirá a la igual plausibilidad de su existencia como de su no existencia, resultando en la suspensión del juicio.

c) Los argumentos contra el signo significan algo, pero en un sentido evocativo, no indicativo, “[...] pues nos vemos afectados por ellos y traemos a la memoria el recuerdo de lo que se puede decir contra el signo indicativo” (CD II, 289).

d) Los dogmáticos cometen un desliz porque no existen reglas de un arte que contemplen las cosas no evidentes, sino que versan siempre sobre cosas evidentes, a las cuales se accede por frecuente observación, propia de unos cuantos, y no por medio de signos indicativos.

e) Para afirmar que *existe un signo* tiene que probarse que *este signo existe*, pero no hay signo particular que no esté abierto a discusión, por lo que nunca podrá probarse que *existe un signo*. Luego, que *no existe un signo* es verdadero, y las otras partes del argumento son redundantes.¹⁶

1.3.4 Crítica general contra la demostración

La demostración es un argumento deductivo, verdadero y revelador de una conclusión no evidente mediante premisas. Como dificultades preliminares, la demostración es no evidente, pues al traspasarse entre sus premisas una sola opinión, la demostración entera es también una opinión y está abierta a discusión. La demostración también es relativa, pues no se concibe por sí misma sino en función de lo que revela (la conclusión), y lo relativo es discutible. La demostración está compuesta o

¹⁶ Es decir, sobran para alcanzar la conclusión.

por enunciados incorpóreos o por expresiones, pero previamente esto nos condujo a aporías insalvables, y lo mismo la demostración.

Para discutir la existencia de la demostración, los escépticos o conciben qué es la demostración o no lo conciben, reza una objeción epicúrea; pero si no lo conciben, discuten sobre nada, y si lo conciben, se tiene su concepto y entonces la demostración existe. Pero el concepto y la existencia no se identifican y

[...] estamos tan lejos de decir que no tenemos una noción de todo objeto investigado que, al contrario, afirmamos que en realidad tenemos muchos conceptos y prenocios de este, y que, debido a nuestra incapacidad para discriminar entre estos y encontrar el más autorizado de ellos, venimos a dar en la suspensión del juicio y en la neutralidad. Porque si sólo tuviéramos una única prenoción del objeto investigado, nos atenderíamos a ella y creeríamos que el objeto es en realidad tal como se presenta en virtud de ese único concepto [...] (CD II, 332a).

La demostración genérica es pues no evidente y necesita ser demostrada, y para ello se contará o con una demostración genérica o con una particular; pero no puede usarse una demostración particular sin antes establecer la demostración general; y tampoco puede emplearse una demostración genérica porque ése es el objeto de investigación, y si se emplea será a la vez evidente y no evidente: evidente porque demuestra y no evidente porque necesita ser demostrada, lo cual es absurdo; entonces no hay demostración de la demostración genérica. La demostración particular se prueba o mediante una demostración particular o mediante una demostración genérica; pero no puede probarse con una demostración particular por tratarse precisamente de lo que se está investigando; y la demostración genérica o posee premisas y conclusión determinadas o no las posee, pero si tiene premisas y conclusión determinadas ella misma será demostración particular y no podrá utilizarse, y si no tiene premisas y conclusión determinadas, no prueba nada; luego, no existe demostración alguna de la demostración particular. Si se prueba una demostración particular, será mediante una demostración o cuestionable o incuestionable, pero las demostraciones incuestionables no existen, y si es mediante una demostración cuestionable, será cuestionable tanto la prueba como la demostración probada.

A la pretensión de que una sola demostración particular permite establecer la demostración genérica se le opone la exigencia de que previamente tiene que probarse el género antes que la especie. Y esa demostración particular será o una cualquiera o la que se demuestra; pero si es una cualquiera, tendrán que asumirse todas las demostraciones, pero están todas en conflicto entre sí y ninguna resultará fiable; y si es la que se está demostrando, no hay demostración genérica, porque la particular está siendo examinada y no es fiable. No puede asumirse por hipótesis una demostración para probar su fiabilidad, puesto que no hay necesidad de demostrar algo si ya por hipótesis resulta admisible.

Las premisas de una demostración son cosas aparentes, pero es cuestionable la existencia real de las cosas aparentes, y lo que se cuestiona no puede ser una premisa. Si se prueba que las cosas aparentes son o no son tal como aparecen, se hará o mediante cosas aparentes o mediante cosas no aparentes, pero lo no aparente no tiene poder de revelar nada, y lo aparente no es una alternativa al ser lo que se está cuestionando, además de que todo lo aparente está en conflicto entre sí. Luego, no se dan las premisas, ni con ellas la demostración. Pero se replica que este argumento toma su fuerza de las cosas aparentes, mismas que niega; sin embargo, las cosas aparentes no son de mayor peso que el argumento, pues el argumento las prueba tanto a ellas como a sí mismo. Pero si no hay que pedir demostración de que las premisas sean tal como aparecen, sino que hay que admitirlas por hipótesis,

[...] admítase que las premisas de la demostración, al igual que la conclusión, aparecen. Aun así, no podrá deducirse el objeto investigado ni saldrá a relucir la verdad, ya que nos mantenemos en el nivel de la mera aserción y la afección personal. Y la pretensión de establecer que las cosas aparentes no sólo aparecen, sino que tienen también una existencia real, es propia de hombres que no tienen bastante con lo necesario para el uso habitual, sino que se afanan por rapiñar también todo lo que pueden (*CD II*, 368).¹⁷

¹⁷ Es decir, de admitir por hipótesis que las premisas y la conclusión son cosas aparentes, sólo se seguiría que aparecen.

Además, si las cosas asumidas por hipótesis resultan fiables, las contrarias a ellas también deberán resultar fiables al compartir el hecho mismo de ser asumidas por hipótesis, pero si éstas no resultan fiables, tampoco las primeras. Lo que se asume por hipótesis es o verdadero o falso, pero si es verdadero se le vuelve sospechoso al tomarse hipotéticamente, y si es falso se pide la concesión imposible de tomar por verdadero lo que es falso. De una hipótesis no se sigue nada automáticamente, pues deberán aceptarse muchos absurdos, como que $6=8$, si se asume que $3=4$. Si una hipótesis es confiable si se encuentra verdadero aquello que concluye, la verdad se obtendrá o de eso mismo que se concluye o de las premisas, pero no se obtendrá de lo que se concluye porque es no evidente, ni de las premisas pues es lo que está en conflicto. En lugar de darse por sentadas las premisas de una demostración, mejor la conclusión, pero esta seguirá siendo no fiable por ser no evidente, y aún de resultar verdadera no lo será por haberse asumido por hipótesis, porque de falso se sigue tanto verdadero como falso. La demostración no debe partir de una hipótesis ya que, al ser no evidente, requiere ser juzgada, pero los juicios necesitan de un criterio y el criterio está puesto en duda y requiere ser demostrado; luego hay un círculo vicioso al sostenerse la demostración en un criterio y éste en ella.

La existencia de la demostración desaparece si su concepto resulta imposible. Son dos los tipos de demostración, la genérica y la particular. La demostración genérica o tiene premisas y conclusión o no las tiene, pero si las tiene, se convierte en demostración particular, y si no las tiene, se pierde toda noción de demostración. La demostración específica se compone o de premisas y conclusión o de las premisas solas, pero la conclusión es no evidente, lo que convierte al conjunto de la demostración en algo no evidente y necesitado de ser demostrado, y una demostración basada únicamente en premisas es impensable, ya que ni siquiera es un argumento. Siendo inconcebibles la demostración genérica y la demostración particular, no existen.

1.3.5 Crítica particular contra la demostración

En vista de las dificultades en torno al concepto de demostración, no existe una representación suya.¹⁸ Pero cediendo que esta representación exista, la demostración, para dejar su impronta en el alma, tiene que ser activa, y será o corpórea o incorpórea, pero corpórea no es, pues se supone que consiste de enunciados incorpóreos, y si es incorpórea, no puede ser activa y, por tanto, una vez más, la demostración es inaprehensible. Si se dice que la demostración no deja su representación en el alma sino que es ésta la que la produce, se replicará que, si la impronta se identifica con aquello que la produce, el alma no tendrá una representación de la demostración sino de sí misma, lo que es absurdo.

Según los dogmáticos, existen tres tipos de argumentos: el deductivo, que sigue un esquema de premisas y conclusión válido; el verdadero, que además de deductivo, concluye en algo verdadero; y el demostrativo, que siendo deductivo y verdadero, su conclusión es no manifiesta. Si se elimina el argumento deductivo, desaparecen también los argumentos verdaderos y demostrativos. El argumento deductivo depende del esquema de la proposición hipotética, y si éste no se define, como ya se mostró antes, tampoco el argumento deductivo estará establecido. Prescindiendo de esto, los argumentos deductivos son o concluyentes o inconcluyentes, y según los estoicos, los argumentos inconcluyentes son de cuatro clases: a) por incoherencia, cuando las premisas son incompatibles entre sí o con la conclusión; b) por redundancia, cuando en las premisas se añade un elemento innecesario para alcanzar la conclusión; c) por incorrección, cuando el argumento sigue un esquema no considerado válido; d) por omisión, cuando falta algo en las premisas. Pero nunca puede considerarse inconcluyente un argumento, según los escépticos. a) No puede decirse que un argumento es incoherente porque no se ha resuelto la disputa sobre la proposición hipotética válida. b) No puede encontrarse un argumento redundante, porque si se siguen los términos estoicos, todos los argumentos

¹⁸ Según los términos estoicos existe la representación, una de cuyas especies es la representación aprehensiva, que es la representación conforme a su objeto, la cual, si se le otorga el asentimiento, se convierte en aprehensión. Por tanto, el objetivo de los pirrónicos es eliminar la representación en general para eliminar también la representación aprehensiva y la aprehensión de la demostración.

son redundantes y a la vez ninguno, por ejemplo en este argumento: *si es de día, hay luz, pero lo cierto es que es de día, por lo tanto hay luz*, la conclusión *hay luz* se sigue del hecho que *es de día* o no se sigue, pero si no se sigue, tampoco se seguirá en el condicional, y si se sigue, se sigue inmediatamente de *es de día*, y la proposición *si es de día, hay luz* sale sobrando.¹⁹ c) Se dice que un argumento sigue un esquema válido o inválido o mediante una mera afirmación o mediante un argumento, pero una afirmación no será suficiente, y si mediante un argumento, tendrá éste que ser verdadero, pero para que sea verdadero tiene que ser válido, y entonces el argumento termina sosteniéndose en el esquema de validez, y el esquema de validez requiere a su vez del argumento verdadero, produciéndose un círculo vicioso. d) Si nunca puede decirse de un argumento que es incoherente, redundante o inválido, tampoco podrá decirse cuándo es completo, y si no se sabe cuándo es completo, tampoco se sabe cuándo es incompleto. Y si no se conoce el argumento inconcluyente en ninguna de sus cuatro clases, no puede construirse un argumento deductivo concluyente, y luego sin él el argumento verdadero no existe ni el demostrativo.

Además, la demostración no puede fundamentarse en un argumento verdadero porque su conclusión es o inmediatamente conocida y evidente o desconocida y no evidente, pero si es inmediatamente conocida y evidente, el argumento ya no es demostrativo pues debe revelar una conclusión no evidente, y si es desconocida y no evidente, la proposición hipotética deviene indeterminada y no deductiva, porque no se sabe en qué concluye.

Los filósofos dogmáticos contraargumentan diciendo que el argumento contra la demostración o es demostrativo o no lo es, pero si no lo es, no es fiable, y si es demostrativo, entonces existe la demostración. O la demostración queda inalterada tras los argumentos escépticos o éstos terminan confirmándola. Primero que los dogmáticos respondan si el argumento contra la demostración es demostrativo o no lo es; si no lo es, no pueden pararse en él para decir que la demostración existe; y si es demostrativo, sus premisas y conclusión serán verdaderas, y su conclusión es precisamente que la demostración no existe. Por su parte, los pirrónicos “[...] afirmarán que el argumento contra la

¹⁹ Pudiendo existir entonces argumentos de una sola premisa, por ejemplo *es de día, por lo tanto hay luz*.

demostración es solamente creíble, y que por ahora los convence y los induce al asentimiento, pero que ignoran si seguirá siendo así en otro momento, dada la mudanza del pensamiento humano” (*CD* II, 473). En vano se dirá que el argumento contra la demostración es falso, pues el pirrónico no afirma que sea verdadero sino que le parece creíble en este momento, e inútil será intentar persuadir al escéptico de lo contrario pues “[...] nadie puede persuadir a quien está convencido de que no está convencido” (*CD* II, 475).

Si ambos argumentos —a favor y en contra— de la demostración se mantienen fuertes e incontrovertibles se favorece la suspensión del juicio del escéptico, quien no podrá decidirse por ninguno de los dos. Que el argumento contra la demostración se destruye a sí mismo es improcedente, pues hay cosas que admiten una excepción, y así se da este argumento: sólo él sería una demostración. Y aunque se destruyera a sí mismo, no por esto confirma que existe demostración, pues la destruye de paso. “Y una vez más, como no es imposible que una persona que ha subido por una escalera a un lugar elevado, después de subir vuelva sobre sus pasos sobre la escalera, del mismo modo no es extraño que el escéptico, tras alcanzar el objeto que se había propuesto utilizando, cual si fuese una escala, el argumento que prueba que no existe demostración, deseche entonces ese mismo argumento” (*CD* II, 481).

1.4 El pirronismo hasta Hume

Sexto Empírico fue apenas leído hasta 1562. Sólo se sabe de una referencia a él en 1441 y un uso de Gian Francesco Picco della Mirándola en 1520, que concluía no que debía dudarse de todo sino el abandonar la filosofía como fuente de conocimiento para aceptar la guía de la Revelación, sin tener mayor recepción. Aunque existieron manuscritos latinos de las obras de Sexto en París a finales del

siglo XIII, en España un siglo después y manuscritos griegos en Italia en el siglo XV, nadie más parece haber conocido su nombre: no hubo pirrónicos durante la edad media.²⁰

Henri Estienne, un importante impresor francés, publicó una edición latina de los *Esbozos Pirrónicos* en 1562 y la obra completa de Sexto en 1569. Estas obras y sus traducciones pronto se esparcieron por toda Europa. Estienne descubrió los manuscritos en su biblioteca y en su introducción sugirió, “[...] primero, que la obra podía actuar como cura para los filósofos impíos de la época, haciéndoles despertar la cordura; segundo, que el libro de Sexto podría servir como buen digesto de filosofía antigua; por último, que la obra podría ayudar a los estudiosos interesados en cuestiones históricas y filológicas” (Popkin 1983: 70).

Sexto Empírico fue muy leído tras su publicación en 1562 por su coincidencia temporal y argumental con la Reforma protestante, cuyo núcleo consistió “[...] en la búsqueda de una justificación de la verdad infalible en religión, mediante algún tipo de criterio evidente, o que se diera validez a sí mismo” (Popkin 1983: 40). De lado de la Reforma, en 1517, Martín Lutero sostuvo que la Escritura es superior al papa para decidir acciones y opiniones y que todos los cristianos tienen el poder de interpretarla y que su conciencia está obligada a creer lo que lee en ella. Pero para la Contrarreforma, encabezada por Erasmo de Róterdam, lo primordial es la fe y la sencillez cristiana, que termina en una justificación escéptica de la fe. A Erasmo y a Lutero sucedieron Juan Calvino y Miguel Servet: Calvino buscó una base inamovible del conocimiento y la eliminación de la duda, que serían dados por la iluminación del Espíritu Santo, mientras Servet proclamaba estar internamente persuadido de que la doctrina de la Trinidad era falsa. La disputa se prolongó en términos muy similares hasta mediados del siglo XVII.

En los años posteriores a 1526 Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim pasó por escéptico al decir que el criterio de la verdad es la fe, atacando a la ciencia por considerarla mera opinión, “[...]”

²⁰ La misma suerte ocurrió para el escepticismo académico, conocido sobre todo a través de San Agustín (siglo IV d.C.). Para este desconocimiento del escepticismo tanto pirrónico como académico no hay una razón concreta. Agustín de Hipona, mediante un diálogo pedagógico, intentó refutar al academicismo, que consiste en la negación de que algo se pueda conocer al mismo tiempo en que se busca la verdad (2009: 39), cuya existencia se da por probable o verosímil (2009: 88). Para ello adujo la iluminación dada por la fe, admitiendo, sin embargo, que sus interlocutores podrían no convencerse de esta salida (2009: 178 y 179).

más bien como un arranque de ira que como un serio intento de presentar dudas acerca de lo que puede saberse” (Popkin 1983: 55). Su obra fue bien conocida y despertó interés en el pirronismo.

Surgieron dos exposiciones serias del pirronismo 20 años después de su publicación de 1562 por Francisco Sánchez y Michel de Montaigne. La obra de Francisco Sánchez fue muy estudiada y en ella desarrolló un escepticismo crítico del aristotelismo, diciendo que ni siquiera sabía si no sabía nada. Michel de Montaigne es la figura central del pirronismo en el renacimiento francés. Fue un humanista, interesado en la sabiduría clásica y embebido del pensamiento de la Reforma y la Contrarreforma. Escribió la *Apología de Raimundo Sabunde* y posteriormente los *Ensayos*, tras su lectura de Sexto Empírico. Raimundo Sabunde fue un teólogo catalán que, sin éxito, pretendió fundar la religión en la razón. Montaigne lo defendió bajo la premisa de que todo razonamiento es defectuoso, y por lo tanto no es censurable. Comparó al hombre con los animales para hacer un panegírico de ignorancia y una defensa del fideísmo; una vez despojado de conocimiento, necesitó una guía superior y la encontró en la fe. Y “[...] atravesando tantos niveles y corrientes de duda, Montaigne logra introducir la mayor parte de los grandes argumentos epistemológicos de los antiguos pirrónicos, aun cuando de manera bastante poco sistemática” (Popkin 1983: 95). Montaigne desafió durante los siguientes dos siglos a los filósofos en su búsqueda de la certidumbre.

El pirronismo se extendió y ganó aceptación entrando el siglo XVII. Entre afinidades personales y el hecho de que en Francia la teología fuera antiescolástica, se aliaron los contrarreformadores con los nuevos pirrónicos. Esta alianza se intensificó por la creciente presencia calvinista que produjo una guerra militar e intelectual. La batalla se libró entre una búsqueda de certidumbre y un pirronismo total en materia de religión, y se trasladó a otros debates intelectuales en astrología, alquimia, brujería, filosofía y ciencia tradicional. Se llegó al extremo de criticar todo nuevo descubrimiento, incluso matemático, como nueva forma de dogmatismo que debía sencillamente abandonarse, de todo lo cual “[...] surgiría a la postre la filosofía moderna, así como la visión científica de hoy” (Popkin 1983: 143).

