



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**ESCEPTICISMO PIRRÓNICO Y CREENCIA RACIONAL EN KANT**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MTRO. ERNESTO AGUILAR MARTÍNEZ

TUTORA:

DRA. MARCELA GARCÍA ROMERO  
UMSNH

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. PEDRO STEPANENKO GUITIERREZ  
UNAM-IIFs

DR. IGNACIO ENRIQUE ZAMARRÓN HERNÁNDEZ  
UNAM-SUADyED

DRA. LAURA AURORA BENÍTEZ GROBET  
UNAM-IIFs

DR. RICARDO HORNEFFER MENGDEHL  
UNAM-FFYL

Ciudad de México, mayo, 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.



## ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIAS.</b>	.5
<b>ABREVIATURAS.</b>	7
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL.</b>	.8
<b>I. CAPÍTULO PRIMERO: KANT Y EL PIRRÓNICO.</b>	22
INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO.	.22
§ I.1) KANT Y LOS ESCEPTICISMOS	25
I.1.a) <i>El despertar del sueño dogmático.</i>	.25
I.1.b) <i>Tipos de Escepticismo</i>	27
I.1.b.1) <i>Escepticismo cartesiano</i>	.29
I.1.b.2) <i>Escepticismo humeano</i>	33
I.1.b.3) <i>Escepticismo pirrónico</i>	.37
§ I.2) ESCEPTICISMO PIRRÓNICO Y SU PROCEDER	40
I.2.a) <i>Escepticismo pirrónico, proceso y metodología</i>	.40
I.2.a.1) <i>Problema exegetico.</i>	40
I.2.a.2) <i>Objeciones contra el escepticismo pirrónico.</i>	.42
I.2.a.2.1) <i>La autorreferencialidad contradictoria del pirrónico.</i>	43
I.2.a.2.2) <i>La imputación de impracticabilidad pirrónica.</i>	.44
I.2.a.3) <i>Versiones pirrónicas.</i>	47
I.2.a.3.1) <i>Escéptico pirrónico parcial y global</i>	.47
I.2.a.3.2) <i>Versión procesal-metodológico</i>	54
I.2.b) <i>Sobre los tropos de Agripa.</i>	.62
I.2.b.1) <i>El porqué de los tropos</i>	62
I.2.b.2) <i>Primer, segundo y quinto tropos</i>	.64
I.2.b.3) <i>Cuarto tropo</i>	68
I.2.b.4) <i>Tercer tropo.</i>	.69
I.2.c) <i>El problema del criterio (EP, II: 14 y ss).</i>	71
I.2.c.1) <i>Sobre con qué se juzga la verdad</i>	.72
I.2.c.1.1) <i>Sobre el criterio de los sentidos</i>	72
I.2.c.1.2) <i>Sobre el criterio de la inteligencia.</i>	.73
I.2.c.1.3) <i>Sobre el criterio de la inteligencia y los sentidos a la vez.</i>	74
I.2.c.2) <i>De acuerdo con qué se juzga la verdad.</i>	75
§ I.3) ESCEPTICISMO PIRRÓNICO PROCESAL-METODOLÓGICO EN KANT.	77
I.3.a) <i>Metodología pirrónica en Kant</i>	.77
I.3.b) <i>Sueños de un visionario</i>	84
I.3.b.1) <i>Contexto.</i>	.84
I.3.b.2) <i>Definición de espíritu</i>	90
I.3.b.2.1) <i>Acercamiento nominal</i>	.90
I.3.b.2.2) <i>Desde un punto de vista de la evidencia empírica</i>	93
I.3.b.2.2.1) <i>Considerando las relaciones externas de los espíritus</i>	.95
I.3.b.2.2.1.1) <i>Sin considerar la propiedad racional de los espíritus.</i>	95
I.3.b.2.2.1.2) <i>Considerando la propiedad racional de los espíritus</i>	.96
I.3.b.2.3) <i>Desde la inteligibilidad conceptual</i>	97
I.3.b.2.3.1) <i>Con apoyo de otra definición</i>	.97
I.3.b.2.3.2) <i>Posibilidad conceptual</i>	98
I.3.b.2.3.3) <i>¿Ubicuidad de los espíritus?</i>	.100
CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO	103

<b>II. CAPÍTULO SEGUNDO: KANT, ESCÉPTICO PROCESAL.</b>	.124
INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO	.124
§ II.1) AUTOLEGISLACIÓN DE LA RAZÓN	.127
II.1.a) <i>Noción de crítica.</i>	.127
II.1.b) <i>Condición de la autolegislación de la razón</i>	.129
II.1.c) <i>El Tribunal de la razón</i>	.131
II.1.d) <i>Estadio de la razón.</i>	.136
§ II.2) FRENTE AL DOGMATISMO	.139
II.2.a) <i>Polémica de la razón.</i>	.139
II.2.b) <i>Diafonía de la razón</i>	.143
II.2.b.1) <i>Crítica al desacuerdo ilusorio de la razón.</i>	.143
II.2.b.1.a) <i>Dialéctica de la razón.</i>	.143
II.2.b.1.b) <i>Deducción de las ideas y el principio de la razón.</i>	.146
II.2.b.2) <i>Escepticismo Constructivo.</i>	.149
II.2.b.2.a) <i>Primera antinomia de la razón.</i>	.149
II.2.b.2.b) <i>Segunda antinomia de la razón</i>	.151
II.2.b.2.c) <i>Tercera antinomia de la razón.</i>	.152
II.2.b.2.d) <i>Cuarta antinomia de la razón.</i>	.153
II.2.b.2.e) <i>Quinta antinomia de la razón.</i>	.156
II.2.c) <i>Antídoto de la razón.</i>	.158
II.2.c.1) <i>Postulados de la razón.</i>	.158
II.2.c.2) <i>Hipótesis conforme a la razón.</i>	.164
CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO.	.169
<b>III. CAPÍTULO TERCERO: ESCEPTICISMO PROCESAL Y CREENCIA RACIONAL.</b>	.181
INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO TERCERO.	.181
§ III.1) SUSPENSIÓN DEL SABER, EL SITIO DE LA CREENCIA	.183
III.1.a) <i>Opinión, creencia, saber</i>	.183
III.1.a.1) <i>Creer/saber</i>	.183
III.1.a.2) <i>Sobre el contenido de saber y creer</i>	.187
III.1.a.3) <i>Tener algo como si fuera verdadero</i>	.191
III.1.a.4) <i>Convicción y Persuasión.</i>	.194
III.1.b) <i>Particularidades de la creencia</i>	.196
III.1.b.1) <i>Definición de creencia.</i>	.196
III.1.b.2) <i>Suficiencia objetiva como justificación</i>	.198
III.1.b.3) <i>Creencia desde el punto de vista práctico.</i>	.201
III.1.b.3.1) <i>Creencias contingente, necesaria y pragmática.</i>	.201
III.1.b.3.2) <i>Creencia doctrinal</i>	.206
III.1.b.3.3) <i>Creencia moral</i>	.207
III.1.b.4) <i>Expresión teórica de una creencia pragmática.</i>	.208
§ III.2) CREENCIA RACIONAL	.213
III.2.a) <i>Orientarse en el espacio de lo suprasensible.</i>	.213
III.2.a.1) <i>Creencia sin intuición.</i>	.213
III.2.a.2) <i>Orientarse en el pensamiento.</i>	.217
III.2.a.3) <i>Orientación lógica</i>	.218
III.2.a.4) <i>Orientación especulativa</i>	.219
III.2.a.5) <i>Objeto de la creencia racional.</i>	.221
CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO TERCERO.	.226
<b>CONCLUSIÓN GENERAL</b>	.234
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	.262
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	.264

## AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIAS

En algún punto infinitesimal de su omniabarcable universo literario, J. L. Borges ha escrito que «todo mundo camina hacia el anonimato»; una entusiasta perspectiva sobre la vida la que nos comparte y, en cierto respecto, también alentadora. Sin duda alguna, la mayoría de los *amateurs* de la vida, los mortales no tan destacados como lo fue el bonaerense, o naufragamos dentro del mar del olvido o caemos presos de Escila, si no, de Caribdis, incluso sin haber perdido la vereda auténtica cuando hay buena fortuna y clima generoso. En efecto, sólo los agraciados, los victoriosos de pasos firmes, regresan salvos a los brazos de su propia Ítaca. La presente obra, en contraste, inicia aquí su éxodo.

En particular esta investigación doctoral es parte del inevitable viaje hacia el anonimato advertido y tiene como lugar de arribo la comprensión del mundo; ha sido vestida con las velas de la creación humana como impulso constante y armada con las anclas de la impersonalización, las características propias de una investigación especializada. Si bien es cierto que el entusiasmo descarnado suele beber insaciablemente de la polícroma imaginación y que muchos trabajos se han nutrido con las manos extendidas en el jarrón de las entusiastas y delirantes alas de la especulación filosófica; no obstante, la presente disertación procura ser anónimamente objetiva.

Al respecto hay una justa anotación que debo hacer con prudente antelación, pues, aunque toda investigación pretende explayarse en cónclave personal, no es posible del todo erigirla *ex nihilo*; o como dice Don Miguel de Cervantes Saavedra: «cada cual es hijo de sus obras» —y las obras, añadido con humildad, de otras personas a la vez y con nombre propio. Enmarcado así y a la sombra de estas breves líneas, quiero agradecer a las presencias más significativas que coadyuvieron a la realización de la presente investigación doctoral.

En primera instancia externo mi agradecimiento a quienes hacen posible la edificación social de la **Universidad Autónoma de México (UNAM)**, la institución adacémica más grande de América Latina que ha acogido mi pensamiento desde que inicié mi maestría hasta el término del doctorado, a través de su honorable **Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)**, así como de su destacado **Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF)**. Quedo en deuda intelectual con todo el cuerpo académico de ambas comunidades filosóficas que ha participado en mi desarrollo filosófico, a lo largo de todos estos años de formación y consolidación epistémicas. A la vez, reconozco con gratitud y retribución moral el apoyo otorgado a lo largo de mi estancia doctoral por del **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT)**, la institución del saber, la más importante y fundamental, de la República Mexicana, con lo cual he concluído la presente investigación como doctorante de tiempo completo. Queda así expresado mi agradecimiento en forma de un deber epistémico, moral y social.

En particular y como siempre lo he hecho, con alta estima y admiración inquebrantables, igualmente extendiendo mi agradecimiento sincero a la **Dra. Dulce María Granja Castro de Probert**, por su apoyo invaluable, su atención siempre entregada y presta, por su compromiso inflexible, su sabiduría, calidez, bondad y amabilidad, humanísticas; por sus esclarecedores comentarios y cuestionamientos de apertura dubitativa y reflexiva que incentivaron mi pensamiento filosófico desde la licenciatura y maestría, y que direccionan en gran medida y animan el presente trabajo. Indudablemente, relevantes enseñanzas que han marcado en mí una permanente admiración, un sobresaliente respeto y un reconocimiento académico inalterables. Del mismo modo, extendiendo mi más honesto, razonable y sincero agradecimiento a mi destacado y excelente sínodo y asesores, al **Dr. Pedro Stepanenko**, al **Dr. Ignacio Zamarrón**, a las **Dras. Marcela García y Laura Benitez**, así como al **Dr. Ricardo Horneffer**, tanto por sus anotaciones como por sus cuestionamientos y comentarios, atinentes y agudos, para la concreción de este trabajo académico; sin los cuales no habría ninguna precisión más cerrada ni clara que la lograda: los análisis *sine qua non* del mismo, fraternamente filosóficos.

Aprovecho este espacio para dedicar este trabajo a mi amada familia, sin la cual no sería real la obtención de mis objetivos tanto individuales como sociales: a mi madre, la Sra. Ruth Martínez, a mi hermana, la Srita. Xandy Ayoli Aguilar, por su amor, respaldo y comprensión infinitos. Asimismo, al auténtico amor de mi vida y admirable mujer de acentuada inteligencia, Adriana, por su respaldo y confianza incondicionales depositados en cada una de mis acciones personales y escritos académicos. También, para mis amistades queridas que sufrieron y padecieron desafortunadamente conmigo las calamidades de la vida está dedicada la presente disertación doctoral.

Finalmente, considero prudente recordar el complemento de la cita arriba referida, puesto que, para J. L. Borges, son los mediocres quienes llegan primero al anonimato aunque todo mundo camine hacia este último fin. Y, sin duda alguna, ¿quién puede desacreditar o contradecir al erudito escritor, parangón de altos vuelos? Yo, no. En lo personal, me congratulo y mi espíritu queda en paz si mi nombre logra reposar cálidamente en el corazón de las personas a quien agradezco y dedico esta investigación doctoral; quedo satisfecho incluso si, de ser posible, esta canoa que viaja hacia el fin de la memoria logra servir de firme pedestal filosófico, a fin de otear posteriormente nuevos horizontes o, desde una perspectiva más realista, si la presente disertación logra ser tan solo el negro carbón esperado para el renacimiento lleno de fuego de venideras investigaciones filosóficas (no anónimas). Que navegue segura la presente obra, como ha dicho R. Bonifaz Nuño en alguno de sus notables versos, «como nave por la corriente en paz que la nivela».

## ABREVIATURAS

Toda referencia a la obra de Immanuel Kant, de las citas introducidas dentro del cuerpo del texto, ha sido hecha utilizando las abreviaturas que abajo se despliegan; citando con números romanos el número del volumen de la *Kant's gesammelte Schriften*, editada por la *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften* (que después publicó la *Deutschen Akademie der Wissenschaften* en Berlin, 1900 y ss.). La cita de esta edición se abrevia con las siglas *Ak. Ausg.*, seguido del número de la página con números arábigos a la manera estándar y académica de citar. Las citas de la *Crítica de la razón pura*, sin embargo, son referidas a la paginación tradicional de la primera (con la abreviatura: *A*) y la segunda (así a la vez: *B*) ediciones. Para cotejar la completitud de las fichas bibliográficas de consulta y apoyo, véase la sección *Bibliografía* de la presente tesis (pp. 263 y ss).

- C* = Correspondencia (*Briefwechsel*, 1747-1803)
- CJ* = Crítica de la capacidad de juzgar (*Kritik der Urteilkraft*, 1790)
- CRP* = Crítica de la razón pura (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787)
- CRPr* = Crítica de la razón práctica (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)
- F* = Fundamentación de la metafísica de las costumbres (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785)
- L* = Lógica. Un manual de lecciones (*Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800)
- LE* = Lecciones de ética (*Vorlesungen über Moralität*, 1784-1785)
- MC* = La metafísica de las costumbres (*Die Metaphysik der Sitten*, 1798)
- O* = ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, 1786)
- P* = Prolegómenos a toda metafísica venidera que pudiese presentarse como ciencia (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783)
- PP* = Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795)
- R* = Religión dentro de los límites de la sola razón (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793)
- Refl.* = Reflexiones editadas póstumamente (*Reflexionen auf dem Nachlass*, 1753-1803)
- S* = Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica (*Träume eines Geistersers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766)
- TP* = En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve [i.e., no vale] para la práctica» (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793)



## INTRODUCCIÓN GENERAL

«La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma y que, empero, tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana» (CRP, Ak. Ausg.: A VII<sup>1</sup>).

En nuestra época, parcial o totalmente, el estudio de la filosofía de Immanuel Kant es inevitable. De hecho, es referencia obligada; ya sea que argumentalmente se ajuste a fin de apoyar algunas corrientes filosóficas contemporáneas o que se consigne al olvido con franco rechazo. En efecto, la filosofía de I. Kant es una fuente intelectual que abreva indiscutiblemente las dos corrientes predominantes de la filosofía contemporánea: por un lado, la fenomenología; y, por otro lado, la filosofía analítica (Höffe, 2004, 14 y ss). La influencia de la filosofía crítica-transcendental<sup>2</sup>, es decir, el *corpus kantianum*, en el pensamiento filosófico contemporáneo es patente. Tal hito filosófico se explica tanto por la profundidad que alcanzó Kant en su pensamiento acerca de los problemas filosóficos en general como por la innovadora y particular manera con la que los abordó.

La figura de Kant es mundialmente conocida más por su obra filosófica que por su vida; el filósofo de Königsberg fue un hombre ilustrado y, a la vez, un ilustre ciudadano de la *République des lettres*, quien habla por medio de su obra filosófica. Su existencia, de escasos acontecimientos turísticos, es incomprensible sin tal apreciación. Como lo ha dicho Jean-Baptiste Botul, el alter ego literario del ex profesor francés Frédéric Pagès, si bien con cierto tono solemne: «la sexualidad kantiana no está en su vida, sino en su obra» (Botul, 2004, 112). Con otras palabras, la filosofía de Kant ha dado a la humanidad, pues, un fértil «semén espiritual» (Botul, *Op. cit.*, 102). Su estima por la vida y su constante preocupación por la dignidad humana se manifiestan en el compromiso social que sus obras tematizan; en su insistente fomento de las capacidades críticas del ser humano, en la defensa abierta y clara de la libertad de pensamiento y el combate directo contra la superstición y fanatismo religiosos, todo ello bajo las máximas de la ilustración y autonomía de la razón. Este portento de pensador fue partidario tanto del uso del juicio como del entendimiento propios; por ello es conocido que el apego a tal principio resultó en la tematización minuciosa de problemas

---

<sup>1</sup> «Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.»

<sup>2</sup> A fin de tener uniformidad y coherencia interna, a partir de aquí, utilizo el adjetivo *crítica/o-transcendental* para referirme a la filosofía de Immanuel Kant; con ello busco destacar que el elemento fundamental de tal propuesta, de entre otros, subyace en una crítica de la razón, tanto en su uso puro como en el práctico, así como la consideración alternativa de su idealismo transcendental. Más adelante, en línea con los objetivos generales de la presente disertación, me permito desarrollar tales características y sus implicaciones; al respecto, véase **CAPÍTULO SEGUNDO: KANT, ESCÉPTICO PROCESAL**, pp. 124 y ss.

teóricos como, por ejemplo, la objetividad del conocimiento, y la advertencia del uso desmedido de la especulación racional pura, o sea, del uso de tal facultad intelectual sin consideración alguna del conocimiento empírico. Igualmente, se concentró en la problematización de una norma práctica que debiera coordinar de manera universal toda acción humana, misma que racionalmente erige contra la corrosión del relativismo moral en la fundamentación o argumentación filosófica del principio necesario y universal de la moral. Aunado a ello, concentró su pensamiento en el enlace que tal principio debe tener con la realidad social y consideró filosóficamente los sentimientos estéticos y morales, por si fuera poco, que de ello se implica. *¿Qué es el ser humano?* («*Was ist der Mensch?*», *L, Ak. Ausg., IX: 25*<sup>3</sup>) fue la pregunta relevante y central que direccionó su pensamiento filosófico, uno tan general y abstracto, cual lo amerita una propuesta de suyo filosófica. Como es consabido, una cuestión que condensa las tres preguntas más conocidas del filósofo de Königsberg: «*¿Qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es lícito esperar?*» (*CRP, Ak. Ausg.: A 805/B 833*<sup>4</sup>).