Influenciados por Montaigne y Sexto Empírico, a los pirrónicos de comienzos del siglo XVII se les llamó, como sociedad palaciega convencida de llevar a Francia a su Edad de Oro, eruditos libertinos. Sus ideas son el vínculo entre Montaigne y Bayle y a la filosofía moderna. Dudaron de todo con el afán de destruir los moldes antiguos. Entre ellos destacan Francois de La Mothe Le Vayer, elogiador jovial de la epojé pirrónica, y Pierre Gassendi, científico de excelente reputación y crítico de la pretensión de un conocimiento real más allá del pirrónico mundo de la apariencia. Los libertinos eruditos “[...] se encontraron ante una época nueva y optimista, en la que pudieron vivir y prosperar con una completa *crise pyrrhonienne*” (Popkin 1983: 174).

A partir de la primera publicación de Gassendi en 1624, teólogos, científicos y filósofos vieron al pirronismo como una amenaza e iniciaron un contraataque. “Estas réplicas pueden clasificarse, poco más o menos, en tres categorías [...]: 1) refutaciones basadas en principios de la filosofía aristotélica; 2) refutaciones que reconocen toda la fuerza y validez de los argumentos pirrónicos, y luego tratan de mitigar los efectos del escepticismo total; y 3) refutaciones que tratan de construir un nuevo sistema de filosofía para recoger el desafío escéptico” (Popkin 1983: 187). La mayoría de las respuestas fueron de corte aristotélico, partiendo de que tenemos facultades cognoscitivas que en las condiciones adecuadas alcanzan la verdad; la más importante es la de Francis Bacon.

En 1620 Bacon observó que los hombres al admirar las fuerzas naturales del entendimiento dejan de otorgarle las ayudas necesarias, y que se ha heredado un saber infantil propenso al parloteo, estéril en la generación de obras y cercano a la percepción, pues se descubre con la observación y la argumentación. Reflexionó que para llegar más lejos y más profundo en la naturaleza se necesita un mejor uso de la mente, una actitud pasiva y obediente ante las cosas, para formar una alianza nunca vista entre el sentido y la razón (Bacon 2011: 21). Esta nueva ciencia no buscará argumentos sino obras; extraerá los principios de la naturaleza de forma inductiva, moderada y gradual mediante exclusiones con experimentos, alejándose de los principios del entendimiento, que aislado a sí mismo es sospechoso. “Para realizar esto no nos servimos tanto de instrumentos como de experimentos, pues la sutilidad de los experimentos es mucho mayor que la sutilidad del sentido [...]. De esta forma no

damos gran valor a la percepción propia e inmediata del sentido, sino que llevamos la cosa al punto de que el sentido juzgue sólo del experimento y éste de la cosa” (Bacon 2011: 33). Pero esta labor no sería posible sin una limpieza previa del entendimiento, señalando sus prejuicios o ídolos innatos y erradicando mediante refutaciones los adquiridos por la educación, la filosofía y el lenguaje. La doctrina de los ídolos es una rehechura de los tropos escépticos, es decir, los contienen, pero la ausencia de esta señalización y argumentación obedece a una decisión metódica y retórica por parte de Bacon (Eva 2011: 121-122).²¹ Las ideas de Bacon se materializaron pocos años después de su muerte, en 1626, por científicos que se reunían periódicamente hasta institucionalizarse en 1662 en la Royal Society (Farrington 1971: 24).

Al segundo tipo de respuesta a la crisis pirrónica, que acepta su fuerza pero la mitiga, se le conoce hoy como la visión científica. Casi idéntica a la de Bacon, que habitaba ya en la época, fue primero concebida por Marin Mersenne. Mersenne fomentó más que nadie el interés por los avances científicos y es mediante ellos, concretamente los saberes físicos y matemáticos, con lo que respondió al pirronismo: tenemos cierto tipo de conocimiento que no está abierto a duda y que basta para los fines de la vida, y aunque los argumentos pirrónicos no son refutables, no muestran que no pueda conocerse alguna cosa. Este conocimiento, creado a partir de las apariencias, otorga predicciones y conexiones de acontecimientos y no necesita el descubrimiento del fundamento de toda certeza. Ciertamente, “[...] con Mersenne, había surgido un nuevo tipo de conocimiento científico, una ciencia sin metafísica, una ciencia que, en última instancia estaba en duda, pero que para todos fines prácticos era verificable y útil” (Popkin 1983: 217). Pero esta importante separación entre ciencia y metafísica cobró toda su importancia hasta el fracaso del nuevo y tercer programa filosófico contra el escepticismo.

Herbert de Cherbury y Jean Silhon fueron los primeros en presentar una nueva manera de enfrentar la crisis pirrónica, con poco éxito. Cherbury, en 1624, tras recordar la infinidad de opiniones y

²¹ Bacon fue el primero en conceptualizar el *escepticismo mitigado* que sería después utilizado por la Royal Society, pues está de acuerdo con los pirrónicos con que nada puede conocerse, siempre que se siga la vía tradicional (Eva 2011: 100).

disputas a que se había llegado, afirmó que somos capaces de conocer los objetos si tenemos una definición, un criterio y un método de la verdad. Cherbury elaboró un esquema complejísimo que partía de verdades subjetivas a nociones comunes, para llegar a verdades objetivas; tuvo que recurrir a la existencia de verdades innatas o universales para echar a andar su proyecto, volviéndose blanco de críticas, siendo usual la de la diversidad de las opiniones humanas. Dos años más tarde apareció Silhon, un pensador ecléctico y apologista religioso, cuyo objetivo era demostrar que existe Dios y que el alma es inmortal, pero para ello debía vencer al pirronismo y decir que el conocimiento es posible. Argumentó que las Escrituras conducen al conocimiento de cosas invisibles y que existen máximas de las que no es posible dudar. Reconociendo la debilidad de sus argumentos, aseveró que todo el que tenga sentido común estará de acuerdo con que el conocimiento es posible, que decir lo contrario resulta autodestructivo y que la naturaleza nos ha otorgado una inclinación a conocer y sería un grave error suyo si el conocimiento no existe. Pero su argumento final fue el descubrimiento de un conocimiento incontrovertible: que cada persona puede decir de sí misma que existe, y que sería una contradicción que Dios hiciera algo inexistente que actuara como existente. La indudabilidad de esta verdad la derivó de la ley metafísica de que todo lo que actúa, existe, dejando la puerta abierta para recibir nuevamente el ataque pirrónico que fácilmente dudó de la bondad de Dios, de la credibilidad de nuestras facultades y hasta de que todo lo que actúa existe. Pensó “[...] que podía emplearse esta verdad para establecer la existencia de Dios. Pero no comprendió por qué o cómo esta certidumbre decisiva refutaba el escepticismo, y por tanto no comenzó la revolución del pensamiento que, tres años después, lograría la publicación de Descartes” (Popkin 1983: 253).

Partiendo de las dudas escépticas sobre los sentidos, dudando luego de la realidad entera bajo la posibilidad de que nuestra experiencia no fuese más que un sueño, y trastocando todas nuestras facultades con la introducción hipotética de un genio que nos engaña hasta en lo que creemos más exacto, René Descartes tuvo que pisar el fondo del pirronismo para descubrir alguna verdad libre de incertidumbre para escapar de él. Entonces “[...] mientras que así deseaba yo pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo: y observando que esta verdad,

pienso luego existo, era tan firme y segura [...] juzgué que podía recibirla sin escrúpulos como primer principio de la filosofía que yo buscaba” (Descartes 1989: 143). Como nada, salvo la claridad y distinción de este primer conocimiento podía asegurar su verdad, se convirtió éste en el criterio que permitiría pasar de la verdad subjetiva a la verdad objetiva. Los objetos tendrían entonces las mismas propiedades que en nuestras ideas, siempre que sean claras y distintas; y como la idea de Dios es la de un ser infinitamente perfecto, y la existencia es una perfección, Dios tiene necesariamente que existir. Como el engaño es una imperfección, Dios no puede engañarnos, y así nuestras facultades quedan nuevamente garantizadas.

Los pirrónicos que no quisieron admitir a Descartes entre sus filas dificultaron cualquier avance del *pienso luego existo*, pues lo que le parecía claro y distinto a Descartes es relativo, sostuvieron, y otros más dudaron incluso de esa primera verdad, que no está libre de supuestos. Descartes se defendió afirmando que no podía probarse que las objeciones eran percibidas, por parte de sus adversarios, clara y distintamente. Los dogmáticos y religiosos vieron en Descartes a un peligroso pirrónico y ateo que había rechazado la autoridad y el sentido común y se concentraron en no dejarle pasar de sus primeras dudas concernientes a los sentidos. “Así pues, a Descartes le quedó sólo esta alternativa: o bien había propuesto un método para descubrir la certidumbre absoluta, método que conquistaría al escepticismo tomándolo en serio, o sólo era un dogmático más que se negaba a cuestionar sus principios y no podía establecerlos” (Popkin 1983: 312).

Para 1655 el método escéptico se dirigió contra la religión por Isaac La Peyrère, que dudó de toda autoridad y contenido de la Biblia a partir de nuevos datos históricos y científicos. Gracias a la obra de este autor y al cartesianismo, Spinoza pudo separar la religión de la filosofía argumentando, entre otras cosas, que los profetas no hicieron uso de todas sus facultades cognoscitivas. Spinoza erigió la filosofía en las verdades matemáticas y metafísicas, cuyos principios deben ser claros y distintos y tales que nada pudiera probarse sin ellos, siendo garantizados por la idea de Dios y su existencia; y aunque fue un antiescéptico radical, sólo ocupó para él un papel secundario enfrentar el pirronismo, al que si no respondió con argumentos *ad hominem*, respondió brevemente en 1663: “El intelecto, por su

fuerza innata, hace por sí mismo instrumentos intelectuales, con lo cual adquiere fuerza para desempeñar otras operaciones intelectuales, y de estas operaciones obtiene, nuevamente, instrumentos frescos, o el poder de llevar más adelante sus investigaciones, y así procede gradualmente hasta llegar a la cúspide de la sabiduría” (citado en Popkin 1983: 357).²²

En 1663 Leibniz enfureció con los escépticos renacentistas que consideraban la raza humana como una e identificaban al hombre individual con el flujo del mundo sensible y en 1671 les respondió que una vez que las definiciones que constituyen los axiomas sean definidas por él mismo, “[...] puedo conseguir que incluso un escéptico, sin importar cuán radical pueda ser, las acepte necesariamente” (citado en Olaso 1997: 105, traducción mía). Para Leibniz los axiomas no son indemostrables y conocidos por sí mismos sino demostrables; y junto con las verdades indemostrables de la razón, enunciadas como proposiciones idénticas y primitivas, conforman su sistema deductivo. Estas verdades son los principios de no contradicción y el de razón suficiente. Según el primero, falso es lo que implica contradicción, verdadero es lo opuesto a lo falso, y toda proposición es o verdadera o falsa; según el segundo, para cada hecho existe una razón para que sea así y no de otro modo (Leibniz 1985: 38-39). Ya no es la claridad y distinción el criterio de la verdad sino lo autoevidente, dado por una versión ontológica de la luz natural o intuición que estaría garantizada por Dios. Dios es la razón suficiente de todas las cosas, que para ser explicadas requieren una causa única, fuera de la cual nada puede existir independiente, y que es, por lo tanto, incapaz de límite. “Y como nada puede estorbar la posibilidad de la que no implica límite alguno ni ninguna negación, y, por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto solo para conocer la Existencia de Dios *a priori*” (Leibniz 1985: 41).²³

El siglo XVIII comenzó con el pirronismo puesto en escena. En 1702 Pierre Bayle, como figura única, sin presentarse como culminación de sus predecesores (Popkin 1980: 26), publicó la segunda

²² El racionalismo y antiescepticismo de Spinoza fue criticado poco después por el pirrónico Pierre Bayle, razonando que de su filosofía tendría que admitirse cualquier componente en el mundo, y su racionalismo tendría que terminar en irracionalismo.

²³ En 1711 Leibniz prometió para una edición de las obras escépticas que aparecería en 1718, dos años después de su muerte, una refutación a Sexto Empírico. Parte de esta refutación puede rastrearse en sus manuscritos originales y en algunas de sus cartas (Olaso 1997: 120). A los tropos escépticos respondió con sus principios autoevidentes, y a la ataraxia pirrónica objetó que de un estado de duda y perplejidad resultan más bien impulsos de las pasiones, que conducen a perturbaciones, esperanza y temor. Este bosquejo de su refutación no se conoció en su época.

edición de su *Diccionario histórico y crítico*, una obra monumental dedicada a criticar al estilo pirrónico todas las teorías de su tiempo. Bayle mostró que todas ellas, sin excepción, conducen a perplejidades, contradicciones y absurdos y que hasta los principios autoevidentes son demostrablemente falsos (Popkin 1997: 3 y 28; Laursen 2011: 138). Tras su destrucción, colocó como criterio la fe, que abraza las verdades más opuestas a la razón (Bayle 1965: 204, 206 y 423). Su pirronismo fue atacado en las siguientes décadas por toda clase de filósofos y teólogos, mientras que su fideísmo fue sencillamente ignorado o cuestionado (Popkin 1997: 159).

Rechazando la doctrina de las ideas generales abstractas y estableciendo como principio que *la existencia de una idea consiste en ser percibida* (Berkeley 1982: 52), George Berkeley presentó en 1710 un nuevo sistema filosófico que vencería al pirronismo. Ciertamente, decía, la mayor parte de las disputas en filosofía se deben a la supuesta existencia de las ideas generales abstractas, que en realidad no existen, pues no podemos concebir sin cualidades determinadas; por ejemplo, la idea general abstracta de triángulo debe ser tal que no sea escaleno, rectángulo, ni isósceles ni de ningún tamaño pues sería una idea particular, y nadie puede hacerse esta idea. La oscuridad y el error en filosofía desaparecerían entonces con el principio de que *ser es ser percibido*, pues todas las cosas serían tales como aparecen, sin un mundo externo material oculto (Berkeley 1982: 106). La verdad de este principio es intuitiva, y su prueba está en que es imposible separar al ser de su ser percibido: inténtese concebir un objeto sin ser percibido, y en cualesquiera relaciones que se lo imagine, será siempre percibido por aquel que lo imagina. Pese a sus propósitos y en contra de él, Berkeley fue de inmediato ignorado o considerado como el mayor pirrónico de todos los tiempos, pues en el desarrollo de su filosofía introdujo dudas de enorme talante (Popkin 1980: 289).

En 1720 el obispo Pierre Daniel Huet publicó su *Tratado filosófico sobre las debilidades del espíritu humano*, usando todas las dudas de Sexto Empírico y de la tradición de Montaigne para atacar a filósofos tanto antiguos como modernos, y esto como preparación para la fe. Reforzó aún más el interés en el pirronismo clásico y en los textos originales de Sexto. En este punto, “Varios trabajos

indican que los pirrónicos estaban en todas partes, causando toda suerte de violencia” (Popkin 1997: 4, traducción mía).

Este es el panorama del pirronismo que tuvo David Hume (1711-1776) al redactar el *Tratado de la naturaleza humana* entre los años 1734 y 1737, años para los cuales Bayle estaba siendo reemplazado por la *Enciclopedia Británica*, Huet era ya considerado una curiosidad histórica y Sexto Empírico pasaba a ser un recurso escolar. En Francia, donde Hume escribió, ya no se gozaba de tanta libertad de opinión y los escépticos tenían que preocuparse por escribir contra el pirronismo, abundando de este modo un tono de escepticismo académico (Tonelli 1997: 54-56). Y en Inglaterra, país natal de Hume, se establecía un semi-escepticismo o escepticismo mitigado como respuesta al pirronismo (Popkin 1980: 63).²⁴

²⁴ Para la época del *TNH* Hume leyó ávidamente a Bayle y tuvo acceso a diferentes fuentes sobre el escepticismo incluyendo a Sexto Empírico, y esto es todo lo que se sabe. Cómo afecta este hecho a la interpretación de su escepticismo se verá en la sección 3.3.

2. El sistema del entendimiento humeano

Para advertir el pirronismo de Hume se requiere tomar partes dispersas así como el conjunto del sistema del entendimiento, por eso es pertinente presentarlo primero independientemente y tal es la intención de este capítulo. Los razonamientos que siguen son, todos, de Hume, mismos que voy a contraargumentar en la sección 3.4.

2.1 La teoría de las ideas

Todos los conocimientos se relacionan con las facultades del hombre, por él son creados y comprendidos. No hay cuestión trivial que no esté sujeta a discusión ni cuestión de importancia ya resuelta. En lugar de lanzarnos a conquistar el conocimiento en cada una de las ciencias, lo mejor será conquistar la capital y descubrir los principios de la naturaleza humana, para obtener fácilmente la victoria en todas las provincias o saberes. Esta ciencia de la naturaleza humana, que promulga Hume, se creará con la experiencia cuidadosa y la observación cotidiana del hombre.

La teoría de las ideas establece el método para desarrollar la ciencia de la naturaleza humana, dando cuenta del origen, naturaleza y asociación de nuestras ideas.

Las percepciones de la mente presentan una diferencia que permite dividir las en dos clases distintas, en impresiones y en ideas, y es la fuerza y vivacidad de cada una. Las impresiones son aquellas percepciones de mayor fuerza y violencia, tal como las pasiones y sensaciones en su primera aparición. Las ideas nunca igualan la fuerza y vivacidad de las impresiones, y son los objetos del razonamiento y el pensamiento. Aunque en sus grados de fuerza y vivacidad impresiones e ideas puedan a veces aproximarse tanto entre sí que no puedan distinguirse, “[...] son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos [...]” (TNH: 2).

Algunas de nuestras impresiones e ideas no son susceptibles de separación y son simples, como la impresión y la idea de placer, mientras que otras sí pueden separarse en partes y son complejas, como la impresión y la idea de una manzana, que puede descomponerse en determinado color, sabor y textura.

Exceptuando su fuerza y vivacidad, existe una completa semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todos sus aspectos pareciendo cada una ser el reflejo de la otra. Sin embargo hay impresiones complejas, como la del retrato de una ciudad, que no tienen una idea compleja que se les asemeje, e ideas complejas, como la de minotauro, que no tienen una impresión que les corresponda. Pero entre las ideas y las impresiones simples sí podemos afirmar una similitud y correspondencia totales ya que a cada idea simple se corresponde una impresión y a cada impresión simple se asemeja una idea. Para negar este principio se tiene que indicar una impresión simple que carezca de una idea similar o una idea simple sin una impresión correspondiente.