El deber de salir del triple *estado de naturaleza*, a saber: el epistémico, el moral y el político, que Kant formula por medio de su prócer análisis así como su propuesta optimista de constituir un Estado de orden jurídico conforme a principios racionales y objetivos en tales áreas, en suma, tuvieron repercusiones globales. La influencia del pensamiento de Kant, ciertamente, es de carácter irreversible y extraordinario, cual colisión de una fuerza imparabile contra un objeto inamovible.

No obstante, tanto la importancia como la relevancia filosóficas de la propuesta crítica-transcendental, así como la influencia innegable que ésta aportó a gran número de las disciplinas del conocimiento no sólo son meritorias de un destacado reconocimiento intelectual, sino que pueden ser elementos contraproducentes en toda investigación y análisis de esta propuesta filosófica por

---

<sup>3</sup> Es pertinente señalar que en su *Manual de Lecciones de Lógica* (1800, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*) se haya esta cuestión de manera explícita. Aquí Kant menciona que será esta pregunta, junto con otras tres, a saber: «1. *¿Qué puedo saber?* 2. *¿Qué debo hacer?* 3. *¿Qué me es lícito esperar?*» (1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich thun?* 3. *Was darf ich hoffen?*), el campo de la filosofía, dice Kant, «en sentido cosmopolita» (*Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung*). Cabe señalar que, debido a que en esta pregunta Kant escribe *Mensch*, que en el idioma español se traduce como *ser humano* o *persona* y puesto que no escribe *Mann* (que en el idioma alemán significa el suatantivo singular de *hombre-varón*) ni *Männer* (que en alemán significa el plural del singular de *hombre-varon*, es decir, *el conjunto de hombres-varones*). Esta cuarta pregunta no solo encierra las primeras tres, sino que tiene un carácter antropológico, dicho de manera precisa, filosóficamente antropológico; así, Kant escribe: «la primera pregunta la responde la *metafísica*; la segunda, la *moral*; la tercera, la *religión*; y la cuarta, la *antropología* [filosófica]» (*Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. L, Ak. Ausg., IX: 25*). Las cursivas son de Kant.

<sup>4</sup> La cita completa dice: «Todo interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) se reúne en las siguientes tres preguntas: 1. *¿Qué puedo saber?* 2. *¿Qué debo hacer?* 3. *¿Qué me es lícito esperar?* La primera pregunta es meramente especulativa. [...] La segunda pregunta es meramente práctica. [...] La tercera pregunta, a saber: si hago lo que debo hacer, entonces, ¿qué me es lícito esperar?, es práctica y teórica a la vez [...]» (Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich thun?* 3. *Was darf ich hoffen?* Die erste Frage ist bloß speculativ. [...] Die zweite Frage ist bloß praktisch. [...] Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich [...] *CRP, Ak. Ausg.: A 804-805/B 832-833*). Las cursivas son de Kant.

parte de contemporáneos investigadores; por supuesto, si se pretende el imprudente objetivo de buscar innovación o unanimidad al respecto. En alguna parte de su obra, Arthur Schopenhauer asevera que es más fácil ver en qué se equivocó Kant que entender en su completitud la *opera kantiana*<sup>5</sup>. Y tenía cierta razón. Aunque lo dice con un derroche de optimismo, Schopenhauer no estaba del todo errado. En efecto, resulta arduo, y en demasía, clarificar ejemplarmente así como apreciar con justicia lo que quiso decir el filósofo de Königsberg, puesto que siempre se corre el riesgo de obnubilarse o cegarse al entrever el fulgurante resplandor de una mente excepcional como fue la de Kant, ínclito de la *Ilustración* y de la filosofía moderna.

Este destello que irradia el proyecto kantiano se debe a la rigurosidad argumental que el filósofo de Königsberg procura en su obra. A la claridad expositiva, árida, casi gélida, desprovista en su mayoría del color y estímulo propios de los ejemplos literarios; a la coherencia lógica de una potente abstracción que se aprecia en el aspecto integrador y sistemático de su filosofía. Dicho aristotélicamente, podría decirse, sin duda, que Kant es otro amigo más de la verdad. Su obra de manera explícita refleja el pensamiento de que si hay algo tal como verdad, entonces, es posible expresarla nítidamente, compartirla sin censura y examinarla de manera abierta e incluyente. Muestra de ello no sólo son sus tres magnas *Críticas*, sino la potencial revisión, valga decir, crítica, así como autocrítica que ellas representan en general. Esto último se aprecia notoriamente en su noción de filosofía, pensada ésta como *antropología racional autocrítica*; producto del uso libre y autónomo de la razón y no por algún uso, como escribe Kant, «de imitación servil [*keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch* von seiner Vernunft<sup>6</sup>]» (*L*, Ak. Ausg., IX: 25-26; cfr. *CRP*, Ak. Ausg.: A 805/B 833). Esta honestidad y humildad intelectuales que constituyen el pensamiento kantiano notoriamente permiten, a diferencia de otras obscuras propuestas filosóficas que pudiere haber, un diálogo constante sin golpes en la mesa —por decirlo de alguna manera.

Así, la presente investigación doctoral se desarrolla desde esta perspectiva: considerando a Kant como un par filosófico eminente y destacado con quien dialogar y pensar, siempre en comunidad; en esta ocasión el diálogo gira sobre un tema en particular: la presencia, asimilación e influencia decisiva y necesaria del escepticismo pirrónico<sup>7</sup> en toda su obra.

Al respecto de discutir lo propio de dicha relación, antes es conveniente distinguir el escepticismo filosófico, y presedente a ello, qué es el escepticismo. Ahora bien, hagamos ciertas

---

<sup>5</sup> Me refiero a la segunda sección de la *Introducción* que Schopenhauer escribe en el marco de sus textos morales, conocidos como *Los dos problemas fundamentales de la moral*, particularmente en la sección titulada §. 2 *Retrospectiva general*, misma que se encuentra en *El escrito concursante sobre le fundamento de la moral* (Schopenhauer, 2005: 144-145).

<sup>6</sup> He introducido las cursivas.

<sup>7</sup> A fin de tener coherencia y uniformidad expositiva, a lo largo de la presente disertación debe entenderse *pirrónico* como sinónimo de *escepticismo pirrónico*.

aclaraciones previas e introductorias, que sirven de contexto al objetivo general de la presente disertación.

Me permito en esta Introducción general, entonces, delimitar lo que entiendo por *escepticismo filosófico*, a fin de desarrollar posteriormente las nociones de *escepticismo pirrónico* (una noción que está contenida en la primera, en la de escepticismo filosófico), cómo es que lo estoy caracterizando y, asimismo, de qué manera sostengo que esta presente en Kant. Dispuesto de esta manera, lo que es menester decir es que en las discusiones no filosóficamente especializadas, es decir, en un uso común y cotidiano, se sobreentiende por *escepticismo* una especie de postura, perspectiva o toma de partido, frente a cierta declaración o aseveración o alguna perspectiva intelectual, expresada asimismo como una particular aseveración en relación con algún tema en particular, pero no es una sistemática corriente filosófica o una forma de vida o una *actitud intelectual* epistémicamente responsable. Es decir, no implica el deber ni siquiera la sugerencia de dar razones, ni de desarrollar argumentos a fin de respaldar, apoyar o justificar su dicho.

Según la intuición inmediata de tal caracterización general —de la cual me distancio—, una persona puede ser escéptica en torno al pronóstico del servicio meteorológico, por ejemplo, o puede ser escéptica respecto a la buena voluntad de la clase política de un país y, a la vez, puede aseverar con pretendida certeza que hoy lloverá o que la clase política es racional, pese a rechazar que de acuerdo al servicio meteorológico será hoy un día soleado o que tal clase social tenga buena voluntad al desarrollar programas asistencialistas. Puede hacer tales afirmaciones o, de hecho, las hace sin brindar necesariamente argumentos a favor de sus aseveraciones. Sin tener el deber o la inclinación de argumentar para justificar su dicho; de hecho, sin hablar sobre la importancia de la duda metódica en el desarrollo del conocimiento científico, sin evaluar la pertinencia, el alcance o valor epistémico de la duda racional dentro de algún contexto de la historia del pensamiento filosófico. Así, desde una consideración común, *escepticismo* suele ser sinónimo de *negación* sin más. El *escepticismo filosófico*, por el contrario, se distingue de la mera negación de un tema o proposición cualquiera. Desde la profesión filosófica actual, es un estudio riguroso y metódico acerca de los problemas conceptuales que se despliega sistemáticamente y que puede abarcar, sin embargo, temas particulares de la filosofía, tales como: problemas epistemológicos, éticos, metafísicos, etcétera —por mencionar algunos campos de esta disciplina del conocimiento intelectual.