Las impresiones y las ideas complejas se forman a partir de las simples, y como todas las impresiones e ideas simples son enteramente similares y correspondientes, este principio se extiende a la generalidad de nuestras percepciones. Dada esta estrecha conexión entre nuestras distintas percepciones, es posible que algunas sean causas y otras efectos, en orden a su existencia, y “El examen *completo* de este problema constituye el tema de la presente obra [...]” (TNH: 4).

Es descubrible una conjunción entre impresiones e ideas al ir cada una de ellas acompañada siempre por otra de la otra especie. Esta interminable conjunción no puede surgir del azar y prueba

algún tipo de dependencia entre ambos tipos de percepciones. En cuanto al orden de su aparición, las impresiones simples siempre preceden a sus respectivas ideas y nunca se observa lo contrario; no hay ideas que produzcan impresiones, no se percibe un sabor por mucho que se piense en él. Por su similitud, conjunción y prioridad temporal podemos convincentemente concluir que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas.

Hume presenta un escenario en el que se encuentra una idea simple que no procede de una impresión. Imagínese el caso de un sujeto que ha percibido toda la gama del color azul con excepción de un tono y al que se le presentan dichos tonos en gradación del más claro al más oscuro con la debida omisión: se concederá que dicho sujeto puede darse a sí mismo la idea faltante pese a no haber tenido nunca su impresión. “Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general” (*TNH*: 6).

Hay dos clases de impresiones, de sensación y de reflexión. De la primera clase son las impresiones provenientes de los sentidos, como los colores, sabores, texturas, etc., y sus causas últimas son completamente desconocidas, ignoramos si se producen involuntariamente en el alma, si son presentadas por una mente superior o si surgen de un mundo externo. Las impresiones de reflexión se originan en nuestra mente a partir de las ideas que despiertan las facultades responsables de su producción, como son el deseo, la aversión y las pasiones.

Mediante la memoria o mediante la imaginación, una impresión puede volver a aparecer ante la mente como idea. La memoria tiende a conservar la fuerza y vivacidad de la impresión original y está incapacitada, a menos que funcione mal, para alterar el orden de sus ideas mientras que la imaginación no conserva la fuerza y vivacidad de las impresiones y sí altera su orden: “Donde quiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas” (*TNH*: 10).

Si no existiera un principio de asociación de ideas sólo el azar las uniría en ideas complejas y la imaginación sería absolutamente inexplicable. Pero las ideas complejas son uniformes en toda la humanidad y la imaginación es inteligible, por lo tanto debe existir un principio que guía a la

imaginación. Como la imaginación no respeta el orden de las ideas, el principio de asociación no es inseparable de ellas ni tampoco su único medio de unión sino más bien una fuerza suave y habitualmente presente.

Las cualidades en las ideas que permiten su asociación son la semejanza, la contigüidad en espacio y tiempo y la causalidad. Para confirmarlo no necesitamos más que atender al orden con que las ideas se introducen entre sí en el discurso, la conversación, las obras de arte y el libre pensamiento y “Cuantos más ejemplos examinemos, y más cuidado pongamos, más estaremos seguros de que la enumeración llevada a cabo a partir del conjunto es completa y entera” (*IEH*: 69). La asociación de ideas puede llevarse muy lejos siempre que medie alguna idea relacionada, aunque con cada nuevo eslabón el conjunto se debilita.

El principio de asociación sustituye el poder de conexión de la memoria que no altera sus términos y “Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar” (*TNH*: 13). Uno de estos efectos son las ideas complejas, que se dividen en relaciones, modos y sustancias y son el principal objeto de nuestros razonamientos.

Las relaciones se refieren a la comparación de ideas y son semejanza, identidad, contigüidad en espacio y tiempo, cantidad, grados de cualidad, contrariedad y causalidad. Semejanza, contigüidad y causalidad son tanto principios de asociación (o relaciones naturales) como relaciones (o relaciones filosóficas). La diferencia entre la asociación y la relación es que la primera une las ideas y la segunda es la especie de comparación.

Sin la relación de semejanza no podrían existir otras relaciones pues para comparar dos ideas es necesario algún grado de similitud; y todas lo poseen, al menos en cuanto a su existencia. La relación de identidad es, después, la más universal al ser aplicable a cada idea con relación a sí misma siempre que sostenga alguna duración en el tiempo. En cuanto a universalidad, sigue la relación de contigüidad, como son las situaciones de estar arriba, abajo, antes, después, etc. Luego todos los objetos que presentan *cantidad* son susceptibles de esta relación y aquellos que comparten una

cualidad son capaces de la relación de grado. Las ideas más contrarias, que son las de existencia y no existencia, poseen cierta semejanza y hacen que la relación de contrariedad no sea contradictoria. La relación de causalidad, por su peculiaridad de llevar a la mente más allá de lo que ha percibido, merecerá un tratamiento aparte.

Sustancia es lo que se considera esencial a un objeto, sin lo cual no sería él y es una colección de ideas cuyos principios de unión son la causalidad y la contigüidad. En efecto, si la idea de sustancia derivara de las impresiones de sensación se reduciría a un color, un sabor, etc., lo cual es absurdo, y si derivara de las impresiones de reflexión tendría que ser una pasión, amor u odio, lo cual también es absurdo.

Los modos son una colección de ideas, de entidades que no existen por sí mismas sino en cuanto son compartidas por otras, como la danza —y que al no estar referidas a un sustrato, su principio de unión no es la causalidad ni la contigüidad—, o de entidades que no pueden recibir una nueva idea en su conjunto sin cambiar de nombre, como la belleza.

De las ideas abstractas se ha mantenido que deben representar o todos los grados posibles de sus distintas cualidades o no representar ninguno. Pero la primera alternativa supone una potencia infinita de la mente y la segunda pide un imposible porque la mente no puede concebir sin grados determinados de cualidades: las ideas son copias de las impresiones y las impresiones siempre se presentan con grados determinados. No tenemos ideas abstractas pero sí ideas generales que son el resultado de la aplicación de un mismo nombre a los objetos en que encontramos una semejanza. “La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear” (*TNH*: 20). Dicha costumbre es la de nombrar los objetos según su similitud y es mediante ella que la imaginación sugiere primero una idea particular que, si no resulta adecuada, es sustituida por otras ideas particulares hasta encontrar la indicada.

Para apoyar la explicación de las ideas generales hay que confirmar que en la vida cotidiana trabajamos con nociones. Y ciertamente podemos realizar operaciones matemáticas sin hacernos una

idea exacta de los números referidos, podemos rememorar completamente un discurso tras escuchar sus primeras palabras, nos consta la facilidad con que pueden asociarse las ideas por medio de semejanzas globales, como en la poesía, y la rapidez de la imaginación en sugerir sus ideas.

La distinción entre figura y cuerpo figurado, que en absoluto son separables, no obedece a una capacidad de abstracción mental sino a las distintas relaciones de semejanza que, pese a su simplicidad, los objetos guardan entre sí. Concebir una esfera de mármol sin color alguno es imposible a menos que atendamos a la semejanza que una esfera de mármol sostiene con cualquier otra esfera de distinto color. Encontramos pues semejanzas, inseparables por su simplicidad, en distintos objetos, y cuando se nos pide realizar una abstracción más bien se nos pide ver esta semejanza.

2.2 Las ideas de espacio y tiempo

Es absurdo suponer que nuestras ideas de espacio y tiempo son infinitamente divisibles, como se ha discutido largamente, pues tendrían que poseer infinitas partes o se llega a un término en su división; y al poseer infinitas partes la mente requeriría una capacidad infinita al concebirlas, y esta capacidad no existe. Además, las impresiones permanecen indivisibles estando próximas a desaparecer, debido a condiciones inapropiadas para nuestros sentidos, y como las ideas son sus copias, no pueden ser de una naturaleza distinta y ser infinitamente divisibles. Como confirmación, la idea de un grano de arena no es divisible en mil ni en diez mil sino que es completa en sí misma, y si constara de partes serían distinguibles y separables. En efecto la imaginación tiene el poder de formar nociones súper mínúsculas pero no el de representárselas con exactitud, volviendo imposible la divisibilidad infinita.

“Todo lo que tiene aire de paradoja y se opone a las nociones más antiguas y desprejuiciadas de la humanidad es frecuentemente abrazado con vehemencia por los filósofos, como si mostraran así la superioridad de una ciencia que puede descubrir cosas tan alejadas de las concepciones del vulgo” (TNH: 26). Todo ello será luego aclamado por un público que no se dejará convencer de que sus placeres, provenientes de una doctrina rimbombante, carecen de fundamento. Éste es el caso para la extraña opinión de la infinita divisibilidad de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Siempre que las ideas representen adecuadamente sus objetos, todo lo que resulte verdadero o falso en ellas será trasladable a la realidad. Nos hacemos ideas adecuadas de las porciones mínimas de extensión y no hay en la realidad, por ningún procedimiento, partes de extensión inferiores a ellas. “La clara consecuencia de todo esto es que, aquello que *parezca* imposible y contradictorio al comparar estas ideas deberá ser *realmente* imposible y contradictorio, sin más excusa ni escapatoria” (TNH: 29). Conforme se repita la idea mínima de extensión se formará una idea compleja de extensión, de lo que se infiere que la idea de partes infinitas es la misma idea que la de extensión infinita, luego, la idea de extensión finita no consta de infinitas partes ni es infinitamente divisible. Ahora bien, las partes de la idea de tiempo son sucesivas, nunca coexistentes, por lo que se constituye de momentos mínimos e indivisibles; si la idea de tiempo contuviese infinitas partes habría momentos coexistentes, por ser infinitamente divisible, lo que es una contradicción en nuestras ideas.

Las demostraciones están basadas en relaciones de ideas y como tales, una vez comprendidas, no disminuyen su credibilidad ante la oposición de dificultades. Los razonamientos probables sí disminuyen su fuerza como resultado del sopesamiento en contra. “Hablar por tanto de objeciones y réplicas y contrapesar los argumentos en una cuestión como la presente es confesar, o que la razón humana no es sino un juego de palabras, o que la persona misma que así habla no tiene capacidad para tratar tales asuntos” (TNH: 32). Con todo, se responde a las dificultades que buscarían negar la existencia de las partes indivisibles del espacio y tiempo: el hecho de poder imaginarlas las hace irrefutables pues “Es una máxima establecida en la metafísica *que todo lo que la mente concibe*

claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible” (TNH: 32).

Lo siguiente será conocer las distintas cualidades de las ideas de espacio y tiempo, y es que

No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que el del principio antes mencionado, según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la imaginación ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión. Todas estas percepciones últimas son tan claras y evidentes que no admiten discusión; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible—incluso para la mente, que es quien las forma— decir exactamente su naturaleza y composición (TNH: 33).

La impresión de espacio o proviene de la reflexión o de la sensación. La reflexión nos suministra pasiones, deseos y aversiones y nadie admitirá que la idea de extensión deriva de ella. La idea de espacio es entonces adquirida por los sentidos. Basta con observar la mesa delante de nosotros para adquirirla. Como los ojos no son sensibles a otra cosa más que a una disposición de puntos coloreados, la idea de espacio sólo puede ser la copia de esa disposición de puntos. Se adquiere la idea abstracta de espacio a partir de la semejanza que se encuentra en las diferentes disposiciones de puntos que integran nuestras percepciones de objetos. Esta semejanza se extiende también al tacto en cuanto a la disposición de sus unidades sensibles, abarcando nuestra idea abstracta de espacio las percepciones de la vista y el tacto.

El tiempo no se presenta a la mente por sí mismo. Cuando dormimos o estamos absortos en un pensamiento perdemos la noción del tiempo y así se descubre que la idea de tiempo no viene acompañando a un objeto constante e inmutable. Un objeto inmutable nos transmite impresiones coexistentes, pero el tiempo se compone de partes no coexistentes. La noción de tiempo cambia según la celeridad de nuestras percepciones. La idea de tiempo surge, por tanto, de la sucesión de nuestras distintas impresiones e ideas. Como la sucesión de impresiones e ideas es un fenómeno susceptible de muchas variaciones, la idea abstracta de tiempo comprende una dimensión más amplia de objetos que la idea de extensión.

Como la idea de tiempo no es distinguible ni separable de ninguna impresión, ni ningún objeto produce una nueva impresión al introducirse a la mente, no tenemos idea distinta de tiempo si no es el modo de sucesión de las percepciones, ni es concebible sin esa sucesión pues “Las ideas representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas” (*TNH*: 37). De igual manera no tenemos idea de espacio o disposición de puntos si no es considerada como visible y tangible. Si un punto no es considerado como coloreado o tangible no nos da idea alguna, y es imposible que la idea de espacio pueda formarse de puntos invisibles o intangibles porque como son las partes, es el todo.

Pueden presentarse tres objeciones a la negación de la infinita divisibilidad. La primera objeción es que los puntos matemáticos son no entidades y no pueden formar extensión al unirse, volviendo verdadero al extremo opuesto de que la materia es infinitamente divisible. Sin embargo, si los puntos matemáticos se consideran como visibles y tangibles, como término medio entre los puntos matemáticos y la divisibilidad infinita de la materia, la objeción se deshace. La segunda objeción dice que los puntos matemáticos no existen porque si se colocaran uno junto a otro se penetrarían, al no tener partes donde situarse entre sí, lo cual es absurdo. Pero una alternativa más exacta es el experimento mental de situar las ideas de dos puntos y aproximarlas entre sí hasta no concebir ningún espacio entre ellas, y es evidente que en lugar de penetrarse, se aniquila uno y se conserva otro. Hágase el mismo experimento con puntos coloreados y tangibles y se comprobará que no se aniquilan sino que forman una idea compleja extensa. Pero “Lo que fundamentalmente origina estas objeciones, a la vez que hace tan difícil hallar una respuesta satisfactoria, es la natural debilidad e inconstancia de nuestra imaginación y de nuestros sentidos cuando son empleados en objetos tan minúsculos” (*TNH*: 41).

La geometría requiere de los puntos indivisibles para asentar las definiciones de superficie y de línea porque de otro modo serían inconcebibles, no puede imaginarse nada sin longitud, anchura ni profundidad como un punto matemático. Pero se argumenta, como tercera objeción, que puntos, líneas y superficies no han existido nunca en la naturaleza, que nada se ajusta a su definición y que de ellas

se siguen demostraciones contra la existencia de los puntos indivisibles. Pero al haberse ya imaginado mediante ideas claras, los puntos indivisibles tienen una existencia posible que no es refutable. “No tiene sentido buscar una contradicción en algo que es distintamente concebido por la mente, pues si implicara alguna contradicción no podría haberse concebido en ningún caso” (*TNH*: 43). Además, de la geometría no se obtienen demostraciones, “[...] porque, como se ocupan de objetos tan pequeños, no son propiamente demostraciones, ya que se construyen sobre ideas inexactas y sobre máximas no estrictamente verdaderas” (*TNH*: 45).

El criterio de igualdad geométrico es inexacto, nunca se observa su pretensión de que dos figuras son mayores, menores o iguales de acuerdo al número de puntos que las conforman, porque los puntos indivisibles son tan minúsculos tanto para la sensación como para el intelecto que no pueden contarse y difícilmente concebirse. Es mediante la apariencia general que determinamos la igualdad de dos figuras. Pero si se establece la igualdad geométrica en la congruencia de figuras superpuestas cuyas partes, todas, tienen que tocarse, se está repitiendo el criterio del número de puntos porque la mente tendría que concebir todos los puntos indivisibles de dos figuras y sobreponerlos, lo cual es imposible. El criterio de la superposición es asequible sólo por la apariencia global de una figura. Nos formamos el ideal de igualdad geométrica perfecta mediante la repetición del acto mental de corregir nuestros juicios al comparar dos figuras con una escala más pequeña. No está de más señalar que esta cuestión sería imposible de responder a los defensores de la infinita divisibilidad, porque si las figuras se componen de puntos infinitos nunca pueden contarse ni sobreponerse para establecer igualdad ni desigualdad.

Los geómetras definen la línea recta como la distancia más corta entre dos puntos pero al hacerlo no transmiten lo que es una línea recta sino una de sus propiedades. Cuando se le pide a alguien concebir una línea recta lo que hace es imaginar una determinada apariencia y jamás piensa en la distancia más corta entre dos puntos. Además, no tenemos un criterio adecuado de igualdad que permita decir *más largo*, *más corto*. Lo mismo para el plano o superficie, que se dice resultar del movimiento de una línea, pues las ideas de línea y de movimiento son enteramente diferentes de la

idea de plano. Luego las ideas esenciales de la geometría, a saber, igualdad, desigualdad, línea recta y plano, distan de ser exactas y no pueden dar demostración contra la existencia de puntos indivisibles.

A la parte de que no podemos concebir el espacio sin puntos coloreados o tangibles se pueden presentar tres objeciones, que dependen de la existencia de la idea de vacío o extensión sin puntos coloreados o tangibles. Estas objeciones son que habiéndose discutido durante siglos sobre el vacío, es imposible que se haya discutido sin tener idea de vacío, que la idea de vacío es posible por resultar de las ideas reales de permanencia y aniquilación y que es necesaria la idea de vacío para hacer posible el movimiento de los cuerpos. Para responder estas objeciones hay que seguir el procedimiento habitual de acercarnos a nuestras impresiones, evitando discutir sin comprender el asunto. Puede pensarse que el origen de la idea de vacío es la oscuridad o el movimiento.

Un hombre no recibe la impresión de vacío con mirar a su alrededor en completa oscuridad, pues recibe las mismas impresiones que las de un ciego de nacimiento, que en realidad no recibe ninguna y no posee idea alguna de luz ni de oscuridad. Pero si este hombre observa objetos encendidos en medio de la oscuridad, tampoco recibe, por el espacio interpuesto en ellos, la idea de vacío, pues de dicha oscuridad no adquiere otra impresión que en el primer caso. Además, la oscuridad no es la idea de vacío.

Un hombre suspendido en el aire y moviendo sus brazos sin ningún contacto con otro cuerpo recibirá a través de su tacto las impresiones musculares de movimiento sucediéndose unas a otras, pero esta sucesión no está de tal modo dispuesta para otorgarle la idea de espacio sin cuerpos o vacío. Pero si este hombre percibiera con cada revolución de su brazo objetos distintos, no obtendría la idea de vacío, ya que sus impresiones durante cada percepción no son distintas que cuando no sentía ningún cuerpo. La diferencia entre cada experimento mental es tan sólo la percepción de los nuevos objetos.