Aun cuando la etimología de la palabra *escepticismo* sea de alguna manera iluminadora acerca de cómo entender tal propuesta filosófica, puesto que aquélla significa *investigación* (del griego *skopéo*, mirar con cuidado; por lo que los *skeptikoi* son quienes miran o examinan con detenimiento algún tema en particular); empero, no en todas las perspectivas filosóficas se ha

establecido con unanimidad lo que debería tematizar el escepticismo filosófico. Ni hay tampoco una sola línea de investigación sino que resulta un tema vasto y en constante reformulación. No todos los filósofos piensan que el análisis de los argumentos escépticos sea relevante para la metodología de la filosofía. Ni si quiera hay unanimidad acerca de si la naturaleza de los argumentos escépticos es un problema filosóficamente importante puesto que, como a lo largo de la historia de la filosofía se ha debatido, o es un error sustantivo suponer una especie de certeza absoluta en las preguntas escépticas, ya sea incluso una demanda de fundamentos previamente pensados como inmutables y perennes, o es infructífero un planteamiento escéptico que asume y plantea un dualismo entre la mente y los objetos materiales del conocimiento sin capturar nuestras intuiciones preteóricas acerca de lo que cuenta como conocimiento (Greco, 2000: 1, 16; DeRose & Warfield, 1999: 3). A pesar de ello, a lo largo de la historia de la filosofía se pueden identificar significativas obras, *stricto sensu*, escépticas. Indudablemente, el escepticismo antiguo que llega a su cúspide intelectual con la sistematización y alcance temáticos de lúcida abstracción por parte de Sexto Empírico, cerca del siglo II d.C., es un prístino ejemplo de ello. Y es aquí donde me detendré.

En efecto, el escepticismo antiguo ha sido una fuente de influencia gracias a la cual se han immortalizado importantes filósofos<sup>8</sup>. Ha mostrado ser relevantemente filosófico por su análisis de temas y problemas de índole atemporal, debido a su nivel de profundidad conceptual, por antonomasia, de tal modo que hasta nuestros días sigue generando una copiosa literatura filosófica.

A manera de advertencia, hay que decir que esta investigación doctoral considera no sólo la admirable cantidad de discusiones y perspectivas que tal producción filosófica ha inspirado, sino también la complejidad y dificultad que implica el objetivo colosal de entender satisfactoriamente todas las argumentaciones y perspectivas que se han seguido del análisis de este tipo de escepticismo en la historia de la filosofía. Por tal motivo, la presente investigación doctoral tiene un objetivo general más razonable, quizá desmedido (en el sentido griego de *hybris*), si bien no menos sencillo: hacer un acercamiento a la problemática central del escepticismo pirrónico desde Kant. Es decir: indagar y mostrar hasta qué punto subyace esta influencia antigua en la filosofía crítica-transcendental.

Esto supone dos principales implicaciones; por un lado, que la atención y dedicación que tuvo Kant hacia el escepticismo en general es filosóficamente relevante y, por otro lado, que es posible rastrearlo al interior de su propia propuesta. De hecho, que la literatura especializada en la filosofía kantiana siga tratando en este siglo estos temas muestra que el escepticismo en Kant no es

---

<sup>8</sup> Tal como Popkin ha enfatizado, por ejemplo, en su ya clásico texto, intitulado *The History of Scepticism* (1979), así como en sus diversos textos lo han reconsiderado sus dos sobresalientes alumnos, me refiero a De Olaso (1994) y, por supuesto, Tonelli (1967), incluso Ayer (1956).

un tema insustancial, ni trivial ni baladí. Sin embargo, las preguntas son insistentes: ¿qué importancia le da Kant al escepticismo pirrónico? ¿De qué manera el filósofo de Königsberg piensa tal propuesta si es que lo hace? Es más, ¿tiene o no consistencia el tema del escepticismo pirrónico en la *opera* kantiana o acaso no hay una única asimilación del mismo? Y todas estas cuestiones conllevan implícitamente la problemática acerca de la necesidad del estudio del escepticismo pirrónico, *prima facie*; pues, ¿qué relevancia actual aporta una investigación con tal objeto de estudio a las discusiones contemporáneas? ¿Cómo sopesar la contribución que brinda a la filosofía, es decir, a campos como la metafísica, epistemología o ética —por mencionar algunas disciplinas filosóficas?

Con estas cuestiones en ciernes, la presente investigación doctoral se encamina para concluir no solo la necesidad del escepticismo pirrónico en la filosofía crítica-transcendental, sino defender como tesis principal que tal tipo de escepticismo fue necesario, al menos por dos relevantes y fundamentales razones:

- (i) debido a que dinamizó el paso de una postura dogmática a una crítica-transcendental y
- (ii) porque ayudó a su consolidación.

Siguiendo tales directrices, la presente investigación evalúa los argumentos encaminados a fortalecer una interpretación que muestre, si no que Kant era un escéptico pirrónico del todo, al menos una lectura satisfactoria de tal tipo de escepticismo en concordancia con los pasajes atinentes de la filosofía crítica-transcendental; es decir, muestra, pensada de esta manera, que la influencia de tal escepticismo es filosóficamente valiosa, atinente a la filosofía que Kant propone y en concordancia con sus intereses filosóficos. Esto permite esbozar positivamente la asimilación de tal tipo de escepticismo en Kant, una contraparte a lecturas distintas que enfatizan solamente los dos tipos de escepticismo ampliamente discutidos en los estudios kantianos, a saber: el escepticismo humeano y el escepticismo cartesiano.

Ahora bien, como puede apreciarse y en pos de una mayor claridad expositiva, el objetivo de la presente disertación no es explicar en conjunto la relevancia de la filosofía kantiana —de ser esto posible—, sino que al focalizar mi atención en un solo problema (la fundamental y estructural relación entre el escepticismo pirrónico y Kant) busco, a la vez, tematizar un *vértice* o pivote posible de respuesta tanto teórica como práctica a tal tipo de escepticismo. De tal manera y tal como lo sostengo en líneas subsiguientes, los temas y cuestiones epistémicos son los más discutidos a lo largo de la recepción kantiana y en relación al escepticismo en Kant. Problemáticas que giran en torno a las nociones de *conocimiento* y *saber*. Sin embargo, existe una noción que el pirrónico mismo utiliza deliberada y recurrentemente; un concepto que la mayoría de la recepción kantiana, sobre

todo aquellas discusiones que versan sobre la relación entre el escepticismo y Kany, ha quedado aislado de tales discusiones filosóficas, si no es que desapercibido o subestimado. Es decir, la noción de *creencia*, y sobre todo su relación con la razón —como lo sostengo a lo largo de la presente disertación— tiene un papel fundamental y estructural, puesto que éste se sigue de la presencia del escepticismo pirrónico en Kant.

Considero, de tal manera, necesario enfatizar con particular atención la noción de creencia pero aún más la de *creencia racional* (*Vernunftgraube*), así como los subíndices temáticos previos a tal concepto. Esta es, luego, la respuesta la pregunta acerca de qué manera se puede tematizar el referido vértice de respuesta posible al pirrónico. A sabiendas de que en los primeros Capítulos, dicho *grosso modo*, dispongo un contexto filosófico argumental, precisando la influencia del escepticismo pirrónico, la cuestión a discutir de la presente investigación enlaza el papel, la relevancia e importancia, de la noción de *creencia racional* en la obra kantiana como un tema necesariamente derivado de tal influencia, sin lo cual no es posible una respuesta contundente al pirrónico.

Cabe advertir antes que, si bien es necesario, todo detenimiento histórico al respecto no es *in extenso* ni tampoco el carril exclusivo por el que corre esta investigación; sigo en esto a Popkin (1980: 9), tan solo los traigo a cuenta para cotejar textualmente mi análisis filosófico. Dispuesta así, la presente investigación doctoral no es una indagación histórica ni monográfica que pretenda discutir entera y directamente con los comentaristas más reputados de la tradición kantiana. Siendo necesario considerar los argumentos más críticos de las discusiones especializadas, la inteligibilidad de la influencia pirrónica en Kant que la presente investigación busca explicitar está iluminada por la confrontación de interpretaciones. Acaso no del todo explícita su exposición debido a la imposibilidad de hacerle justicia a cada voz, ciertamente, siempre bajo la consideración principal hacia Kant en torno al tema central antes que la de los otros pensadores. A fin de no perder la atención argumental que le tengo a Kant, procuro citar textualmente o incluso reproducir los argumentos atinentes de los comentaristas especializados en el tema, sin descontextualizarlos ni tergiversarlos maniqueamente, si bien no con la exposición sistemática que su trabajo merece. La disertación es, enteramente, sobre Kant. Y la consideración que hago de los comentaristas citados viene al caso cuando sus argumentos permitan entender el planteamiento del filósofo de Königsberg.

Por tal motivo, y aquí de manera general me permito adelantar lo que los Capítulos venideros exponen en particular, la bondad de la presente investigación subyace, precisamente, en la rehabilitación de la discusión con el escéptico pirrónico desde Kant, tal como advierto líneas

arriba; a la vez, como novedad filosófica hago uso de un lenguaje explicativo contemporáneo a fin de tener una amplia recepción filosófica<sup>9</sup>. Aunque podría ser que al final resulte ser, sin desearlo, una defensa subrepticia del escepticismo pirrónico o, de igual manera, la muestra de la pertinencia de este planteamiento en la filosofía en general con Kant como par filosófico en particular, debido al énfasis que pongo en este tipo de escepticismo; la presente investigación trata de aportar elementos nuevos a la discusión en torno a la influencia pirrónica en el pensamiento de Kant. Esto representa una contribución significativa en las discusiones especializadas, no sólo por sus valores históricos que conlleva tal rehabilitación escéptica en Kant ni por los tecnológicos que se reflejan en el desarrollo de nuevas estrategias argumentales a lo largo de la historia de la misma, sino por su vigencia y permanencia en la historia de tal disciplina del conocimiento, en general, frente a un pensador fundamental en la filosofía moderna, en particular. Esto es, pues, el objetivo general.

Continuando con la presente Introducción general hay que subrayar que aun cuando el escepticismo pirrónico ha sido problematizado desde varias perspectivas e intereses disciplinarios, esta investigación busca mostrar la relevancia de sus temas, su método y alcance a fin de justificar por qué pienso que es el planteamiento escéptico más relevante en Kant. Para tal objetivo, he redactado el **Capítulo Primero** que, si bien se conforma bajo objetivos más particulares, trata sobre los temas del escepticismo pirrónico y cómo se desarrollan tales argumentos a diferencia del escepticismo de Descartes o Hume. Lo que busco con este primer escalón es clarificar el problema central, a fin de mostrar a detalle los temas implicados y problemáticas derivadas. En el **Capítulo Segundo**, enfatizo la influencia de tal escepticismo, el pirrónico, en Kant; y, finalmente, en el **Capítulo Tercero** analizo las consecuencias de tal influencia pirrónica con un particular énfasis en el concepto de *creencia racional* a fin de resaltar que este concepto se sigue directamente de la influencia pirrónica y que es éste el posible vértice de respuesta al pirrónico, si no es que el único.

Esta investigación busca examinar la influencia del escepticismo pirrónico en la filosofía crítica-transcendental, ¿cómo entonces se logra tal fin? En primera instancia, me permito decir anticipadamente que uno de los objetivos particulares del **Capítulo Primero** es responder por qué la relación de Kant con el escepticismo no es un tema novedoso.

Un problema que se atiende en esta primera sección radica en analizar la diversidad de las principales discusiones filosóficas especializadas. En efecto, recientemente la discusión acerca de la figura, caracterización e influencia del escepticismo en la filosofía crítica-transcendental ha tomado presencia de manera muy prolija en las discusiones filosóficas. Estas discusiones han sido

---

<sup>9</sup> Me refiero aquí a la formalización expositiva de la que me valgo para dar contundencia a mi argumentación, un lenguaje formal que permite la evaluación desde un lenguaje más a fin a las tradiciones analíticas que continentales en filosofía.



principalmente abordadas en el mundo angloparlante, sin estar exentas de cierta relatividad con respecto a su inicial acercamiento. Claro ejemplo de ello, por mencionar algunos de los más conocidos estudios afines, son los cuatro textos publicados en la década pasada, específicamente en el año 2008, a saber: Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume: a Kantian Reading of the First Book of the Treatise* (Oxford University Press, 2008); Paul Guyer, *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume* (Princeton University Press, 2008); Michael N. Forster, *Kant and Skepticism* (Princeton University Press, 2008); y Robert Stern, «Kant's Response to Skepticism» (en: John Greco (ed), *The Oxford Handbook of Skepticism*, 2008).

Cada una de estas lecturas ha enfatizado lo que, a su parecer, es tanto la naturaleza de la relación entre el escepticismo y la filosofía crítica-transcendental como la de los *relata* de la misma. Guyer (2008: 30) y Stern (2008), desde una lectura que yo llamo, a partir de aquí, una *lectura convencional*<sup>10</sup>, por ejemplo, afirman que Kant redacta la *Crítica de la razón pura* teniendo en mente dos objetivos. Según ellos, por un lado, el desarrollo de la *Analítica transcendental*, la cual pone fin a los cuestionamientos de Hume, aquellos acerca de la imposibilidad de la justificación racional de los primeros principios y su aplicabilidad a cuestiones de hecho (1988: I.1.182-3 y II.3.415); y, por otro lado, la argumentación de la *Dialéctica transcendental* que tiene el cometido de disolver las contradicciones en las que cae la razón misma<sup>11</sup>. Forster (2008: 3), en cambio, enfatiza que la fuerza argumental de los embates pirrónicos fue tan amenazante que motivó a Kant a reformar la metafísica-racionalista, dando como resultado una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres* capaces de resistir y resolver dichos planteamientos escépticos. Una fructífera estrategia que, si bien es la más sistemática, sin embargo, no considera claramente las implicaciones que se siguen del concepto de *creencia racional*, como consecuencia de tal influencia. Llegado a este punto me permito adelantar el camino argumental de la presente disertación.

El escepticismo pirrónico básicamente, desde mi perspectiva que explico en líneas arriba, argumenta o al menos busca poder concluir que no es posible sostener una aseveración dogmática; es decir, que en términos generales, no hay una satisfactoria justificación racional de los principios, por ejemplo, bajo los cuales se pretenda erigir cualquier teoría filosófica. Esta postura busca mostrar que toda proposición que pretenda ser dogmáticamente verdadera o que se asevere que lo es verdaderamente, no obstante, resulta ser controvertible, cuando no, racionalmente injustificada. Una consecuencia aparentemente superficial cuanto reduccionista, puesto que lo relevantemente

---

<sup>10</sup> Mas adelante desarrollo a detalle tal distinción. Cfr. *infra*, pp 25 y ss.

<sup>11</sup> No está de más mencionar la postura según la cual supone que la redacción de la *Deducción* no es un argumento antiescético cuanto más lo fue la *Refutación*; que valga esto ejemplo, así lo piensan Ameriks (1978), Lear (1984), Allison (1986), Engstrom (1994).

característico de esta postura radica en que sus embates argumentales alcanzan, también, a la misma propuesta escéptica junto con todas sus premisas. Es decir, lo que busca concluir el pirrónico, pensado desde esta perspectiva, es que, si no puede haber una justificación racional y satisfactoria de los principios, por ejemplo, ni suficiente ni necesaria, entonces no es racional aceptar teorías que versen acerca de lo que *es* o *debe* suceder. Es conocido que Kant, a grandes rasgos, escribe para tal cometido la *Crítica de la razón pura* y la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, correspondientemente. Por ello, si no es posible justificar ningún legítimo conocimiento ni teórico ni práctico, continuando con el ejemplo arriba mencionado, no cabe hablar de conocimiento objetivo alguno de la naturaleza pero tampoco de prescripciones prácticas universales. Con otras palabras, no es posible justificar conocimiento teórico alguno, ni objetivo ni universal, menos aún necesario, ni prescribir leyes normativas que pretendan ser vinculantes para la acción bajo ningún principio supremo, ni universal ni necesario, de la moralidad. Una conclusión que le permitiría al escéptico pirrónico, de acuerdo con este orden argumental, mediante argumentos encontrados o equipolentes y, precisamente, debido a ellos, suspender el juicio (*epochē*), bajo la esperanza de lograr la imperturbabilidad (o *ataraxia*<sup>12</sup>).

A este respecto, la pregunta que salta a la vista trata acerca de la manera en que Kant responde a la problemática pirrónica. La lectura convencional argumenta, por un lado, que la respuesta ante este tipo de escepticismo debe hacer uso, principalmente, de la *Crítica de la razón pura*; y desarrollar luego la justificación de los principios del entendimiento, argumentando a favor de la restricción del uso teórico de la razón pura, así como de la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* e igualmente apelar a la justificación del principio supremo de la moralidad. Esta vía argumental supone ya que los planteamientos pirrónicos son filosóficamente relevantes, al menos en algún sentido. Lo cual muestra, en primer lugar, la pertinencia del problema inicial acerca de la relación entre el escepticismo pirrónico y Kant. Sin embargo, esta convencional respuesta no aclara hasta qué punto Kant consideró al escepticismo pirrónico como un planteamiento filosóficamente relevante en sus investigaciones tanto teóricas como prácticas, cuanto más metafísicas. En este punto es pertinente preguntar qué elementos ha de implicar aquella respuesta que exigen los cuestionamientos pirrónicos, que involucran tanto al ámbito teórico como al práctico, en torno a la justificación de los principios. Si Kant efectivamente tenía en mente al escéptico pirrónico, ¿cómo se puede dar cuenta de ello sin apelar a una lectura convencional? En principio, ¿es posible hacerlo considerando la repercusión de tal escepticismo en toda la obra kantiana?