La oscuridad y el movimiento no nos dan la idea de vacío, pero al estar estrechamente relacionados con la sucesión de objetos visibles y tangibles, son responsables de que creamos poseer la idea de extensión sin materia. Los mismos objetos pueden afectarnos de la misma manera sin importar que

entre ellos cambie la distancia, una misma distancia puede ser indicada por diferentes objetos o por ninguno y la distancia altera las cualidades de los objetos, como su luz o calor, sea mediante otros objetos o directamente a nuestros sentidos. Esto es, por semejanza para los dos primeros casos, o por causalidad para el tercero, una distancia invisible e intangible se convierte fácilmente en visible y tangible. “De este modo, podemos establecer como máxima general en esta ciencia de la naturaleza humana que, allí donde existe una relación estrecha entre dos ideas, la mente se ve fuertemente inclinada a confundirlas y a usar la una en lugar de la otra en todos sus discursos y razonamientos” (TNH: 60).

Tendemos a confundir dos ideas si están relacionadas, sea por causalidad, por contigüidad o por semejanza; pero es la semejanza la fuente de casi todas las confusiones. Este error, por parte de la semejanza, se extiende también a los actos mentales por los que despertamos ideas, que pueden llegar a ser tan similares o iguales que sea imposible distinguirlos, haciéndonos tomar una idea por otra. Luego la estrecha conexión entre el lenguaje y las ideas hace que se tome uno por otras, y el hecho de que se discuta sobre el vacío no implica su existencia, y esta es la respuesta a la primer objeción. A la segunda objeción se responde que de las ideas de permanencia y aniquilación se obtiene una idea ficticia de distancia, que es coloreada, acompañada por la sensación corporal de movimiento; esto y no la idea de vacío resulta de imaginar una habitación cuyas paredes y techo permanecen en su sitio y cuyo aire contenido es eliminado: seguimos percibiendo puntos coloreados y tangibles. Podemos imaginar un cuerpo situado entre otros dos objetos sin que estos resulten afectados por su presencia o aniquilación, y del mismo modo concebimos el movimiento, sin necesidad de suponer un vacío, y esta es la respuesta a la tercera objeción.

Que el tiempo no es concebible sin objetos reales y sucesivos recibe las mismas objeciones y respuestas que el caso de la extensión. Que se discuta sobre ello no prueba la existencia de la idea, ni tenemos impresión de tiempo que venga acompañando a un objeto inmutable. “Pongámosla distintamente ante nosotros para poder conocer su naturaleza y cualidades. Ahora bien: si os resulta imposible poner *una impresión tal*, podéis estar seguros de equivocaros cuando os imagináis tener *una*

idea tal” (TNH: 65). Las causas que nos hacen creer en una sucesión de tiempo tal son las mismas: un objeto puede permanecer sin cambios pese al paso del tiempo, una misma sucesión de tiempo puede verse o no acompañada por cambios en los objetos y el tiempo ejerce efectos sobre las cualidades de los objetos.

La presente sección ha sido un análisis de nuestras percepciones. “Esto me basta para conducir mi vida; y esto basta también para mi filosofía, que únicamente pretende explicar la naturaleza y causas de nuestras percepciones, esto es, de nuestras impresiones e ideas” (TNH: 64). El estudio de las operaciones internas de los objetos reales que llamamos espacio y tiempo excede la constitución del entendimiento humano, que sólo conoce los objetos por sus cualidades sensibles. “En cuanto a quienes intentan algo más, no podré aprobar su ambición hasta que, aun en un solo caso, vea que han tenido éxito” (TNH: 64).

2.3 Del conocimiento y la probabilidad

Las relaciones de ideas son de dos clases, las que se dan y dependen enteramente de las ideas y por ello son objeto de conocimiento y certeza — semejanza, contrariedad, grados de cualidad y cantidad—, y las que pueden o no presentarse sin modificación en sus ideas — identidad, contigüidad y causalidad. La razón lleva a cabo la comparación de ideas y encuentra sus relaciones, la razón que “[...] no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones” (TNH: 179).

Las relaciones de semejanza, contrariedad y grado se descubren intuitivamente, mientras que, a no ser que se trate con nociones muy aparentes, la relación de cantidad requiere de la demostración para

ser descubierta. Sin importar cuán compleja sea, la demostración conserva siempre la certidumbre y esta propiedad ha hecho que los matemáticos consideren que sus ideas son de un orden superior y propio de las facultades más elevadas del alma. Esta consideración ha sido también adoptada por los filósofos al tratar cuestiones abstractas (el grueso de la filosofía), sirviéndoles muy bien para disimular sus oscuridades y ocultar sus errores. Es cierto que

[...] una idea es más débil y tenue que una impresión; pero como en todos los demás aspectos es la misma cosa, no podrá implicar ningún gran misterio el comprenderla. Si es su debilidad lo que la hace oscura, tarea nuestra será remediar este defecto, en la medida de lo posible, manteniendo a la idea estable y precisa; y hasta que hayamos logrado esto será vano pretender razonar y hacer filosofía (*TNH: 73*).

Cuando dos objetos están presentes se dan las relaciones de identidad y contigüidad como percepción. Para hallar estas relaciones cuando uno o los dos objetos están ausentes se requiere de la relación de causalidad, que a través de causas determina la contigüidad y que un objeto continúa siendo el mismo. Con este procedimiento la relación de causalidad nos lleva más allá de lo ya percibido. Esta peculiaridad merece mayor atención y explicación.

Lo primero sería investigar de dónde surge la idea de causalidad. No hay en los objetos que llamamos causas y efectos una cualidad que nos informe de qué son causa o efecto; tampoco existe una cualidad común a todas las causas y efectos. Si la idea de causalidad no surge de los objetos que llamamos causas y efectos quizá surja de sus relaciones, que en todos los casos es la contigüidad en espacio y tiempo. Ésta, y la prioridad temporal de la causa, parece ser necesaria para la causalidad. Sin embargo, un objeto puede ser contiguo y anterior a otro y no ser su causa. Algo más hace falta, y es la conexión necesaria entre la causa y el efecto.

Ahora se presenta la búsqueda de la impresión original de la conexión necesaria. Las cualidades conocidas de los objetos nada nos informan sobre la relación de causalidad y sus relaciones tan sólo nos informan de la contigüidad y la sucesión. Para tener más sitio de búsqueda hay que indagar por

qué consideramos que toda nueva existencia debe tener una causa y por qué creemos que una causa debe tener sus efectos particulares.

Como la máxima de que todo inicio de existencia o su modificación debe tener una causa no se obtiene mediante las relaciones de semejanza, contrariedad, grado de cualidad o proporción numérica, no es certeza. No es posible demostrar la necesidad de una causa sin probar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda comenzar a existir sin una causa, y esto no puede hacerse pues las ideas de causa y efecto son perfectamente distinguibles y separables; podemos concebir un objeto como existente o inexistente sin que pensemos en absoluto en la idea de causa. La separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia no es absurda porque es concebible y no puede ser refutada por medio de razonamientos basados en relaciones de ideas. Al no ser el razonamiento, es la experiencia quien nos informa de la necesidad de las causas.

Para realizar una inferencia de causas a efectos se debe establecer primero la existencia de las causas y esto se hace mediante una percepción inmediata de los sentidos o de la memoria o mediante la inferencia de otras causas; pero la inferencia de otras causas no puede ser infinita porque nuestras investigaciones causales no tendrían término y serían quiméricas, de modo que es siempre una impresión de los sentidos o de la memoria la que comienza y sostiene la inferencia causal.

Si consideramos un objeto en sí mismo y no vamos más allá de él nunca implica la existencia de otro objeto. Esta implicación equivaldría a un conocimiento y a la imposibilidad de concebir algo distinto, pero las ideas de causa y efecto son distinguibles y separables y concebibles la una sin la otra. Por tanto, es la experiencia la responsable de la implicación y de que consideremos que una causa deba tener sus efectos particulares, y esto de la siguiente manera: recordamos que una especie de objetos semejantes se ha visto regularmente acompañada, en contigüidad y sucesión, por otra especie de objetos.

Un solo caso de causa y efecto no nos suministra la idea de conexión necesaria; tampoco la conjunción constante entre especies de objetos, pues aunque ésta se repita al infinito, no nos da nunca

ninguna nueva impresión. Entonces la inferencia causal no depende de la conexión necesaria, y quizá sea lo contrario y la conexión necesaria dependa de la inferencia.

Nos vemos obligados a realizar inferencias causales o por medio de la razón o por medio de la asociación de ideas. La razón procedería según el principio de que *los casos de que no tenemos experiencia son semejantes a aquellos de los que sí*, y este principio o es conocimiento o es probabilidad; pero al ser posible imaginar claramente lo contrario a él, es decir, que el futuro no será semejante al pasado, no es conocimiento; y si es probabilidad, deberá basarse en una relación entre nuestras impresiones e ideas, ya que si se basa en una relación de ideas sería conocimiento, pero una relación de impresiones e ideas es precisamente la causalidad, lo que se está preguntando. Luego, al no ser la razón, ya que ni es conocimiento ni probabilidad, es la asociación de ideas la que nos obliga a realizar inferencias causales: “[...] siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones” (TNH: 92). Y en tanto que la causalidad es una relación natural de ideas podemos razonar sobre ella.

El fenómeno de la creencia resulta de la relación de causalidad. Para creer en algo es necesaria pero no suficiente la idea de ese algo, tenemos ideas en las que no creemos. Nada se añade a una idea para que creamos en ella. No tenemos idea distinta de existencia que nos haga creer, pues como consideramos todas nuestras percepciones como existentes, tendría que derivar su impresión de todas ellas pero no hay ninguna impresión que acompañe a todos nuestros objetos. La idea de existencia no es una abstracción de nuestras ideas porque no existe semejanza entre los percepciones en lo que a existencia se refiere. Entonces nuestra idea de existencia es enteramente idéntica a la idea de percepción o del objeto. Y como el único cambio que puede efectuarse en una idea sin modificarla es su fuerza y vivacidad, la creencia consiste en el modo de concebirla. Fuerza y vivacidad, lo mismo solidez, firmeza y consistencia, son términos poco filosóficos, sin embargo son suficientes para distinguir “[...] ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación” (TNH: 97).

La impresión de la causa transmite parte de su fuerza y vivacidad a la idea relacionada del efecto, produciendo la creencia. Para asentar este principio está la experiencia, que confirma que las impresiones, a través de la asociación de ideas, transmiten su fuerza: nos hacemos una idea más viva de un amigo ausente si miramos su retrato, que está conectado con la idea de nuestro amigo por semejanza; nos hacemos un pensamiento más intenso de nuestro hogar y de lo que en él ocurre cuando recorremos el camino a él, puesto que ambos están relacionados por contigüidad; cuando observamos humo no podemos evitar pensar en el fuego que lo produce, estando ambos conectados causalmente. Así pues que una impresión presente y un principio de asociación son los responsables de la creencia, consistiendo ésta en una idea más viva.

La creencia es un fenómeno inmediato y automático. Cuando creemos en algo no razonamos ni realizamos ninguna operación, no somos conscientes de ello. Si llamamos costumbre (o hábito) a todo lo que resulta de una repetición pasada sin mediación de nada más, la creencia deriva totalmente de ella (o él), esto es, de la conjunción constante entre series de eventos que da origen a la causalidad. La costumbre produce una determinación de la mente a pasar de la impresión presente a la idea relacionada y es esta determinación, como impresión, el origen de la idea de conexión necesaria. Es posible que en la constitución de los objetos físicos existan conexiones necesarias, pero como no las descubrimos mediante sus cualidades sensibles, su idea surge enteramente de nosotros. Es esperable que atribuyamos la conexión necesaria al mundo externo, siendo una determinación mental, ya que solemos atribuir a los objetos externos las impresiones internas que nos ocasionan, como sucede con la belleza.

Llamamos realidad al conjunto de percepciones que conforman la memoria y los sentidos. Cuando la mente repasa este sistema descubre la relación de causalidad, o costumbre de inferir objetos semejantes de causas semejantes, que la lleva más allá de lo percibido. Como esta relación causal no admite mayor variación, llamamos realidad también a este sistema. Estos dos sistemas son nuestro universo de objetos. De aquí que la causalidad posea mayor estabilidad y seguridad para avivar

nuestras ideas y el privilegio de la creencia, que no es tan apreciable para las relaciones de contigüidad y semejanza.

Nuestros razonamientos causales reciben el nombre de pruebas, y estos mismos razonamientos, pero con menor grado de evidencia, se llaman probabilidad. La probabilidad es de dos clases, la basada en el azar y la probabilidad de las causas. En los casos de azar ignoramos las causas que determinan un resultado y la creencia depende enteramente del número de veces con que la idea de un resultado posible aparezca ante la mente, de este número depende su vivacidad final. En la probabilidad de las causas nuestra idea o creencia se ve debilitada por experiencias contradictorias, mientras que en las pruebas la experiencia es más bien uniforme, y su fuerza final depende de la sustracción del menor número de casos al mayor.

De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es solamente una idea lo que me afecta con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia. Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno a la existencia del otro (*TNH: 103*).

El juicio y la imaginación pueden oponer sus sentimientos en relación a un mismo suceso. Un hombre suspendido en una jaula de hierro de una torre no podrá evitar imaginar la caída inminente aunque su juicio le convenza de la seguridad de la situación. Y es que en todos los eventos existen circunstancias esenciales para producir el efecto y circunstancias accidentales. El juicio distingue el primer tipo de circunstancias y forma reglas generales, mientras que la imaginación, por los mismos principios de conjunción constante, se forma prejuicios. El predominio de uno u otra depende del temperamento.

Un hecho puede ser completamente cierto y no ser creído en función de su cercanía al presente, ya que de ello depende la vivacidad de la impresión y la creencia. Por contra, una experiencia reciente nos mueve mucho más por la fuerza superior de su impresión. Cuando seguimos una cadena de

razonamientos causales la convicción depende enteramente no de la verdad de los argumentos sino de la distancia recorrida, pues a cada paso las impresiones pierden su fuerza. El estudio de la historia no pierde su credibilidad pese a ir lejos en el tiempo y depender de numerosas fuentes por el hecho de que sus eslabones causales son semejantes y la mente los recorre sin dificultad, conservando la fuerza de las impresiones. “Todos estos fenómenos llevan directamente al anterior sistema, de modo que si se parte de otros principios nunca podrá darse explicación satisfactoria de esos fenómenos. Si no consideramos estos juicios como efectos de la costumbre sobre la imaginación, nos perderemos en una perenne contradicción y en el absurdo” (*TNH*: 154).

2.4 La construcción de sistemas filosóficos

Los juicios que resultan de la aplicación directa de nuestro entendimiento son los argumentos del escepticismo y del dogmatismo que, al derivar por igual de la razón, no pueden ser más fuertes o más débiles sin al mismo tiempo robustecer o debilitar a su contraparte. Es inútil intentar refutar al escepticismo asentando la existencia de la capacidad cognoscitiva de la mente, pues ésta queda ya totalmente probada si el escepticismo tiene algún poder persuasivo. El duelo escéptico sólo es aplazable mediante los juicios que examinan y regulan las operaciones del entendimiento, y sólo es aplazable porque aún éstos conducen a una total suspensión del juicio al requerir también de un análisis y de una verificación que a su vez requerirán de otras y así al infinito, “[...] con lo que al final se extingue por completo toda creencia y evidencia” (*TNH*: 183).

Al requerir un examen y una comprobación interminables, todo conocimiento no es más que pura probabilidad, resultante de nuestra conciencia de acierto y de error pasados; y nunca puede pasarse de la una al otro puesto que conocimiento y probabilidad son diametralmente distintos y nunca es

señalable su tránsito. “Nuestra razón debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto natural es la verdad, pero de una índole tal que puede verse frecuentemente obstaculizada por la irrupción de otras causas, así como por la inconstancia de nuestros poderes mentales” (*TNH*: 180). Una demostración matemática compleja resulta meramente probable por la conciencia del error e inexactitud inherentes a nuestras facultades incluso al aplicar reglas seguras e infalibles; y con ellas cualquier otro procedimiento matemático no es nada más que probabilidad, el todo no es otra cosa que sus partes.

No hay cuestión alguna ni certeza que resista el ataque escéptico. Sin embargo, “[...] ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esta opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y sentir [...]” (*TNH*: 183). La naturaleza nos ha otorgado una cantidad limitada de energías, con lo que todo lo que se aparta de cierta sencillez y del curso habitual de pensamiento no ejerce influjo alguno en el entendimiento, y por eso la revisión que hacemos de nuestros juicios apenas avanza un par de pasos. El razonamiento y la creencia son actos de la sensibilidad imposibles de destruir mediante ideas y reflexiones. El escéptico se ve obligado a razonar y creer aunque dude de su razón; asiente a la existencia de los cuerpos externos aunque no tenga un argumento decisivo a favor o en contra suyo. “La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna [...]” (*TNH*: 187).

La noción de la existencia continua de los cuerpos cuando no son percibidos y de su existencia distinta de la percepción o es otorgada por los sentidos, o por la razón o por la imaginación. Los sentidos no transmiten la noción de existencia continua porque supone su actuación cuando no están percibiendo, ni la noción de existencia distinta ya que no otorgan la doble percepción del objeto en sí y la que se desprende de él sino que entregan uniformemente impresiones originales. Cuando se investiga si una percepción representa o no a un objeto real externo, se resuelve la cuestión en las relaciones de nuestras percepciones y no en las percepciones mismas; lo mismo ocurre en lo tocante a identificar nuestro cuerpo y lo que es exterior a él. Como no percibimos por separado impresiones y objetos no podemos razonar causalmente e inferir unos de otros, así que no es la razón la que nos

otorga las nociones de continuidad y distinción. Al no ser ni los sentidos ni la razón, es la imaginación la que nos suministra estas dos nociones.

Como las impresiones son existencias efímeras, son las cualidades de ellas coincidentes con las cualidades de la imaginación las responsables de la noción de la existencia continua y distinta. Estas cualidades no son el carácter involuntario de la percepción ni la viveza de su aparición porque son compartidas con las impresiones de placer y de dolor y estas no se consideran que existan más allá de la percepción, sino que son la constancia y la coherencia. Es la constancia el carácter distintivo de las impresiones que catalogamos como continuas, como cuando percibimos en el mismo orden nuestra habitación tras una interrupción en su percepción, y es la coherencia la responsable de su ser distintas, como cuando los objetos de nuestra habitación cambian su orden tras no ser percibidos y sus cambios son explicables. A través de los efectos del hábito y de la tendencia de la mente a seguir sus impulsos iniciales aunque no tenga un motivo u objeto para ello, la coherencia origina la opinión de la existencia distinta de los cuerpos al extender a los objetos de los que no se ha tenido experiencia la conjunción constante que los explica causalmente, otorgándoles el sentido que de otro modo no tendrían sus apariciones interrumpidas, lo que a su vez lleva a la opinión de la existencia continua, que una vez supuesta, fortalece la coherencia.