---

<sup>12</sup> Cabe señalar que, hasta aquí, solo menciono el vocabulario del que se vale el pirrónico; sin embargo, más adelante tomo algunas líneas pertinentes para explicarlo a detalle, a fin de ver su relación de manera más precisa con la propuesta del filósofo de Königsberg. *Cfr. infra*, pp. 124 y ss.

Ante tal problema la hipótesis de esta investigación es que hay una relación entre el escepticismo pirrónico y Kant, aunque no es sino de carácter *metodológico*. Pienso que es optando por esta vía argumental que toda posible respuesta kantiana al planteamiento pirrónico resulta más esclarecedora y contundente. Desde este punto de vista, lo filosóficamente importante radica en argumentar que no es arbitraria la influencia del escepticismo pirrónico y que no así el planteamiento escéptico de Hume o el de Descartes; pero no solo, es decir, es preciso sostener que tal influencia es fundamental para el desarrollo y consolidación de la filosofía crítica-transcendental. Dispuesto de tal manera el problema, *prima facie*, hay que aclarar que la presente investigación no busca desarrollar una *respuesta directa* al escéptico pirrónico, como drásticamente lo intenta la lectura convencional, sino una *indirecta*; es decir, entendiendo antes la relevancia filosófica de este tipo de escepticismo y, una vez logrado esto, esclarecer posteriormente cómo este planteamiento influyó de manera decisiva en Kant y cuáles son los conceptos atinentes y derivados de tal estructural y fundamental influencia, a fin de apreciar, luego, la estrategia argumental razonable para tal posible respuesta.

Incluso con este fin, los conceptos explicitados y el desarrollo de discusiones clave en tal relación que la lectura convencional ha pasado por alto son fundamentales pero asimismo esclarecedores, a decir de otros temas que el filósofo de Königsberg tematiza. Esta perspectiva *sistemática* del problema, en contra parte a la lectura convencional, que la presente investigación desarrolla brinda más elementos para una respuesta contundente y satisfactoria al escéptico pirrónico —esta es la apuesta de este trabajo. Y, de igual manera, permite comprender aspectos metafísicos, prácticos y teológicos que abiertamente no discurre o bien deja de lado aquella lectura convencional. Dicho con otras palabras, con una bibliografía actualizada y revisada, la presente perspectiva sistemática sostiene que el escepticismo pirrónico es relevante para la consolidación de la filosofía crítica-transcendental y añade nuevos elementos a considerar para su estudio. Como se puede apreciar, para la obtención de estos objetivos particulares es central el desarrollo de la noción de *creencia racional*, la cual conlleva en sí misma una caracterización de la razón y su particular exigencia deductiva como facultad cognitiva. Pero, además, implica las cuestiones de la delimitación del uso teórico y práctico de la razón, así como el supuesto de un agente epistémico a la vez que práctico, responsable de introducir y considerar a las reglas teóricas y prácticas como principios. Esto es, solo con esta perspectiva sistemática es posible esclarecer los diversos temas que aborda la obra de Kant y en consonancia con ellos, no de manera aislada ni rapsódica.

De tal modo, la motivación que guía esta investigación consiste, primero, en clarificar el tipo de pregunta que debe hacerse, en este caso, acerca de cómo es que el planteamiento pirrónico ha

sido considerado por Kant; y explicitar después los elementos filosóficos para formularla antes que responderla directamente. Dicho de otra manera: antes que apelar a la argumentación convencional como respuesta al escéptico pirrónico es fundamental entender sistemáticamente los conceptos importantes que constituyen tal pregunta escéptica. De allí que sea clave la tematización de la noción de *creencia racional*. Esto permite, según lo pienso, releer a Kant desde otra perspectiva, y, a la vez, brinda nuevos elementos filosóficos que considerar en la relación entre escepticismo pirrónico y filosofía crítica-transcendental.

En síntesis, a fin de apreciar qué es lo que hay de escepticismo pirrónico en Kant y dar cuenta de tal influencia, primero, es necesario hacer un mapeo; o sea, una *topología* de la cuestión y a la vez una *tipología* respecto a las clases de escepticismo. El **Capítulo Primero: Kant y el pirrónico** está dedicado por entero a tal particular objetivo. Lo que busco en este primer tiempo es sustentar principalmente tres aseveraciones: por un lado,

(i) que el escéptico cartesiano es una problemática escéptica menor y contextual, no relevante en el desarrollo ni en la consolidación del pensamiento kantiano; en segundo lugar,

(ii) que el escéptico humeano es una versión deflacionaria y más aguda del escepticismo pirrónico; y, finalmente,

(iii) que el escepticismo pirrónico es el más importante de las tres posturas escépticas.

Este argumento central, busca sostener que si estas tres últimas aseveraciones son correctas, entonces se puede concluir que el escepticismo pirrónico fue lo que motivó el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental y ayudó, por lo tanto, a su consolidación.

Esta triple distinción permitirá delimitar mi posición, distanciándome de las más conocidas, como actualmente es la de M. Forster (2008), quien, aun cuando sostiene las anteriores tres clases de escepticismo así como la preeminencia del pirrónico sobre los otros dos, adicionalmente piensa que Kant caracteriza al pirrónico como un escéptico parcial (o urbano, no global ni rústico), según el cual sólo pone en cuestión el conocimiento de las cosas en sí mismas. En la identificación de un tercer escéptico distinto al parcial/urbano y al global/rústico, a saber, —como lo nombro— un *escepticismo procesal o metodológico*, diverso incluso al humeano y cartesiano, será oportuno, de acuerdo con el planteamiento sistemático arriba referido, traer a cuenta el argumento central de los *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la metafísica* (1763), tan solo como ejemplo paradigmático de la argumentación de inspiración pirrónica en el periodo precrítico, con el cual poder explicar la manera en que Kant asimila tal escepticismo en su propia metodología.

En líneas del **Capítulo Primero**, a fin de mostrar cómo es que el escéptico pirrónico se vale de tal argumentación para sustentar la falta de justificación de los principios, discuto las cinco *vías*

*de argumentación (i.e., los tropos)* de Agripa y el problema del criterio en Sexto Empírico. Esta sección del primer movimiento permitirá especificar en qué sentido es posible que el pirrónico sea global y cómo éste, pese a serlo, puede tener creencias. Como se puede apreciar, este es el pilar más profundo y fuerte de toda la investigación, puesto que busca subrayar el glosario pirrónico que está en ciernes ya en la filosofía crítica-transcendental, así como su metodología escéptica usada y el *vértice* de respuesta que significa la noción de *creencia racional*.

Por otro lado, a fin de sostener los objetivos del **Capítulo Primero**, esto es, que el escepticismo pirrónico fue lo que motivó el eventual desarrollo y consolidación de la filosofía crítica-transcendental, el **Capítulo Segundo: Kant, escéptico procesal** desarrolla las derivadas cuestiones acerca de la autolegislación de la razón que se sigue del rechazo del dogmatismo. Para observar cómo se dinamiza un paso del dogmatismo al criticismo por medio del método escéptico, en este capítulo examino la noción de *crítica* que implica la de *tribunal de la razón*, así como la problemática de la disciplina de la razón pura respecto de sus pruebas. Es necesario, por lo anterior, el análisis de temas atinentes tales como el de la *polémica de la razón*, que se expresa con las *antinomias de la razón pura* y el uso de hipótesis en Kant. El segundo pilar que trae a cuenta el paralelismo del glosario pirrónico pero, sobre todo, la vena procesal del mismo en los temas preeminentes en la filosofía del pensador de Königsberg.

Finalmente, el **Capítulo Tercero: escepticismo procesal y creencia racional** se centra de manera exclusiva en la discusión y problemática tocante a la justificación racional de la filosofía práctica, haciendo un énfasis particular al concepto de *creencia racional* y sus supuestos, así como implicaciones. Esto, tal como lo pienso, permitirá mostrar y sostener que en Kant hay elementos relevantes que se siguen de la citada transición que va del llamado *dogmatismo* al *criticismo*, principalmente en el ámbito de la filosofía práctica y metafísica, más allá de los que la lectura convencional brinda para enfrentar al escéptico pirrónico. En este último movimiento discuto con herramientas coetáneas de argumentación formal el concepto kantiano, con sus contrapartes, que considero capital en toda posible respuesta al escéptico pirrónico, a saber: la noción de *opinión*, *creencia* y *saber*; así como sus implicaciones en la orientación en el espacio de lo suprasensible, los postulados de la razón práctica y el objeto supremo de la *creencia racional*.

A fin de dar paso al desarrollo argumental de la presente investigación doctoral, me permito adelantar que la contribución de la citada disertación subyace en tres principales rubros:

(1) inicialmente la presente disertación refuerza el argumento o la línea argumental según la cual el escepticismo pirrónico es el más relevante de los escepticismos presentes en la filosofía kantiana. Para lo cual, las nociones de *antinomias de la razón* no solo vienen al caso necesariamente,

sino que presento además una significativa ampliación al glosario conceptual atinente a tal influencia del pirrónico en Kant; nociones tales como: *dogma*, *polémica de la razón*, *postulados de la razón*, etcétera, pero sobre todo, el de *creencia racional* que tematiza rubros teóricos, prácticos y, a la vez, metafísicos. Asimismo,

(2) la presente investigación añade elementos novedosos en concordancia con tal reforzamiento argumental de (1), puesto que la perspectiva *sistemática* de la que me valgo enfatiza en papel fundamental del pirrónico en otras obras kantianas (que no son ya solamente las magnas *Críticas*), y lo hago con una bibliografía actualizada y especializada en el tema. Tales contribuciones permiten, como aportación derivada que

(3) haya así una amplitud de discusión filosófica. Puesto que en la presente disertación hago uso de un lenguaje contemporáneo argumental de formalización lógica, a fin de ubicar esta presente discusión en tradiciones analíticas de la recepción kantiana y no sólo en las continentales. Todo lo cual permite renovar una visión o imagen de la obra kantiana basada en la relevancia, asimilación y necesidad del escepticismo pirrónico, en relación con la noción de *creencia racional*.