Sin embargo es la constancia la principal causante de la opinión de la existencia continua y distinta, porque es anterior y causante de la coherencia. Al mirar al sol en repetidas ocasiones caemos en la contradicción de poseer varias impresiones de él y de tener que considerar como aniquiladas unas para dar lugar a las otras, y para suprimir esto, la mente finge que nuestras impresiones están referidas a un objeto externo. Para probar esta teoría es necesario explicar el principio de identidad, el hecho de que sea la semejanza de nuestras impresiones la que nos hace atribuirles identidad, la ilusión de la existencia continua y la vivacidad de la concepción así originada.

De un objeto sólo recibimos la noción de unidad y de una diversidad de objetos obtenemos la idea de multiplicidad. La identidad es una idea intermedia entre unidad y multiplicidad, pues nos permite concebir a un objeto en el tiempo como idéntico a sí mismo sin caer en dichas otras nociones; y la

obtenemos al aplicar una sucesión de tiempo a un objeto inmutable, lo que concebimos imaginando primero un instante de ese tiempo y al objeto, y luego un cambio en el tiempo sin alterar al objeto.

Atribuimos identidad a un conjunto de impresiones semejantes e interrumpidas de acuerdo a la máxima de que tendemos a confundir ideas y actos mentales si son similares. Cuando observamos al sol, la mente asocia las diferentes impresiones que recibe bajo la relación de semejanza, y al contemplarlas, siendo el cambio entre ellas imperceptible, no precisa de ningún esfuerzo y reposa, y este acto mental es similar al de contemplar a un objeto inmutable bajo una sucesión de tiempo y es confundido con él.

Considerar las percepciones discontinuas como idénticas es una situación no confortable, como toda contradicción, y la mente busca marcar su término suprimiendo la discontinuidad fingiéndose la existencia continua de las percepciones. Una percepción rompe fácilmente sus vínculos con cualquier otra percepción del conjunto que es la mente humana según el principio de que todo lo que es distinguible es separable, y los puede restablecer prontamente debido a que la mente tiende a atribuirse simplicidad e identidad. De aquí que no resulte una nueva contradicción al considerar las percepciones como existentes sin ser percibidas, siendo que la existencia de las percepciones y su percepción son lo mismo. Asentimos a esta ficción de la existencia continua de las percepciones gracias a la fuerza y vivacidad que le confieren las impresiones de la memoria y los sentidos, y extendemos esta ficción a todos los objetos de que no tenemos ninguna experiencia al presentar las ya conocidas características de constancia y coherencia.

La noción de la existencia doble de objetos y percepciones no se instala a través de la razón porque sólo podemos inferir percepciones de otras percepciones, ni es dada por la imaginación porque resulta grandemente inexplicable cómo la fantasía concibe una existencia nueva semejante a sus percepciones, continua, ininterrumpida e idéntica. Por lo tanto, la noción de la existencia doble no tiene autoridad propia sino que deriva de la anterior hipótesis de la existencia continua de las percepciones. Mientras la razón muestra que las percepciones son discontinuas y diferentes, la imaginación persuade de que son continuas e idénticas, y a fin de liberar este conflicto fingimos una

nueva hipótesis, la de la existencia doble de objetos y percepciones, que satisface por igual a la razón atribuyendo la interrupción a las percepciones, y a la imaginación dando la continuidad a los objetos. La razón no deshace esta nueva ficción de la existencia doble porque “[...] la naturaleza tiene a veces una influencia tal que puede detener el curso de nuestro pensamiento aun en medio de las más profundas reflexiones, evitado así que saquemos de una opinión filosófica todas sus consecuencias” (*TNH*: 214).

El sistema filosófico de la existencia externa, erigido sobre cualidades tan triviales de la fantasía entremezcladas con las nociones opuestas de la razón, resulta sencillamente insostenible y no podemos esperar de él sino error y falsedad. Y

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos más al peligro cuando intentamos justificarlos de ese modo. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella (*TNH*: 218).

Es evidente que el único asidero para los sistemas filosóficos es la imaginación. A este respecto hay que

[...] distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales [...] y principios variables, débiles e irregulares [...]. Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana desaparecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida; por el contrario, se observa que tienen lugar solamente en mentes débiles (*TNH*: 225).

La filosofía antigua se erigió en los principios de la imaginación más caprichosos. El concepto de sustancia es la ficción de un sustrato para evitar la contradicción de que un objeto, a la vez de

identidad, nos despierta la idea de multiplicidad. La forma sustancial se inventó para excusar los cambios en los objetos, pese a su sustancialidad. Los accidentes, como cualidades que dependen de una sustancia, surgieron de imaginarlos conectados causalmente con un sustrato invisible, y no de descubrirlos realmente así. Las cualidades ocultas, que son la atribución de poder a los objetos y que suponen una sustancia, una forma sustancial y unos accidentes desconocidos, han surgido de descubrir que los objetos no tienen ninguna conexión causal reconocible, y en lugar de atribuirla a la mente, la consideran oculta.

“Si examinamos este asunto, podemos observar una gradación de tres opiniones derivadas unas de otras, según que quienes las formulan van adquiriendo nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de una falsa filosofía y la de la verdadera [...]” (*TNH*: 222). El vulgo cree que percibe la conexión real entre los objetos, la falsa filosofía descubre este error y lo esconde, y la filosofía verdadera reconoce que no se tiene idea de poder que no sea la inferencia mental. Algunos filósofos, pues, se han inventado las cualidades ocultas, un término del que no se tiene impresión ni idea, debido a que el lenguaje es a menudo confundido con el pensamiento, obteniendo así, en sus áridas disquisiciones intelectuales, “[...] la misma indiferencia que la gente normal ha alcanzado por su estulticia, y los filósofos de verdad gracias a un moderado escepticismo” (*TNH*: 224). En esto, ciertamente, “[...] como la naturaleza parece haber guardado una especie de justicia y compensación en todas las cosas, no se ha olvidado de los filósofos más que del resto de la creación [...]” (*TNH*: 224).

La filosofía moderna ha surgido de los principios más estables de la imaginación, concretamente del debido a costumbre, la causalidad. Al razonar sobre las cualidades que pueden simultáneamente ser distintas en un mismo objeto, como el color, el sabor y el olor, la filosofía moderna ha concluido que éstas no representan a los objetos y ha extendido esta conclusión a la generalidad de estas cualidades en virtud de su semejanza, para establecer a las cualidades primarias de extensión y solidez (y sus derivados: movimiento, figura e impenetrabilidad) como las únicas que poseen existencia real y explicativas del mundo material. Sin embargo, pese a que su razonamiento es correcto, la filosofía

moderna destruye toda idea de materia, pues la idea de movimiento no es nada sin la idea de un cuerpo móvil y ésta no es inteligible sin la idea de extensión, pero la extensión no es concebible sin puntos coloreados o tangibles que, al ser excluidos de la existencia real, vuelven inconcebible al resto de estas ideas. Lo mismo la idea de un cuerpo sólido, no es nada si no se concibe como coloreada. Y no sirve decir que los cuerpos sólidos se palpan y son reales y que el tacto transmite su idea, pues aunque ofrezcan resistencia a nuestros miembros, no sabemos en absoluto si son semejantes a nuestras sensaciones; además, el tacto nos entrega impresiones simples, pero la extensión es una disposición de partes y no puede ser una copia de ellas.

La externidad y la materialidad de los objetos conllevan muchas perplejidades. Mejor suerte es esperable en las cavilaciones en torno a la sustancialidad del alma y la identidad personal, pues “[...] aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza. Lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así” (*TNH*: 232).

Para resolver el problema de la sustancia del alma es necesario indicar la impresión productora de su idea. La definición no bastará. Decir que sustancia es aquello que puede existir por sí mismo es aplicable a cualquier percepción, al ser perfectamente concebible separada de cualquier otra. Tampoco es necesario un sujeto de inhesión para nuestros pensamientos, ya que al poder imaginar nuestras percepciones como separadas, pueden de hecho existir así. Además, si en el mundo material no se encuentra una impresión para la noción de sustancia, en el mundo intelectual es aún más difícil pues la impresión tendría que ser semejante a ella y subsistir por sí misma, ser simple y poseer accidentes, lo cual es absurdo.

Al ser imposible sostener tanto la conjunción local del alma con la materia como su inmaterialidad, la cuestión de la sustancia del alma es irresoluble y debe sencillamente abandonarse. Pensamiento y materia son totalmente incompatibles por cuanto que la extensión consiste en una disposición de pares y es divisible y las percepciones, que son indivisibles, se unirán a ella o en una sola parte o en

todas las partes, pero si se unen a una parte, ésta tendrá que ser indivisible y ya no será extensión, y si se unen a todas las partes, las percepciones se volverán divisibles y extensas, lo que es absurdo. Además, todo lo que ocupa un lugar en el espacio o es extensión o es un punto matemático sin partes, pero nada de esto es compatible con el pensamiento ya que la extensión tiene siempre una figura determinada pero las percepciones no, y si las percepciones se conjuntaran localmente con los puntos matemáticos indivisibles, podrían colocarse una junto a otra y formar líneas y figuras, lo cual también es absurdo. Asimismo, contamos con la idea de extensión, que consta de partes, y no es imaginable cómo se la pueda incorporar una sustancia simple y sin partes, es decir, inmaterial. Por otra parte, es igualmente inviable pretender la inmaterialidad del alma siendo un hecho que la materia tiene nexos causales con las percepciones, somos testigos de cómo el cuerpo influye en nuestro pensamiento.

Respecto a la identidad personal podemos estar seguros de que nunca nos atrapamos a nosotros mismos sino de que lo único que encontramos cuando inspeccionamos nuestro interior son percepciones y no un yo o sustrato del pensamiento que permanece simple e idéntico a lo largo de toda nuestra existencia. No es sorprendente que no exista una impresión que nos acompañe en cada momento de nuestras vidas y que sea la causa de nuestro yo. Otro parecer, el de descubrir una sustancia en la que inhiere nuestros pensamientos, puede ser tan cierto como el de quien confiesa nunca atraparse a sí mismo. Pero “[...] dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento” (*TNH*: 252).

La mente humana no es más que un haz de percepciones. Estas percepciones están relacionadas, y al pasar por ellas, la mente confunde su contemplación con la de un objeto simple y les atribuye identidad. Como las percepciones no dejan de ser realmente distintas, fingimos un nuevo principio misterioso que sirve de conexión para las diferentes percepciones, que es el yo. Para confirmarlo están los siguientes casos donde se observa que la identidad depende del curso ininterrumpido del pensamiento y su fácil transición de una idea a otra relacionada. Si añadimos o quitamos una pequeña

parte a un objeto en estricto sentido rompemos su identidad, pero lo seguimos considerando el mismo. Podemos quitar una parte grande a un objeto y no afectar su identidad, como al restarle una montaña al planeta, pues las modificaciones son proporcionales a su objeto. Las modificaciones drásticas de objetos nos pasan desapercibidas si son paulatinas, porque el movimiento del pensamiento a través de sus cambios es mínimo. Admitimos incluso identidad para objetos en perpetuo cambio si su naturaleza es variar, como un río, y no escatimamos atribuir identidad a aquellos objetos cuyas partes están relacionadas causalmente, como plantas y animales.

La identidad personal surge de la memoria que, mediante la relación de semejanza, une sus ideas bajo la consideración de ser copias de percepciones pasadas. Cuando la mente repasa sus percepciones percibe esta relación, que es reforzada por la relación de causalidad, pues todas nuestras percepciones interactúan entre sí, se producen y se destruyen unas a otras. Esta relación causal nos permite suponer la existencia de percepciones olvidadas y nos consolida el interés por nuestra condición futura.

Como conclusión, hemos descubierto que el entendimiento y los sistemas filosóficos están contruidos en la imaginación, un cúmulo de ideas fugaces sin relaciones necesarias. De este origen tan inconstante y frágil nos resultan error, perplejidad y oscuridad irremediables. Aún “[...] cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo [...]” (*TNH*: 267). Nos queda la elección de una falsa razón o de ninguna, pero tan pronto intentemos decidir, la naturaleza lo hará por nosotros disipando la cuestión relajando nuestras fuerzas y sumiéndonos en la distracción. Esta superficialidad en algún momento expirará, como el delirio filosófico, y la mente se concentrará en sí misma y resurgirá en nosotros el interés por las cuestiones filosóficas. Estas serán las disposiciones de ánimo en que viviremos siempre, al seguir el presente sistema, y ambas son escépticas:

La conducta del hombre que estudia filosofía de esta manera, libre de preocupaciones, es más verdaderamente escéptica que la del que, sintiéndose inclinado hacia ella, se encuentra sin embargo tan doblegado por dudas y escrúpulos que la rechaza por completo. El verdadero escéptico desconfiará lo

mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca (*TNH*: 273).

3. El pirronismo de Hume

Una vez dados todos los materiales es posible manejarlos libremente. Lo que haré a continuación será, primero, establecer las premisas básicas textuales sin las que no sería posible discutir el escepticismo de Hume, primero del *TNH* y luego de la *IEH*, e inmediatamente delinearé mi hipótesis: la lectura pirrónica (sección 3.1). Posteriormente voy a asentar mi interpretación interpelando a otras lecturas (sección 3.2), para luego presentarla directamente en sus consecuencias (sección 3.3), siendo mi premisa fundamental que el sistema del entendimiento es indistinguible del pirronismo. Por último, ofreceré la primera necesidad de mi interpretación: la contraargumentación escéptica (sección 3.4).

3.1 Bases para discutir el escepticismo de Hume

Estas son las referencias al *escepticismo* en el libro I del *TNH*:

- 1) La aversión a la metafísica, o filosofía profunda y difícil, sólo puede justificarse con *el escepticismo más radical, unido a una fuerte dosis de pereza* (*TNH*: XVIII).
- 2) *Los escépticos* gustarían de atestiguar una contradicción en nuestra razón, que se opone a sí misma en cuanto al juicio y la imaginación —esto es, mediante reglas generales y

- prejuicios—, contradicción que es, en realidad, una variación del mismo principio (TNH: 150).
- 3) Quien intenta refutar al *escepticismo total* estableciendo las facultades cognoscitivas lucha sin antagonista, porque esta *fantástica secta* las necesita y las supone (TNH: 183).
 - 4) El razonamiento y la creencia son actos de la sensibilidad, sin la cual se *acabaría por suspender totalmente el juicio* (TNH: 184). De este modo *el escéptico sigue razonando y creyendo hasta cuando asegura que no puede defender su razón mediante la razón* y asiente a la existencia de los cuerpos externos (TNH: 187).
 - 5) *La duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo* (TNH: 218).
 - 6) Los filósofos de verdad son indiferentes a las disputas sin sentido, como la de las cualidades ocultas, *gracias a un moderado escepticismo*, el de la filosofía que reconoce que no tenemos idea de poder que no sea la inferencia mental (TNH: 224).
 - 7) La filosofía moderna, al destruir los objetos que pretende explicar (cuerpo, extensión, solidez, etc.), nos reduce a *las opiniones del más extravagante escepticismo* (TNH: 228).
 - 8) *Sólo nos salvamos de este escepticismo total*, que no puede adherirse a los sistemas de la fantasía por triviales ni a los sistemas del entendimiento porque se autodestruyen, en virtud de esa cualidad por la que no podemos apartarnos del curso de pensamiento sencillo y natural (TNH: 268).
 - 9) *Puedo aceptar, es más, debo aceptar la corriente de la naturaleza, y someter a ella mis sentidos y entendimiento. Y es en esta sumisión ciega donde muestro a la perfección mi disposición y principios escépticos* (TNH: 269).
 - 10) La conducta del hombre que estudia filosofía despreocupadamente, dudando de sus dudas tanto como de sus convicciones, es *más verdaderamente escéptica* que la de aquel que la rechaza por completo (TNH: 273).

- 11) Con *nuestros principios escépticos*, es conveniente que en las investigaciones filosóficas cedamos a esa inclinación que nos lleva a *afirmar y a estar seguros en puntos particulares, y de acuerdo con la perspectiva desde la que los examinamos en un caso particular*, por tratarse de una tendencia natural e inevitable (TNH: 273).

Las referencias 9), 10) y 11) retratan al pirronismo: que el pirrónico acepta la guía natural, que los argumentos pirrónicos se desechan a sí mismos y que el pirrónico afirma lo evidente en el momento actual, respectivamente.²⁵ Las referencias 1) y 2) casi carecen de importancia al no exceder la intención retórica. En tanto, es evidente que todas las referencias reconocen el alcance de la suspensión del juicio pirrónica —y sobra su apariencia crítica, pues los pirrónicos no dudaron de todo—, exceptuando la 6) que alude a otro escepticismo, uno moderado. Éste es el de la filosofía de Hume. Para identificarlo hay que clasificar al escepticismo:

- 1) El escepticismo metódico, que antecede a la investigación, previene contra el error, los prejuicios y puede presentar distintos niveles de duda, y *cuando más moderado, puede comprenderse en un sentido muy razonable* (IEH XII, 4).
- 2) El escepticismo pirrónico, que es consecuente a la investigación y se manifiesta tras la falacia e inconstancia de nuestros poderes mentales. Donde quiera *los escépticos más profundos y filosóficos siempre triunfarán cuando pretenden introducir una duda universal en todos los objetos de investigación y conocimiento humanos* (IEH XII, 14). Sin embargo,

un pirrónico no puede esperar que su filosofía tenga ninguna influencia constante sobre la mente; o, si la tuviera, que su influencia fuera benéfica para la sociedad. Por el contrario, debe reconocer, si es que llega a reconocer algo, que toda vida humana perecería si fueran sus principios a prevalecer universal y constantemente. [...] [Y] el primer y más trivial evento de la vida hará que se disipen todas sus dudas y escrúpulos [...] (IEH XII, 23).

²⁵ En adelante, para todas las referencias al pirronismo, véase antes, sección 1.1.

- 3) El escepticismo académico, que puede reemplazar al pirronismo a través del *sentido común* y ser útil y perdurable. Acostumbra a los dogmáticos a sopesar argumentos en contra, lo que *les inspiraría una mayor modestia y reserva, y disminuiría la presuntuosa opinión de sí mismos, y su prejuicio contra sus antagonistas (IEH XII, 24).*
- 4) El escepticismo mitigado, que regula y adapta las investigaciones al entendimiento humano y que puede ser la evolución natural del pirronismo. En efecto, *se confina a la vida común, y a asuntos tales como los que caen bajo la práctica y la experiencia cotidiana* y dictamina el conocimiento de acuerdo a los principios de relación de ideas. Para esto, *nada puede prestar mejor servicio que convencerse de una vez por todas de la fuerza de la duda pirrónica, y de la imposibilidad de que nada, salvo el fuerte poder del instinto natural, nos podría salvar de ella (IEH XII, 25).*

La única diferencia que puede existir entre pirronismo y escepticismo mitigado es, entonces, la regulación de la investigación, ya que de eso depende la ventaja de utilidad e influencia que Hume se presume. Pero el criterio establecido por Hume es virtualmente el mismo que el de los escépticos clásicos, quienes, por supuesto, también regularon la investigación con ser *acorde con lo manifiesto, dirigida a una vida adecuada y orientada a la suspensión del juicio*. Los pirrónicos no se adjudicaron una influencia permanente y persiguieron, en efecto, una utilidad social,²⁶ con lo cual debe desecharse por completo el tono mordaz de Hume, que critica precisamente estos dos puntos.

Si aparte de los tres caracteres comunes que acabo de desprender no hay más que discernir, será imposible diferenciar la filosofía de Hume del escepticismo pirrónico. Los caracteres son la orientación a la suspensión del juicio, la concordancia de lo manifiesto y la guía natural, cuyos componentes son la vida ordinaria, la afirmación de lo manifiesto y la duda que se desecha a sí misma. Si existe un completo empalme de lineamientos, y existiendo una crítica desatinada, Hume o

²⁶ Ver antes, párrafos finales de las secciones 1.2.3 y 1.3.5: los argumentos escépticos, si no se mantienen en equilibrio con los argumentos opuestos, los eliminan, y tras ello, se destruyen a sí mismos. La utilidad social de los pirrónicos es, pues, la cura del dolor, propio del dogmatismo, sin que deje de merecer mención la vuelta a lo natural y el apego a leyes y costumbres, descritos en la sección 1.1.

habría repetido el pirronismo o trató de disimular su pirronismo. Y mostraré que no hay más elementos que distinguir mientras presento a los comentaristas que han tratado esta cuestión.

3.2 Respuestas a los comentaristas

En las subsecciones siguientes presentaré a los principales intérpretes que han tratado sobre el escepticismo de Hume, seguidos por mis reacciones, en las que al mismo tiempo verteré ulteriores justificaciones para mi interpretación.

3.2.1 Ezequiel de Olaso

En la anterior sección he desprovisto de premisas a Ezequiel de Olaso, quien argumentó que Hume empleó la palabra *escepticismo* con ambigüedad generando inconsistencias (1981: 19), que Hume es especialmente oscuro en su actitud ante el escepticismo divulgando así un falso pirronismo, al que, por tanto, no pudo entender (1981: 21), lo que se confirma con que Hume concibe al pirronismo y al academicismo como diferencias de grado (1981: 39), y que, como Hume trató de la probabilidad y reglas generales (1981: 29) y se autodenominó mitigado (1981: 57), no puede haber duda de que Hume no es un pirrónico, sino más bien un *académico* porque adhiere y difunde los beneficios del conocimiento probable (1981: 58). Como respuesta repetiré que Hume no se identifica con el escepticismo académico sino con una segunda especie de escepticismo mitigado, cuyas ventajas no difieren del pirronismo. El tratamiento de la probabilidad y reglas generales, como estudio de las

operaciones mentales, no constituye por sí mismo una adhesión probabilista. La mente, a menudo, resuelve casos de razonamiento probable, y la mente no es académica. El probabilismo de los académicos es, en cambio, generalizado para todas las cuestiones, tanto teóricas como prácticas, y requiere sopesar argumentos a favor y en contra (Cicerón 1990: 23, 30, 50, 52 y 70), nada de lo cual se asoma en Hume. Además, describir cómo opera el entendimiento y establecer, de acuerdo a eso, reglas para juzgar causas y efectos, se presenta como una descripción base para generar asentimiento, no como una prescripción del tipo *debe hacerse esto*.

3.2.2 Peter Fosl

Peter Fosl ha dicho que el pensamiento de Hume presenta características tanto del academicismo como del pirronismo, y que por lo tanto lo correcto será considerarlo un *híbrido* entre académico y pirrónico (2011: 147). Por el lado académico, Hume es tal porque desarrolló un criterio probabilista de lo que debe ser creído, no un criterio que diese por resultado lo verdadero (2011: 157), mientras que del lado del pirronismo, al que Hume no conoció bien sino su versión de la época (2011: 153), volviéndose un pirrónico accidentalmente (2011: 156), presenta las creencias naturales, la ausencia de un criterio de lo verdadero y la aceptación de la utilidad de las artes y de las costumbres (2011: 158 y ss.). Pero el criterio probabilista no se encuentra en ninguna parte en Hume explícitamente, ni implícitamente cuando regula la investigación, porque no considera nada probable como resultado de la determinación adecuada de las ciencias, según las relaciones de ideas, sino que es enteramente una propuesta aparente y natural y con esa misma justificación. Luego, no hay aspectos académicos en Hume y no puede ser ninguna clase de híbrido. Por otra parte, es imposible saber qué versión conduce Hume del pirronismo, si una falsa, la de la época, o una deliberadamente crítica, cuestión que carece de importancia porque sea pirrónico accidental o pirrónico consciente, es igualmente pirrónico.

3.2.3 Don Garret

De manera similar, Don Garrett sentenció que la normatividad del conocimiento que da Hume es probabilista porque rechaza que se requiera la justificación última de nuestras facultades, siendo contraparte la fuerza convincente de las mismas (2015: 237 y 243), lo que le permite a Hume ser consistentemente *naturalista y pirrónico*, derivando su escepticismo de la investigación naturalista (2015: 244). Sin embargo, el pirronismo es esencialmente un naturalismo en los dos sentidos del término, el de seguir lo natural y el de investigar; no hay nada excluyente en ambos aspectos, por lo que no se requiere un vínculo que los haga compatibles. Si primero fue el naturalismo de Hume o su pirronismo es indecible desde el momento en que ambos operan, desde el arranque del *TNH*, paralelamente. Por lo demás, el rechazo de la justificación última no presupone un probabilismo sino más bien el desmayo del entendimiento por encontrarla (*TNH*: 265). No diré otra vez que no hay una tal normatividad probabilista en Hume, ni cuando tratamos cuestiones de hecho y existencia, porque la correcta aplicación de la causalidad es dada por la experiencia y no por el sopesar argumentos (*IEH* XII, 29), y el conocimiento de esta relación es aparente: y el sustrato —basado en la afirmación de que nada puede conocerse— y la regulación academicista brilla por su ausencia.

3.2.4 Richard Popkin

Richard Popkin observó que Hume omitió referir el criterio práctico escéptico y que en él no hay argumentos a favor ni en contra de una cuestión, por lo que su pirronismo es más dogmático que el de

Sexto (1980: 104-105), siendo entonces un dogmático y un escéptico (1980: 129). Según Popkin, Hume mostró la imposibilidad psicológica del pirronismo excesivo y mediante las creencias naturales, como en el mundo externo, se convirtió en un *pirrónico consistente* (1980: 129), que a diferencia del pirrónico tradicional no enfermaría y sí alcanzaría la quietud. Sin embargo, si por dogmatismo se entiende el hacer afirmaciones, Hume no afirmó más ni menos de lo que pudo afirmar cualquier pirrónico antiguo, pues afirmaron igualmente lo manifiesto; pero si por dogmatismo se entiende el asentir a cosas no manifiestas, Hume no asintió a nada que no fuese manifiesto igual que un pirrónico; luego Hume no es más dogmático que Sexto Empírico, porque por dogmatismo no puede entenderse una filosofía tal, que si bien no presenta argumentos a favor y en contra, sí reconoce en todo asunto la suspensión del juicio. Que un pirrónico enfermaría resulta más un autorreflejo y una suposición de ciertos individuos que un argumento y no puede establecer ninguna diferencia entre un pirrónico y Hume; en efecto la naturaleza no ha cambiado en dos mil años y las mismas creencias que obligó a Hume obliga al resto de los seres humanos y a los escépticos. Luego todos los pirrónicos han sido consistentes y Hume no lo fue más que ninguno de ellos.

3.2.5 Norman Kemp Smith

Norman Kemp Smith interpretó a Hume como llevando tan lejos como pudo la teoría de las ideas de John Locke para aprovechar todo su sentido negativo y concluir que la creencia es materia de sentimiento, inspirado por Francis Hutcheson (2005: 11), y que éste fue su nuevo escenario del pensamiento anunciado en una carta previa a la elaboración del *TNH* (2005: 17). En efecto, señaló Smith, los sentimientos son dados por la naturaleza y la razón es sólo su sirvienta (2005: 37), por lo que Hume es mejor descrito como *naturalista* que como escéptico (2005: 84). De ahí que Hume dedicara tanto espacio al estudio de la creencia (2005: 111). Así que la filosofía de Hume no es

escéptica sino naturalista, positiva al explicar la creencia y las ficciones mediante el principio de asociación y humanista por sus fines morales (2005: 155), para los cuales tiene una función preparadora el libro I del *TNH* (2005: 159). Esto es tan cierto, según Smith, que hasta el principio de la copia fue concebido originalmente para la explicación de la creencia como modo de concepción (2005: 210), misma que Hume se esforzó por hacer inatacable (2005: 363). Por último, existen claras indicaciones de que las creencias naturales competen al ámbito de las pasiones y la moral en Hume (2005: 388), cuyas bases sentimentalistas estaban ya establecidas en la parte tercera del libro I del *TNH*, dedicada al conocimiento y la probabilidad (2005: 396). Sin embargo, con nada de esto puede probarse una preeminencia del sentimentalismo que haga fungir al escepticismo como mero instrumento y jugando un papel secundario en Hume. Existe evidencia más clara e innegable que una correspondencia y es el completo pirronismo de Hume y su tinte marcadamente personal e íntimo. Ahora bien, el sentimentalismo no se sostiene por sí mismo, no llega y se instala sin más, y en cambio el pirronismo sí se sostiene, luego el sentimentalismo, evidente en Hume, no puede ser la base de su sistema. Además, pirronismo y sentimentalismo, como parte de un naturalismo completo, no son excluyentes. El pirronismo desde la antigüedad ya había concluido en un sentimentalismo y tuvo fines decididamente sociales, y con un principio de asociación, extraído de la observación, hubiera sido tan positivo como la filosofía de Hume. Luego entonces no tiene sentido separar naturalismo y pirronismo, y ni siquiera el mencionarlos juntos, porque son indisolublemente parte de la misma orientación, gusto o sentimiento filosófico. De modo que el nuevo escenario del pensamiento de Hume fue más bien el de un sistema de pensamiento realizado con bases enteramente escépticas, que por lo mismo resistiera sus ataques, y que mantuviera bajo control, o cuando menos no enfatizara, la destructividad pirrónica. Para ello se sostendría en las impresiones, elevándolas a criterio, y claro está que la mitad de nuestras impresiones son pasiones. Este y no otro puede ser el nuevo escenario del pensamiento de Hume. Nada es más original en él.

3.2.6 Barry Stroud

Barry Stroud ha leído a Hume como un *naturalista* en el sentido de estar interesado en explicar experimentalmente la conducta del hombre, al que sitúa dentro del mundo de la naturaleza (1986: 318-320), debiendo bastar el solo título y subtítulo del *TNH*, *Ensayo para introducir el método del razonamiento humano experimental en los asuntos morales*, para cuestionar la interpretación escéptica (1986: 12). Sin embargo también deberá bastarnos saber que el nombre de una obra en plena Ilustración no podía ser distinto para ganar atención y es precisamente el deseo de fama literaria el origen de la filosofía de Hume (*TNH*: 271). Por lo demás, si bien un pirrónico puede entrar cómodamente en la definición de un investigador de hombres en la naturaleza, un filósofo es más lo que consigue que lo que anuncia: “[...] quizá pudiéramos abrigar la esperanza de establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no verdadero (porque esto es quizá pedir demasiado), fuera al menos satisfactorio para la mente humana y pudiera resistir la prueba del examen más crítico” (*TNH*: 272).

3.2.7 Donald Baxter

Donald Baxter precisó adecuadamente el uso de lo evidente o manifiesto, con toda esencialidad pirrónica, en la parte dos del *TNH*, de las ideas de espacio y tiempo (2009: 121). Pero ha fallado cuando aseguró que, en un estricto sentido epistemológico, Hume es *un pirrónico que emula a un académico* porque termina con resultados similares, aunque también criticados pirrónicamente, al academicismo con la conservación final de la creencia y la probabilidad, aprovechando, quizá, la interpretación de la época (2009: 112). Y es que si Hume quiso imitar a un académico tuvo que hacerlo muy mal cuando omitió referir como criterio lo probable, al identificarse expresamente con

otro escepticismo y al confesar, al término de su investigación, “[...] no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra” (TNH: 268). Ya sabemos, por otra parte, que los pirrónicos nunca han echado en falta la creencia.

3.2.8 David Fate Norton

David Fate Norton propuso entender a Hume como un *post-escéptico*, que había supuesto y admitido que Malebranche, Locke, Bayle y Berkeley habían llevado a la metafísica y a la epistemología tradicionales a su conclusión escéptica, pero que el objeto de la filosofía es sobre cómo vivir nuestras vidas, y nuestras vidas intelectuales, con una completa crisis pirrónica (2009: 9), aceptando entonces el poder escéptico y aprendiendo a moderar nuestras creencias y actitudes (2009: 35). El problema es que si por post-escéptico se entiende una modificación del pirronismo, sea por añadir o eliminar algo a su estilo, dicho término no le queda a Hume, ya que no añadió ni eliminó nada de él. Lo que a este respecto se concede es que Hume representó una nueva explicación de la creencia, pues su moderación ha existido desde los antiguos pirrónicos, a lo cual, sin embargo, no le queda el epíteto de post-escepticismo.

3.2.9 Robert Fogelin

Robert Fogelin ha creído que el escepticismo de Hume deriva del empirismo y que debe ser más bien llamado como un *falibilista* con el debido énfasis en la creencia, que siempre puede ser falsa (2009:

210). Como prueba de que Hume no es un pirrónico, Fogelin hace observar que hay dos fases en Hume, la argumentativa que es crítica y la genética que explica las creencias (2009: 212 y 236), lo que da sentido a que Hume dijera en la *IEH* que los argumentos pirrónicos no producen convicción (2009: 213). Pero de ser cierto, ningún argumento antitético produciría convicción ni despertaría conflictos de convicción como los que Hume experimentó; luego Hume no podía significar literalmente que los argumentos pirrónicos no producen convicción. A lo que se refirió Hume, entonces, con su habitual máscara anti-pirrónica, es a que los argumentos pirrónicos no ejercen influencia constante, pero en esto no se separó de los escépticos. La existencia de la fase genética no demuestra un anti-pirronismo humeano, pues Hume estaba obligado a explicar las creencias para probar sus principios y no tenía más remedio que hacerlo o sucumbir a contraejemplificaciones al principio de la copia, consistentes en que no tenemos determinadas ideas y, sin embargo, creemos poseerlas, o en que no percibimos conexiones reales pero realizamos inferencias. Explicación genética que, además, se mantuvo al margen de las cuestiones de hecho y existencia, concernientes al mantenimiento de la vida y no al alcance más amplio de la epojé pirrónica, por lo que no se opone a ésta. Por otra parte, sea que el pirronismo de Hume surja del empirismo, no por ello será menos escéptico; el sistema del entendimiento humano se lee de la misma manera.

3.2.10 James Noxon

James Noxon mantuvo que cuando Hume pidió, para la época de la *IEH*, que se considerara el *TNH* como un trabajo juvenil, estaba confesando que no pudo unificar su labor crítica con la constructiva (de hacer una ciencia de la naturaleza humana, en la que dejó de insistir en sus obras posteriores), y por lo tanto sería *tanto un escéptico como un naturalista* (1987: 23), sin que deje de ser el término de escéptico impreciso para fijar la posición de Hume, que parece no haber previsto dicha consecuencia

en sus investigaciones (1987: 24-26). Noxon también sostuvo que no es posible construir un sistema con el pirronismo, que el único papel del pirronismo en Hume es para limpiar terreno y luego ser sustituido por un escepticismo mitigado que da límites al entendimiento y muestra la necesidad de hacerlo, lo que Hume no pudo dejar tan claro en el *TNH* y por eso lo repudió (1987: 28-33). Sin embargo, Noxon ha saltado en el aire con su interpretación. Con el mismo derecho yo afirmo que Hume dejó de insistir en la ciencia de la naturaleza humana porque esa nunca fue su verdadera convicción filosófica. Si Hume creyó haber tenido éxito o no en esa empresa de descubrir nuestros principios no puede revelarse en su insistencia, porque pudo Hume no haber hallado la utilidad resultante para el resto de las ciencias que primero pregonó, salvo la de dar precisión a todas las artes y los oficios, como la filosofía profunda en general (*IEH* I, 9). Entonces, que Hume pidiese que no se leyera más el *TNH* no significa una dualidad pirronismo/naturalismo a conciliar, y si Hume abandonó el *TNH* fue por ser consciente de que no resistiría un asalto pirrónico, quedándose en la *IEH* con lo más palpable. Que Hume repudiara el *TNH*, 40 años más tarde, por no haber señalado más claramente la diferencia que sí hizo en la introducción y a lo largo de todo el libro I (determinar los alcances del entendimiento), es, pues, algo infundado. Por otra parte, lo que parece no haber previsto Hume no es el pirronismo, al que conoció muy bien antes de escribir a través de Pierre Bayle, sino el no poder ocultarlo como sin duda quiso (vociferando contra él al mismo tiempo que reproduciéndolo), lo que le hubiera valido mayor renombre. Si por construir sistemas filosóficos se entiende el hacer afirmaciones, y el pirrónico afirma lo evidente, entonces el pirrónico puede construir sistemas con prolijidad; si por construir sistemas filosóficos se entiende el hacer sistemas perdurables, nadie ha construido jamás un sistema filosófico ya que ninguno ha permanecido incontrovertible; si por construir sistemas filosóficos se entiende el emitir opiniones coherentes y consistentes, no se puede saber cuál es un sistema filosófico porque lo coherente y lo consistente está abierto a discusión; luego no hay diferencia para el pirronismo a la hora de construir sistemas. Por último, la limitación del entendimiento no es una diferencia entre pirronismo y escepticismo mitigado, y hasta que no se

indique otra diferencia, como no la hay en Hume, decir que el pirronismo jugó un papel de limpieza para Hume no significa nada.