## I. CAPÍTULO PRIMERO: KANT Y EL PIRRÓNICO

### INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO

«Ésta es la gran utilidad que tiene la *manera escéptica* de tratar las cuestiones que la razón pura propone a la razón pura, [manera] gracias a la cual, con poco esfuerzo, uno puede desembarazarse de un fárrago dogmático para poner en su lugar *una sobria crítica* que como un verdadero *catártico*, hará excretar con un buen éxito el delirio junto con su acompañante, la pedantería [o la presunción de saberlo todo]». (CRP, Ak. Ausg.: A 485-486/B 513-514<sup>13</sup>)

Sin duda alguna, la escisión relevante entre el llamado *periodo precrítico* (constituido por los llamados *escritos precríticos*, *Die Vorkritischen Schriften*, redactados de 1747 hasta 1777, Ak. Ausg., I: 1-II: 452) y el *periodo crítico* del pensamiento kantiano está marcada por la redacción de la *Crítica de la razón pura* (texto publicado en su primera edición en mayo de 1781, cuando Kant tenía cumplidos 56 años de edad, después de un periodo de 10 años sin haber publicado textos filosóficos; y en su segunda edición, en 1787); una obra que representa el rompimiento epistémico y, sobre todo, metafísico que tuvo Kant con la filosofía racionalista-dogmática de cuño leibniziano-wolffiano. En particular, la definición y adscripción que Kant hace del término *dogma* son elementos que aclaran, en cierta medida, tal rompimiento filosófico. A este respecto, Kant define *dogma* (*Dogmata*<sup>14</sup>) a toda proposición sintética *a priori* que pertenezca al conocimiento filosófico; y

---

<sup>13</sup> «Das ist der große Nutzen, den die sceptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben sein kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die als ein wahres Kathartikon den Wahn zusammt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.» He introducido las cursivas.

<sup>14</sup> Considero atinente señalar el legado del vocabulario filosófico que usa Kant, de antecedente leibniziano-wolffiano, el cual le llega vía Baumgarten por medio de una de las obras emblemáticas de la *Ilustración* alemana, a saber, *Vernunftlehre* (1752), de Georg Friedrich Meier. Al respecto, viene a cuenta un ejemplo de tal obra, donde recoge Kant uno de los vocablos usados por la *Schulphilosophie* del Siglo XVIII, *i.e.*, *dogma*, vocablo el cual expresa una *verdad* (*dogmática*, *veritates dogmaticae*, como técnicamente lo escribe Meier). Si bien esta mención es un dato anecdótico con un valor histórico más que filosófico, al menos así para los objetivos generales que persigue la presente investigación; sin embargo, con tal vocablo heredado Kant resalta el valor positivo de las pruebas doctrinales, racionales, del modo matemático. Para un mayor énfasis al respecto del legado de Meier en Kant, véase Pozzo, 2005, *Prejudices and Horizons: G.F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant*; una herencia que influye incluso en Gadamer (1989: 302). Será entonces la nueva caracterización de su filosofía *dogmática*, aunque no *dogmatista*, si bien crítica-transcendental, la que ya se registra en el año 1769 y que repetirá en su periodo crítico, por ejemplo, en 1787 (CRP, B XXXV; aunque con la esperanza de que sea redactada en tres meses, como menciona en 1772 a Herz, C. Ak. Ausg., X: 132). A un año antes de 1770, no obstante, Kant escribe: «La filosofía de la razón pura es [...] *dogmática* [...] de allí que la filosofía pura y dogmática sea la lógica y moral teóricas [...] En segundo lugar [la filosofía] es crítica, por ello, subjetiva. [Es decir, ella es] Zetética, escéptica [...]» (Die philosophie der reinen Vernunft ist [...] *dogmatisch* [...] daher die dogmatische reine philosophie ist die theoretische Logik, die theoretische Moral [...] *Zweitens* ist sie kritisch, mithin subjectiv. Sie ist zetetisch, sceptisch [...]) Las cursivas son de Kant, *Refl.* N. 3957, Ak. Ausg., XVII: 366; véase *L.*, Ak. Ausg., XXIV: 99; *Refl.* N. 4445, Ak. Ausg., XVII: 553). En particular en la *Reflexión* N. 4457 dice Kant: «En la *metafísica aplicada* gran parte es dogmatica» (In der *metaphysica applicata* ist vieles dogmatisch. Ak. Ausg., XVII: 558). Para un énfasis histórico y filológico del vocablo *dogma*, véase Tonelli (1967: 94-95). La interconectividad y síntesis de tal vocabulario que se rastrea con

considera, por lo tanto, dogmáticos a los juicios formados por conceptos (*CRP*, Ak. Ausg.: A 736/B 764). Bajo estas definiciones, Kant mismo clasifica a la *Crítica de la razón pura* como una *obra dogmática*; esto es, una investigación filosófica que utiliza la demostración argumental de sus aseveraciones a partir de principios *a priori* pero niega que esta sea compatible con el *dogmatismo*, puesto que no es una obra que brinde conocimiento racional puro alguno; enfáticamente, la *Crítica de la razón pura* no utiliza conocimientos meramente conceptuales y puros, los filosóficos, como conocimiento objetivo si bien es conforme a principios *a priori* (*CRP*, Ak. Ausg.: B XXXV).

Dispuesto de esta manera, resulta entonces remarcablemente importante conocer el motivo del colapso y posterior quiebre epistémico que direccionaron el rumbo filosófico de Kant, que va de un periodo de fuerte dogmatismo a uno crítico-transcendental, a fin de clarificar la génesis de tal pensamiento kantiano. Por supuesto, si bien es cierto que de sólo conocer dicho motivo no se sigue un conocimiento total de la filosofía crítica-transcendental, sin embargo, dar cuenta de este hito filosófico es compatible con la búsqueda de comprensión sistemática de tal propuesta; lo cual trasciende este primer referido esclarecimiento conceptual y permite —tal como lo aprecio— unificar y brindar una profunda comprensión a la propuesta crítica-transcendental. Elementos tales que, en suma, permiten destacar, por veces, la subestimada relevancia, así como la muy citada y difusa presencia del escepticismo pirrónico en Kant.

Ahora bien, siguiendo esta línea de pensamiento inquisitivo, se ha dicho remarcadas veces que un planteamiento escéptico, en efecto, fue lo que generó dicho quiebre; dinamizando así el paso de una postura racionalista y dogmática a una crítica-transcendental. El escepticismo fue entonces lo que despertó a Kant de su *sueño dogmático*, ciertamente; pero, enfáticamente cabe preguntar si fue tan sólo esta función de alarma, de despertador e incitador filosófico la que desempeñó el escepticismo en Kant. ¿Acaso fue el escepticismo pirrónico el planteamiento que influyó relevantemente en este giro al criticismo? La sospecha de que así fue direcciona, pues, la presente investigación en este primer peldaño argumental.

Considerando tales cuestiones como directrices generales, a continuación en este **Primer Capítulo** muestro lo filosóficamente importante en la relación entre Kant y el escepticismo pirrónico. Como primer momento, discuto que tal influencia no es arbitraria, aunque pareciera incluso rapsódica; con otras palabras, enfatizo por qué es fundamental el escepticismo antiguo y no tanto el planteamiento escéptico adjudicado a Hume o Descartes, como podría convencionalmente

---

hasta los textos antiguo, de acuerdo con Pozzo (2005: 88-89), adquiere un papel importante y original con el uso que hace de ello Kant, puesto que de ser inicialmente la individuación de elementos del pensamiento y del lenguaje por parte de Meier, mismos que juegan en el análisis de los problemas filosóficos, tal vocabulario se desarrolla en la filosofía crítica-racional no solo como una mera elaboración de aspectos formales, sino como un vocabulario propio, ejemplar de tal nueva filosofía.



aseverarse, en la filosofía idealista crítica-transcendental. A fin de entender de manera sistemática la relevancia filosófica de este tipo de escepticismo y cómo es que influyó de manera decisiva en la filosofía kantiana, en la primera sección de este **Primer Capítulo** sólo expongo por qué el escepticismo pirrónico ha de considerarse una preocupación temprana, ubicada ya desde periodo precrítico y, sobretodo, concluyente para Kant. Con tal análisis, busco sostener cómo es que este tipo de escepticismo motivó fundamental y cardinalmente el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental y ayudó, luego, a su irreversible e influyente consolidación. Este rubro inquisitivo permitirá el desarrollo de lo que en la presenta investigación doctoral ha de entenderse por escepticismo pirrónico, cuáles son sus elementos fundamentales, así como su objetivo y, sobre todo, su proceder metodológico; temas atinentes mediante los cuales, eventualmente en lo que va de esta obra, se desarrollará el cuerpo de mi inicial hipótesis. Todo lo cual, me permite ejemplificar, en primera instancia, tal proceder escéptico en una obra precrítica, a fin de apoyar con tal ejemplo mis aseveraciones. Pasemos, entonces, al desarrollo del primer escalafón.