3.2.11 John Passmore

John Passmore pretendió que Hume es *inconsistente y mal filósofo* porque el origen de su filosofía no es otro que el amor a la fama y porque es posible interpretarlo de muchas maneras (1968: 1). Passmore también dijo que el escepticismo de Hume surgió de su descubrimiento de que la ciencia impone conexiones y no las descubre, de donde enfatizó la necesidad de la ciencia del hombre (1968: 35). Lo mismo que es incompatible el escéptico con el científico (1968: 64), que la ciencia y no la paz mental fue el objetivo de Hume, lo que lo separa de los escépticos clásicos (1968: 133), que su escepticismo está subordinado a mantener a raya la arbitrariedad de los metafísicos, y que no se puede construir una ciencia sobre el escepticismo, como quería Hume (1968: 151). En respuesta, lo primero será encontrar a un filósofo con mejores y más elevados motivos que el amor a la fama. Lo segundo será presentar filósofos que no hayan sido interpretados de muchas maneras o que su exégesis se haya dado por concluída. Lo tercero será no contar con una interpretación de Hume que explique sus renuncias y perplejidades. Y sin esto, Passmore quedará como un pésimo comentarista. Ahora bien, el pirronismo no pudo surgir de la filosofía de Hume porque en todo su desarrollo se mantuvo presente, y menos aún surgir del principio de asociación pues ya el principio de la copia supone cómo han de resolverse las controversias, con lo manifiesto, notoriamente el criterio escéptico. Y si el pirronismo no surgió en el curso del *TNH*, tuvo que ser la misma cosa que su filosofía: hacer un sistema con los principios escépticos. Que la paz mental no sea el principal objetivo de Hume es incontestable; parece ridículo que alguien después de los antiguos anunciase su filosofía teniendo como norte la tranquilidad mental, siendo un estilo ya largamente abandonado. Y visto como conjunto, el sistema

del entendimiento tiende al bienestar mental. Que el escepticismo de Hume fuera especialmente agudo contra los metafísicos prueba tanto contra su escepticismo como recordar que los pirrónicos se dirigieron especialmente contra los estoicos. Que el escéptico sea incompatible con el científico denuncia la ignorancia de Passmore sobre el pirronismo, al que en efecto apenas desarrolla en sus comentarios. Por último, si no se puede hacer ciencia con el escepticismo será porque sus dudas o son relevantes o son irrelevantes; pero si son irrelevantes se descubrirá de inmediato y no estorbarán ningún procedimiento; y si son relevantes, tendrán que ser tomadas en cuenta; entonces sí es posible hacer ciencia con pirronismo.

3.3 El pirronismo de Hume

No hay un solo elemento dentro del sistema del entendimiento humeano que lo separe y distinga del pirronismo. Luego, sin más remedio, Hume es un pirrónico.

Hume trató de vencer al pirronismo dándole un curso nuevo, aceptando toda la fuerza de sus principios. Su filosofía casi lo logra, pero Hume no atinó a indicar ni probar la manera exacta.

Así erigió las impresiones. El principio de la copia está basado en la norma escéptica de lo manifiesto, y es inobjetable por ese flanco. En nuestras percepciones, es decir, en nuestras apariencias, hay aún grados de evidencia y Hume supo establecer el más brillante. Con un principio similar más, el principio de asociación, llevaría su filosofía tan lejos como fuera posible.

Pero algo falló. Se enfrentó a las mayores discusiones del espacio y el tiempo para probar sus principios y no generó convicción. Luego no pudo ocultar las golpizas escépticas que le esperarían y

no le quedó más alternativa que acudir a la naturaleza. Con ello Hume evidenció el fracaso de sus esfuerzos y se anunció como un trofeo fácil para el escepticismo, conservando sólo lo más difícil de criticar por ser cercano a la vida cotidiana, lo que nadie podría atacar sin causar un sensible desagrado en el público.

La suspensión del juicio universal, el apego a lo patente y la dirección natural lo enmarcaron por completo. La coincidencia entre su filosofía y el pirronismo es tan exacta que por fuerza tuvo que comprender el pirronismo y sucumbir a él. Tuvo que hacer todo para distanciarse, se esmeró por encontrar una diferencia y la colocó en la investigación. Su manera de legitimarla es nueva (las relaciones de ideas), pero el fundamento no (los ejes pirrónicos). No discernir nada de esto es lo que ha desviado a tantos comentaristas.

Hume fue escéptico desde su comienzo, sus *principios* tuvieron tal origen. De otro modo no hubieran concluido como lo hicieron. Una sola cosa le faltó para obtener el triunfo total, lo que a la vez le valdría la ruina total, y es el reconocer que en las ideas siempre podremos suspender el juicio y en las impresiones nunca. Victoria aquí es no presenciar la devastación pirrónica, esconderla.

Que en las ideas no hay límite para la suspensión del juicio mientras que las impresiones están exentas de ella es un principio tan afín a los escépticos que se creería que no se avanza un ápice de ellos. Pero no; es una nueva manera de presentar el pirronismo y de hacerlo irresistible. Si se es descaradamente escéptico, se hará un sistema filosófico con impresiones, con una doble cara de destrucción y ruina en el plano de nuestras ideas.

3.4 Crítica del sistema del entendimiento

Lo siguiente será contraargumentar el sistema del entendimiento humeano e ilustrar la aseveración de que no resiste al pirronismo, lo que terminará de completar la presente interpretación escéptica: la autodestrucción. Siendo construida con los mismos materiales y términos que los de Hume, la contraargumentación que sigue representará un ataque tanto externo como interno del que no se verá librado y que lo reducirá a ruinas.²⁷ Si una sola parte del sistema falla, caerán las restantes, y aquí se hará fallar a cada una de las partes por separado. Bastará con que los principios, los elementos y las consecuencias no puedan asentarse, resulten distintos o no se cumplan.

En vano se habla del principio de la copia y de todas sus implicaciones si es cuestionable que exista similitud alguna entre nuestras percepciones. Colóquese mentalmente una impresión junto a su idea, lo que es más difícil de lo que cabe esperar de un principio intuitivo y sobraría ya para no admitirlo, y se afirmará que son semejantes o mediante impresiones e ideas o en función de una relación de ideas. Si se afirma mediante una impresión o una idea, tendrá a su vez que probarse que ésta sea similar a su percepción correspondiente y así al infinito o no se prueba nunca un solo caso, porque del parecido de las percepciones se está cuestionando. Si, en cambio, se afirma su semejanza en función de una relación de ideas, las relaciones son externas a las percepciones y no certifican nada en ellas. Luego no puede afirmarse que lo que pertenece a una impresión se aplique a su idea.²⁸

Para asentarse, el principio de la copia requiere del conocimiento de la relación de causalidad, de otro modo no puede pararse en la semejanza, en la conjunción constante ni en la prioridad temporal

²⁷ Contra lo que quisiera Gilles Deleuze, quien dijo que toda filosofía, refiriéndose a la filosofía de Hume, es una manera de plantear problemas y sólo eso, y que las críticas han de realizarse desde esta perspectiva, no de fuera de una teoría (1977: 118-119): la filosofía también se encarga de hacer afirmaciones, de hacer negaciones, de construir y de destruir sin más, de una manera de vivir y hasta de morir y de un sinfín de combinaciones posibles donde el problematizar viene en segundo plano; y no sólo eso, la vara con que ha de medirse a Hume es la experiencia sin conjeturas, tal como se plantea su origen, con la que será posible no sólo destruir sus ingredientes sino sus problemas. Además es discutible que el problema fundamental del empirismo de Hume sea el de la subjetividad, o el de cómo el sujeto, a través de lo dado y sólo lo presentemente dado, se excede e infiere e inventa (1977: 91-92), pues para asentarse categóricamente han de refutarse las otras interpretaciones que entren en conflicto y Deleuze está muy lejos de hacerlo, y he aquí su exclusión: el pirronismo se lee como un problema más importante, previo y omnipresente en Hume.

²⁸ El principio de la copia, criticado en el presente razonamiento y en los tres sucesivos, se encuentra expuesto antes, pp. 48-49.

entre percepciones y echarse a andar. Pero el conocimiento de la relación de causalidad no es nada sin el principio de la copia, que viene a dar en su explicación tras la búsqueda de la conexión necesaria y constatar la transición de la impresión a la idea. Luego no se puede dar uno ni otra sin caer en un círculo vicioso. Podrán existir causas, pero no serán reconocibles sin haber supuesto el principio de la copia, mismo que no puede esgrimirse sin entender las condiciones de la causalidad.

El trasfondo de la filosofía de Hume es una intuición desafortunada: la doble percepción. El debilitamiento y conversión de una impresión a idea ocurre paulatinamente y no de forma instantánea, como tendría que ocurrir si mediara un copiado; proceso que de existir produciría percepciones no sólo dobles sino triples, cuádruples, etc., pero en ningún caso atestiguamos tal aglutinamiento de ideas por impresión. La doble percepción es, antes bien, una proyección del acto mental de repetir ideas y no nuestra constitución original: podemos repetir cualquier idea varias veces colocando una junto a otra, y a medida que progreseemos, las ideas serán más oscuras. Además no hay circunstancia que justifique por qué algunas ideas son más claras que otras pues ni el sentido, ni la repetición, ni la duración ni la atención dadas le son comunes, lo que viene a reiterar que detrás no hay ningún procedimiento mental estable ni preciso.²⁹

Si el problema del tono de azul faltante es un problema genuino, o existe un mecanismo responsable de producir la idea en cuestión o no existe. Si el mecanismo existe, sea cual sea, producirá otras ideas. Si el mecanismo no existe, las circunstancias de los colores aledaños salen sobrando y la idea referida ha surgido espontáneamente. Pero si el problema del tono de azul faltante es falaz, el principio de la copia se presenta como absolutamente incontrovertible, volviéndose sospechoso de ser un principio idéntico —y las percepciones son únicas y la acción de la mente es tal que fácilmente se inventa un principio así. Tómese el camino que se quiera. No se sabrá si una idea se ha producido

²⁹ Y si se supone que las ideas y las impresiones son un mismo objeto tratado de diferente manera, mediante la memoria y la imaginación, se cae en este círculo vicioso: la memoria y la imaginación sólo se entienden si se asume la doble división de percepciones, pero esta división está sosteniéndose precisamente en ambas facultades. Pero sáltese esta dificultad, si se quiere. El uso que se hará de este nuevo estatuto de nuestras percepciones será el mismo que el del sistema humeano o debe ser distinto. Si debe ser distinto, el sistema humeano está equivocado. Si es el mismo, se está pidiendo nada al unificar las percepciones, y se estará expuesto, por lo demás, a las mismas dificultades.

artificialmente, si ha sido regalada por el azar o si el principio de la copia es real. La sola existencia del problema del tono de azul, como experimento mental, inutiliza pues el principio de la copia: no se sabrá hasta dónde ni cómo buscar impresiones.³⁰

De la nada se hacen surgir de tres principios de asociación, cuatro principios de relación completamente nuevos y distintos; siete principios que son, además, reducibles a uno. Cuando entre dos ideas la semejanza es total, se llama *identidad*, y cuando la semejanza es mínima, *contrariedad*; a la semejanza que guardan todos los objetos al hacer su aparición en la mente se denomina *proporción de cantidad*; la semejanza que guardan las diferentes ideas de un mismo sentido se llama *grado de cualidad*, que en las ideas complejas es *contigüidad*, que reforzada es *causalidad*. Ninguna relación ni asociación se explica sin la semejanza, y la semejanza sola basta para concebirlas: luego no son otra cosa que la semejanza. Y siendo así reducidas a una todas las relaciones y asociaciones, se extingue también esta única. Colóquese frente a sí dos ideas de color amarillo próximas y suprimase mentalmente todas las demás ideas de color existentes. No podrá afirmarse que las dos ideas señaladas son semejantes, y esta consecuencia será transferida a todas nuestras ideas, siendo aquéllas de las más claras que podemos concebir, y estando todas conformadas por ideas simples. Este *experimento* puede hacerse tanto como se quiera; con cada par de ideas se encontrará lo mismo. Si la semejanza no existe como relación frente a dos ideas cualesquiera, no tenemos motivo para suponerla como asociación. Así se hace caer el sistema del entendimiento, como una masa sin solidez ni estructura.³¹

³⁰ Por problema genuino debe entenderse el caso en donde tenemos la idea sin impresión; por problema falaz, el caso en donde no poseemos la idea sin impresión o no lo sabemos. Ahora bien, es igualmente viable que se trate de un problema genuino como de un problema falaz. A favor de un problema genuino está el hecho de que es poco creíble que alguien, el lector o yo, hayamos percibido toda la gama del color verde, desde el matiz más claro hasta el más oscuro, pero podemos, sin embargo, imaginar la gradación de este color, y de cualquier otro, a la perfección, lo que probaría la existencia de varias ideas sin impresión, sin que se sepa cuáles. A favor de un problema falaz se presenta, para negar la idea en cuestión, el siguiente mecanismo: la idea faltante B es suplida alternando sus ideas próximas A y C, lo que nos hace creer poseerla. Y para el desconocimiento de si la idea es poseída, está que el problema, al plantearse, da ya la respuesta, pues se asume que cualquiera que lo piense ha percibido efectivamente todas las impresiones de azul, y no deba ser partícipe del experimento. Estas dificultades serán mayores si el principio de la copia se desea como procedimiento puramente metodológico: no vendrá en su auxilio ninguna realidad mental.

³¹ No servirá decir que la semejanza, como asociación, existe operando bajo grandes grupos de ideas, pues la consecuencia será la misma: es una fuerza débil que no opera con precisión y nada puede levantarse con ella. Como relación la semejanza es insalvable: no podemos comparar ideas complejas si no es comparando sus partes, pero cada que comparemos sus partes (A y B), no podremos afirmar ninguna semejanza. El principio de asociación se encuentra expuesto antes, pp. 49-51 y 59-60.

Pretender a las ideas particulares como *generales*, y no a las ideas abstractas, resulta un artificio estrepitoso. Que nuestras ideas generales consisten en una serie de ideas particulares unidas por costumbre a un nombre, que se suceden según la necesidad, supone una actividad de la mente que no se advierte y que ningún ejemplo de nociones reemplazará. En lugar de ello, nuestras ideas generales consisten en una idea abstracta con la que se efectúa toda comparación, lo que implica menor esfuerzo de la imaginación, mismo que siempre es sensible. Irrelevante será insistir con que las ideas abstractas no se conciben separadamente y que son oscuras, así no se valida que no son generales, y el hecho de que vayan unidas a una idea particular prueba tan sólo que ésta sirve para su fijación. No se necesitará más para descarrilar la filosofía de Hume,³² pues el modo de aparición de estas ideas es legítimo, es el más empleado y no es susceptible de ser aclarado mediante impresiones.³³

Nuestra idea de extensión no responde a ninguna disposición de puntos coloreados ni tangibles, la idea de un grano de arena participa de la extensión pero no tiene partes ni se le puede aplicar ninguna disposición de partes sencillamente porque no tiene partes. Asimismo, no tenemos idea de tiempo porque no deriva de ninguna impresión, sino que el tiempo es una relación, pero una relación no tiene partes (tiene términos). Luego las ideas mínimas de espacio y tiempo humeanas son una completa farsa y, habiéndose considerado ideas muy claras en la consideración cotidiana, dejan en entredicho a los principios que condujeron a ellas.³⁴

No hay un principio de contradicción que incapacite a las ideas para ser unidas o yuxtapuestas, por eso lo contradictorio será aquello que no se pueda concebir. Sin embargo, de lo inconcebible no se tiene idea, porque si se tiene, sería concebible; y aquello de lo que no se tiene idea, no existe; luego, como lo inconcebible no existe, no existe nada contradictorio y todo es posible. Las ideas, todas, podrán ser lo que queramos y toda explicación también. No es ningún obstáculo que algunas cosas sean más sencillas de imaginar que otras, podemos perfectamente imaginar el curso contrario de nuestra mente en el que resulte fácil de concebir lo que ahora es difícil y viceversa. Así se cae todo lo

³² En esta tesis siempre debe entenderse: el sistema del entendimiento.

³³ La formulación referente a las ideas abstractas se encuentra expuesta antes, pp. 51-52.

³⁴ El planteamiento de las ideas mínimas de espacio y tiempo se encuentra expuesto antes, pp. 53 y ss.

que Hume planteó en torno a la creencia y la probabilidad, su teoría termina en pie de igualdad con cualquier otra.³⁵

Si se investiga una idea, buscando su impresión para confirmar su existencia y precisar sus propiedades, se está asumiendo ya la existencia de la idea misma, tal como es, o se investiga sobre nada. Sin embargo, si una idea es clara, la investigación es innecesaria; si una idea es oscura, se desconoce siempre qué impresión le dio lugar, pues aunque se encuentre, no se puede cotejar con la idea, porque es oscura; y si una idea es inexistente, no se sabe qué impresión rastrear, y así no se puede concluir que la idea no se tiene. De modo que es doblemente improcedente ocupar el lugar de ideas desaparecidas con ficciones, el camino que conduce a aquéllas permanece desconocido, y resultan éstas lo suficientemente ininteligibles y no desentrañables como para ser afirmadas. Además, los principios humeanos son incapaces de descubrir una confusión de ideas, todo esfuerzo en esta dirección es en vano si la mente no deja de tomar, por sí misma, una idea por otra, no importa en qué paradoja esté inmersa; lo que se prueba con que, cuando una confusión es revelada, pierde su eficacia o se extingue, lo que no puede afirmarse de Hume al tratar del mundo externo y la identidad personal. Entonces la filosofía de Hume no tiene ningún poder explicativo o psicológico y no puede investigar ninguna idea.³⁶

El sistema del entendimiento humeano tiene contraejemplos. El curso de nuestra experiencia es el mismo y nos suministra constantemente las impresiones de todas las ideas de que estamos dotados, sin embargo, enterarnos de que las ideas derivan de las impresiones y prestarle a éstas toda la atención no logra aclarar ni el más remoto pensamiento. Y nuestras impresiones de reflexión, las de mayor interés filosófico, no son lo primero en aparecer respecto a sus ideas. ¿Cuándo hemos tenido impresión de los objetos que llamamos *naturaleza*, *verdad* y *filosofía*? Requerir demasiados esfuerzos para hallarlas, no sólo en el pasado sino a lo largo de la experiencia futura, es muy mal síntoma para un sistema que las toma por algo tan obvio. Fatuo será extrapolar cualquier explicación, nunca podrá afirmarse

³⁵ Las teorías de la creencia y de la probabilidad se encuentran expuestas antes, pp. 62-64 y 64-55, respectivamente.

³⁶ Las cuestiones del mundo externo y de la identidad personal se encuentran expuestas antes, pp. 66-69 y 72-73, respectivamente.

llanamente que las impresiones preceden a las ideas. Así toda la maquinaria de Hume queda destruída, pues ha requerido él no tener contraejemplos notables como estos para inventarla y manejarla.³⁷

La filosofía de Hume es impracticable, las impresiones son tantas y tan sutiles y nuestra manera de identificarlas y retenerlas es tan empobrecida, que un caso simplísimo bastará para sospechar que su satisfacción en los casos relevantes es un gran equívoco. En efecto, aun si se pudiera ubicar con precisión la idea de un color particular, recordar su percepción original o percatarse de su percepción no sucederá: lo que para una idea inusual es menos esperable. Y no sólo eso, concediendo los principios de Hume como se quiere que sean, apenas y se hallará una idea que esté libre de ficción (nadie está de acuerdo sobre nada) por un montón de ficciones sin más³⁸ que los subvierten y arrojan

³⁷ En este razonamiento y en los siguientes implíco especialmente, en su conjunto, el sistema del entendimiento humeano.

³⁸ Aparte de las ya reveladas ficciones del yo, de la filosofía antigua y moderna y del mundo externo, ¿de dónde proceden nuestras ideas de naturaleza, verdad y filosofía? Si no hay idea de naturaleza, tanto Hume como sus comentaristas han estado hablando sobre nada cuando se fían de ella, sin idea de verdad habrán de ridiculizarse las afirmaciones dogmáticas y sin idea de filosofía se desafiará lo que se cree existente. Pues bien, ninguna de las tres ideas aludidas es un color, un sabor, etc., y nadie admitirá que se traten de una pasión, deseo o aversión porque habrían de ser susceptibles de aumento, disminución y mezcla con otras pasiones y existir una naturaleza, verdad y filosofía suaves e intensas, amorosas, odiosas, orgullosas y humildes, lo cual es absurdo. Si estas ideas existen, surgirán de algún principio de relación de ideas. Analizaré una a una su origen.

Si la idea de naturaleza derivase de alguna *cualidad* sería señalable, pero la naturaleza como entidad no es así señalable, ni tampoco mediante *contigüidad*. La *proporción numérica* nunca se asocia con la naturaleza, y la *contrariedad* parece aún menos apta, no se ubica la contrariedad de qué con respecto a qué, lo mismo referente a la *identidad* y a la *semejanza*. La relación más plausible es la de *causalidad*, sin embargo, ¿la causa de qué y el efecto de qué? Los dos términos permanecen en la más completa oscuridad, no hay nada común en los objetos que consideramos naturales, ni siquiera la tendencia a fines u ordenamiento, por lo tanto, no habiendo más sitio de búsqueda, no tenemos idea de naturaleza y es una ficción, de origen y finalidad desconocidos. Pudiera pensarse que esta ficción surge de suponer de distintos órdenes, uno solo, sin embargo, no tenemos noción clara de órdenes particulares (inorgánico, orgánico y social humano) como para saltar abruptamente a un orden general, sino que la ignorancia de causas y efectos nos asalta por doquier. E ignorando el origen de esta ficción, ignoraremos igualmente su finalidad.

La idea de verdad deriva o de una relación de ideas, o de algunas relaciones de ideas o de todas las relaciones de ideas. Pero no surge de una relación particular porque entonces o todo lo idéntico es verdadero, o todo lo contrario es verdadero, o todo lo semejante es verdadero, o todo lo causal es verdadero, o todo lo contiguo es verdadero, o todo lo numérico es verdadero o todo lo cualificable es verdadero, pero ninguna de estas aserciones es aceptable; y si la verdad se da sólo en algunos casos de una misma relación, se confirma que la idea de verdad no surge de esa relación sino de otra parte, pero ya no hay otra parte, por tanto no surge de ninguna relación particular. Como no proviene de una relación particular, tampoco puede derivar de una conjunción de relaciones ni de todas las relaciones; luego no tenemos ninguna idea de verdad y lo verdadero es una ficción. Como a la mente singular le va bien y mejor sin verdad alguna y con la apariencia sola, el origen de esta ficción no puede ser otro que el de un artificio para el engaño, de exceder la aparición en cuanto aparición y el asentimiento en cuanto asentimiento. Y lo es. Aparte de que es mostrable de muchas maneras, ¿qué verdad pueden presumir los dogmáticos? Ninguna. Los científicos no han tenido mejor suerte, lo que hacen es producir una percepción, y en cuanto pisan el terreno filosófico no falta mucho para que sean sacudidos. ¿Se requiere un orden y una jerarquía mental? Esta pertenece a la antiverdad, que suele reírse de la petulancia y afanamiento dogmático, disfrazados y disimulados, y que no espera que cese el drama: desde un tonel observa cómo dominador y dominado son los mismos actores con distintos papeles. La antiverdad es la refutación generalizada

al estado en que necesitan ser establecidos, lo que ya no será viable, pues no pueden establecerse desconociendo las ficciones, pero sólo pueden descubrir las ficciones si se establecen, produciéndose un círculo vicioso, y que además los sacuden de tal forma que piden hacer filosofía de otra manera.

Pero para qué ir tan lejos si el principio de la copia y su empirismo se autodestruirá tan pronto se establezca y se le tome en serio, más allá de la pereza y la sugestión mental. Sea que existan las impresiones, cada que se las tome y se las use para aclarar una idea y resolver una investigación se topará con la sorpresa de que ya no hay impresiones sino ideas. No hay modo de escapar a esta consecuencia. Podrán ser las impresiones tan vivas y originales como se quiera, el pensamiento las transforma en ideas y es el pensamiento lo único que puede capturarlas y emplearlas. Luego, las impresiones como objetos son enteramente inaccesibles. Y sin este acceso, toda filosofía que se ha erigido sobre ellas ha sido completamente caprichosa.

Las impresiones son incontables y discordantes entre sí y no dejan ninguna impresión uniforme que dé ocasión a una idea, a una “idea de impresión”, y esta consecuencia es trasladable a sus respectivas ideas, tampoco existiendo una “idea de idea”. Esto es, de las impresiones y de las ideas no tenemos idea general alguna. Tampoco hay algo semejante en las percepciones que origine una idea abstracta de impresión o de idea —que no son la percepción, y que de existir serían reconocidas por todos sin ayuda de filosofía alguna, tal como las ideas de forma, tamaño, etc. Sólo contamos con las impresiones presentes y las ideas que podamos recordar en el presente que, al cambiar a cada instante, no son unidas jamás con un nombre ni con una costumbre que las represente a todas; tampoco somos conscientes, al razonar sobre ellas, de tomar en su lugar una impresión o una idea particular, por lo que no hay ficción que las represente, que sería además demasiado oscura para ser tomada como

y la pretensión del asentimiento, que por lo mismo podría denominarse antimentira. ¡No por nada Diógenes el Perro buscaba hombres con una lámpara a plena luz del día!

La filosofía versa sobre todas las cosas y de ahí la dificultad del origen de su idea, no hay ninguna abstracción pensable que haya de hacerse con todas las relaciones y las ideas tomadas juntas. Todo su origen puede tan sólo estar en el acto del pensamiento al pensarse a sí mismo, o mejor dicho a sus efectos, el cual es ciertamente su campo propio y su legitimación, pues que el pensamiento se piense es necesario para dotar de sentido y dirigir las actividades humanas. Sin embargo, que el pensamiento al pensarse deje una idea es algo insólito, el pensamiento es variable y consiste de muchos elementos, y si dicha idea existe será la de una actividad que se da a brevísimas rachas, que apenas se retiene y que una vez comprendida es una simpleza, la cual es una idea que no suele así reconocerse sino que es a menudo revestida de pedantería y superioridad, por lo que no se le halla libre de ficción.

filosofía. Así se refuta un empirismo que no se satisface a sí mismo, mostrándose que no podemos hablar de impresiones e ideas, lo que subvierte también los argumentos en contra de dicha teoría y mantiene la suspensión del juicio.

Sea, entonces, que el pensamiento de un pirrónico resulte socavado, no será menos escéptico aunque su término haya sido marcado. Durante el tiempo en que no existan sus antítesis generará asentimiento, estando construido sobre lo manifiesto, asentimiento que no lo hace menos escéptico. Éste es el caso de David Hume.

¡He ahí, pues, el entendimiento de Hume! ¡He ahí su misterioso escepticismo! Dogmáticos, no esperéis en adelante una fácil victoria sobre el escepticismo humeano, que ahora mismo lo veréis convertido en un nuevo tropo, que les vendrá encima a preguntaros por la claridad de vuestras invenciones, y ¡desafiando el asentimiento que pudieran despertar!

Conclusiones

Hemos visto que la capacidad de establecer antítesis es la ocasión del filósofo pirrónico que, desde siempre, se ha caracterizado por tres lineamientos: la suspensión del juicio, el apego a lo manifiesto y la acción que sigue a lo aparente. De la conducta involuntaria ha de subrayarse el comportamiento natural.

Los argumentos pirrónicos, sea que afirmen o nieguen, son antitéticos, y si no mantienen el equilibrio con los argumentos contrarios, se aniquilan a sí mismos.

Para eliminar el criterio de lo verdadero, los antiguos obtuvieron un argumento importante: la imposibilidad de que se identifique con el hombre, la sensación y el pensamiento o la representación, pues ni es posible que él se perciba a sí mismo, ni que distintas partes se perciban entre sí ni la obtención de impresiones de objetos originales.

Por su parte, el conocimiento de lo verdadero es inobtenible sin asumir de antemano lo verdadero, que es lo que se cuestiona, lo que es aún más complicado si busca situarse lo verdadero en los conceptos de enunciado, expresión o pensamiento. Además de que el signo nunca es reconocido en sí mismo como tal, es inviable que pueda significar otra cosa, pues tendrían que ser conocidos juntos. Y la demostración, siendo un enunciado, un signo y pretendiendo ser verdadera, está sumida en peores dificultades todavía, a las que se añaden las suyas propias, como que es incognoscible el argumento deductivo y concluyente.

El sistema humeano del entendimiento parte de dos premisas: que nuestras percepciones se dividen en impresiones e ideas y que éstas se hallan operando mediante un triple principio de asociación. Este principio de asociación da lugar a siete principios de relación que son todo el objeto de nuestro conocimiento, siendo asimismo las impresiones el criterio de la resolución filosófica.

Hume no se despega ni un milímetro de los lineamientos pirrónicos, aunque sus expresiones buscaran distanciarse, no han podido ni disimularlo un tanto: el empalme entre ellos es tan exacto y constante, que tuvo que ser, por parte de Hume, consciente. El principio de la copia y el principio de asociación, los pilares de Hume, han sido confeccionados con lo manifiesto y no hubo un instante en que, durante su desarrollo, incompatibilizaran o se opusieran a la refutabilidad y la disputabilidad de todo, esto es, a la suspensión del juicio, volviendo a caer, por último, en la guía involuntaria o natural.

He pretendido situar mi interpretación en la tradición doxográfica de Hume. La interpretación que he presentado es filosófica: se desprende de los textos. Está enmarcada por un ambiente filosófico e histórico que buscaba distanciarse del pirronismo y se alejaba efectivamente, a lo que puede añadirse el temperamento de Hume, que se colige de su correspondencia privada, y que se rotula por el deseo de fama literaria, por un prurito incansable de perfeccionar el estilo y por la intención de evitar la controversia personal. Sin embargo, aunque este último punto ajusta con mi interpretación, no entra en ella como argumento: el pirronismo de Hume requiere ser probado antes filosóficamente.

La crítica que presenté termina la interpretación escéptica. Hume vislumbró la destrucción de su sistema pero apenas y se han tenido pistas de ello. De esta crítica tómesese un argumento, el que sea, y se verá afectado todo el sistema. Tómesese un argumento que ataque el establecimiento del principio de la copia, o su aplicación, y el principio de asociación se sumergirá en la más completa oscuridad. Y viceversa. O bien tómesese un argumento que se dirija a los resultados de estos dos principios y se tendrán motivos de sobra para negarlos. O si se quiere, admítase todo el sistema, y sus implicaciones no se verán cumplidas, viniéndose abajo el sistema. O piénsese el sistema y aplíquese a sí mismo, no se podrá acceder a las impresiones, si es que se logra hablar de ellas. Tómensese ahora dos argumentos de la crítica y el resultado será más grave. Tómensese todos, y la crítica será devastadora.

No pudiendo distinguir el sistema del entendimiento y el pirronismo, y siguiendo los métodos en cada sección señalados, me parece haber alcanzado mi objetivo: establecer el pirronismo de Hume por lo que respecta al sistema del entendimiento.

Pudiera ser que el Hume de otras áreas no sea un pirrónico. De ahí que dos investigaciones deban desprenderse en este mismo tópico: el estudio del pirronismo de Hume en las pasiones y en la moral.

Anexo

La constructividad pirrónica se abrevia en los términos siguientes.

- Lo pretendible es el asentimiento.
- Las percepciones varían la intensidad de su aparición.
- La intensidad de una aparición está ligada a su asentimiento, cuando lo produce puede llamársele impresión y cuando no, idea.
- Todo es refutable: todas las ideas en filosofía son refutables.
- Las impresiones se presentan a sí mismas o se rastrean y hallan por comparación, esto es, por embate antitético.
- Los problemas filosóficos son dados al presente por el gusto y el impulso.
- En cada cuestión se establece lo más patente, a menudo siendo eso nada.
- Estos principios aparecen por sí mismos durante el filosofar escéptico, y se confirman y se cancelan a sí mismos.

Bibliografía

- Bacon, Francis (2011). *La gran restauración*. Tecnos, Madrid.
- Baxter, Donald (2009). *Hume's Theory of Space and Time in Its Skeptical Context*, en *The Cambridge Companion to Hume* (David Fate Norton ed.). Cambridge University Press, Nueva York.
- Bayle, Pierre (1965). *Historical and Critical Dictionary*. The Library of Liberal Arts, Indianapolis.
- Berkeley, George (1982). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Gredos, Madrid.
- Brochard, Victor (2005). *Los escépticos griegos*. Losada, Buenos Aires.
- Chiesara, Maria Lorenza (2007). *Historia del escepticismo griego*. Siruela, Madrid.
- Cicerón, Marco (1990). *Cuestiones académicas*. UNAM, México.
- Comte, Augusto (2006). *La filosofía positiva*. Porrúa, México.
- Deleuze, Gilles (1977). *Empirismo y subjetividad*. Nueva época, Bogotá.
- Descartes, René (1989). *Obras completas*. Gredos, Madrid.
- Empírico, Sexto (2013). *Contra los dogmáticos*. Gredos, Madrid.
- _____ (1997). *Contra los profesores*. Gredos, Madrid.
- _____ (1993). *Esbozos pirrónicos*. Gredos, Madrid.
- Eva, Luiz (2011). *Bacon's Doctrine of Idols and Skepticism*, en *Pyrrhonism in ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Diego Machuca ed.). Springer, Nueva York.
- Farrington, Benjamin (1971). *Francis Bacon*. Ayuso, Madrid.
- Fogelin, Robert (2009). *Hume's Skepticism*, en *The Cambridge Companion to Hume* (David Fate Norton ed.). Cambridge University Press, Nueva York.
- Fosl, Peter (2011). *Skepticism and the Possibility of Nature*, en *Pyrrhonism in ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Diego Machuca ed.). Springer, Nueva York.
- Garret, Don (2015). *Hume*. Routledge, Nueva York.
- Greig, J. (ed.) (1932). *The letters of David Hume*. Oxford, Londres.
- Hipona, Agustín de (2009). *Contra los académicos*. Encuentro, Madrid.

- Hume, David (1979). *Diálogos sobre religión natural*. FCE, México.
- _____ (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Anthropos, Madrid.
- _____ (1965). *Ensayos políticos*. Herrero, México.
- _____ (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Istmo, Madrid.
- _____ (2004). *Investigación sobre la moral*. Losada, Buenos Aires.
- _____ (2011). *The essential philosophical works*. Wordsworth, Londres.
- _____ (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid. Trad. de Félix Duque.
- Kemp Smith, Norman (2005). *The philosophy of David Hume*. Macmillan, Nueva York.
- Klein, Peter (2011). *Epistemic Justification and the Limits of Pyrrhonism*, en *Pyrrhonism in ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Diego Machuca ed.). Springer, Nueva York.
- Laercio, Diógenes (2003). *Vida de los filósofos más ilustres*. Porrúa, México.
- Laursen, John (2011). *Skepticism against Reason in Pierre Bayle's Theory of Toleration*, en *Pyrrhonism in ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Diego Machuca ed.). Springer, Nueva York.
- Leibniz, Gottfried (1985). *Monadología y discurso de metafísica*. Sarpe, Madrid.
- Locke, John (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.
- Machuca, Diego (2011). *Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction*, en *Pyrrhonism in ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (Diego Machuca ed.). Springer, Nueva York.
- _____ (ed.) (2011). *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Brill, Massachusetts.
- Montaigne, Michel de (2010). *De la experiencia*. Gandhi, México.
- Norton, David (2009). *An Introduction to Hume's Thought*, en *The Cambridge Companion to Hume* (David Fate Norton ed.). Cambridge University Press, Nueva York.
- Noxon, John (1987). *La evolución de la filosofía de Hume*. Alianza, Madrid.
- Olaso, Ezequiel de (1981). *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*. Facultad de derecho, Valencia.

- _____ (1997). *Leibniz and Scepticism*, en *Scepticism in the Enlightenment* (Richard Popkin ed.). Springer, California.
- Passmore, John (1968). *Hume's intentions*. Cambridge University Press, Londres.
- Popkin, Richard (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México.
- _____ (1997). *Scepticism in the Enlightenment*. Springer, California.
- _____ (1980). *The High Road to Pyrrhonism*. Hackett, Indianapolis.
- Stroud, Barry (1986). *Hume*. UNAM, México.
- Tonelli, Giorgio (1997). *Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment*, en *Scepticism in the Enlightenment* (Richard Popkin ed.). Springer, California.