## § I.1) KANT Y LOS ESCEPTICISMOS

### I.1.a) *El despertar del sueño dogmático*

La primera problemática que surge al señalar la causa del cambio de una postura racionalista, a la vez que dogmática, a una crítica-transcendental, es la aparente inconsistencia<sup>15</sup> temática en torno a dos citas que relacionan el escepticismo con la postura dogmática, la cual adscribe Kant en el periodo precrítico.

En la primera cita referida, redactada en 1783, Kant escribe: «La advertencia de D. Hume fue lo que precisamente hace muchos años interrumpió primero mi *sueño dogmático* y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente» (*Prol*, Ak. Ausg., IV: 260<sup>16</sup>). Sin embargo, en otro texto que data del año 1798 Kant dice: «Las *Antinomias de la razón pura* [...] fueron las que primeramente me despertaron e impulsaron hacia la *Crítica de la Razón* misma, con el fin de resolver el escándalo de la aparente contradicción [*Widerspruch*] de la razón consigo misma» (*C-Garve*, Ak. Ausg., XII: 257-258<sup>17</sup>).

Estas dos citas, redactadas aproximadamente con quince años de diferencia, una respecto de la otra, han sido motivo suficiente para concluir una inconsistencia temática en lo atinente a qué escepticismo es entonces el planteamiento filosóficamente relevante para Kant y qué papel, si es o no decisivo, juega en la edificación y consolidación de la filosofía crítica-transcendental. Como puede apreciarse, la causa de ello es que la primera cita se refiere al problema de la justificación de la inducción; mientras que la segunda, a las antinomias de la razón pura. ¿Cómo explicar, pues, tal aparente inconsistencia? Al respecto, son dos las propuestas que se han brindado como solución a esta (aparente) inconsistencia: la primera, por un lado, se desarrolla desde una lectura psicológica y externa a la *opera kantiana*; la segunda, por otro lado, desde una perspectiva filosófica y sistemática. Lewis White Beck (1978: 119), representante de la primera lectura, afirma que esta inconsistencia

---

<sup>15</sup> En lo que sigue de esta sección argumento por qué es, contrario a mi opinión, considerada una inconsistencia y por qué resulta aparente.

<sup>16</sup> Debido a ciertas, afortunadas circunstancias he tenido la oportunidad de leer la nueva Introducción a la *Crítica de la razón pura* (*Introducing Kant's Critique of Pure Reason*), que republican Guyer y Wood en el mes de marzo, del presente año 2021. Pero es más sorprendente lo que dicen acerca de esta cita que el hecho de que Cambridge University Press de a conocer un libro acerca de la obra kantiana. Como sucede en las grandes tradiciones filosóficas, es de esperarse que aún en nuestros días se discutan temas de alcance y abstracción mayores; y es comprensible que, por lo mismo, adquiera más vitalidad la obra kantiana que laureles para su (inexistente y postergable) tumba. No obstante, en tal Introducción los autores angloparlantes mencionan que la cita no representa ningún reporte autobiográfico; por el contrario, que Kant señale al planteamiento de Hume como aquella incidencia filosófica que direcciona su pensamiento y lo aleja así de su postura dogmática-racionalista, como aseveran Guyer y Wood (2021: 20), no es más que un bien pensado movimiento retórico por parte del filósofo de Königsberg. Puesto que es la manera en que Kant busca persuadir, por un lado, a su audiencia que ya venía cuestionando su *Crítica de la razón pura*, mientras que, por otro lado, de tal manera tal mención a Hume busca contextualizar su propuesta idealista crítica-transcendental, para no parecer extravagante, en las discusiones especializadas de filosofía. En lo que sigue de la presente tesis doctoral muestro que coincido con Guyer y Wood en este punto.

<sup>17</sup> Ha introducido dramáticamente las cursivas.

se debe al cansancio intelectual y físico que padecía Kant ya por los 1790's. Sin apelar a la mera anécdota, sino por mor a la explicación filosófica sistemática, la segunda lectura supone que ambas citas hacen referencia al decisivo encuentro que tuvo el pensamiento kantiano con el escepticismo<sup>18</sup>.

Desde mi perspectiva no hay interés de peso para detenerse a indagar las implicaciones de la primera lectura porque, para apreciar su punto, es necesario cierto conocimiento psicológico que, sin duda, no brinda ningún elemento relevantemente filosófico. En cambio, considerando la perspectiva filosófica de la segunda explicación viene al caso escribir *in extenso* una cita de los *Progresos de la metafísica* (1793), donde Kant, después de haber publicado las tres *Críticas* y antes de haber redactado la carta a Garve ya citada (de 1798), expresa de nuevo cómo el planteamiento escéptico colapsó su postura dogmática-racionalista. En tal cita, Kant no sólo considera el conflicto

---

<sup>18</sup> Actualmente, en los estudios kantianos especializados la referencia de estas tres citas, cabe mencionar, es un tópico importante, aunque no es del todo novedoso ni hay una conclusión unánime al respecto. Por mencionar suscitantemente la pluralidad de posturas al respecto, Beck hace eco de la perspectiva de Paulsen (1898), distinta a la de Fischer (1893), la cual se ancla en la lectura que desarrolla Riehl (1980). Al hacer un seguimiento de tan variadas lecturas kantianas, resultan estas interpretaciones más que intrincadas y parciales o, dicho de otra manera, de acuerdo con sus particulares objetivos, sin la menor duda; pero, afortunadamente, en su conjunto arrojan cierta luz para poder orientarnos acerca de la importancia del pirrónico en Kant. Es particularmente conveniente recordar que Riehl, más tarde apoyado por Brandt (1989), piensa que fue el planteamiento del escepticismo radical de carácter antiguo el que impacta e irremediamente cimbra el pensamiento kantiano después de que el filósofo de Königsberg leyó y analizó el *Prólogo* a la traducción alemana de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume, hecha por Sulzer en 1755. Aquí, como señala Modelo (2014: 111), Sulzer se toma el atrevimiento y el buen consejo de alienta a los pensadores de su tiempo a que consideren, precisamente, el método escéptico en sus investigaciones y espera que con tal texto el quehacer filosófico de su tiempo se «despierte un poco de su ocioso reposo». Mensch (2007), por otro lado, asegura que esta traducción alemana de una de las principales obras de Hume la conocía bastante bien Kant; no obstante, la postura de Paulsen se basa en señalar que si bien el planteamiento antinómico, posterior a la década de los 1770's, se debe al problema de la validez objetiva de las categorías, y por ello a la redacción de la *Deducción trascendental*, más que al planteamiento de la duda del principio de causalidad que trata la *Investigación*. Así las interpretaciones se distienden y bifurcan; por ejemplo, Kreimendahl (1987), junto con Kueh (1983), considera que tal *despertar* surgió entre 1768 y 1769, y resalta que se debe al problema de las antinomias que se sigue del último capítulo de la primera parte del *Tratado*; un texto que se traduce, por cierto, al idioma alemán en su completitud décadas después, en 1790-1792. Pero, de acuerdo con tales pensadores, Kant leyó un resumen del mismo texto titulado *Ensoñaciones (o Pensamientos nocturnos) de un dubitador (Nachtgedanken eines Zweiflers)*, redactado por Hamman en 1768 si bien privilegiado por la amistad y simpatía filosófica mútua, mucho antes de su publicación, que fue en 1771. De tal modo que se puede rastrear el meollo de la intrincada relación entre las críticas de J.H. Lamber (escritas el 2 de febrero de 1770; C., Ak. Ausg., X: 98) contra la *Disertación Inaugural (Dissertatione Publica; öffentlicher Verhandlung)*, publicada en 1755 (*Principiorum Primorum Cognitionis Methaphysicae Nova Dilucidatio; Eine neue Berleuchtung, der ersten Prinzipien aller Metaphysischen Erkenntniss*), la traducción de Hamman del Libro I del *Tratado* de Hume (cerca del 5 y 12 de julio 1771) y respuesta de Kant a Herz en su carta del 2 de febrero 1772 (en respuesta a la misiva hacia Kant que Herz escribe el 9 de julio de 1771, C. Ak. Ausg., X: 132, en efecto, donde Kant asegura que no llevará sino tres meses terminar y publicar su *Crítica de la razón pura*, publicada finalmente en 1781-1787). Para una discusión histórica de la recepción escéptica, aunque de la versión más radical posible, en Alemania del siglo XVIII, donde figuran Hamman, Wieland, Joach, Bayle, Friedrich II véase Tonelli (1967: 109). En lo que sigue, argumento que, si bien es de interés histórico y filológico entender el proceso de tal cambio precrítico a uno crítico-transcendental, antes de preguntarse qué fue primero, si la adverencia de Hume o la amenaza contra la metafísica dogmática que representan las antinomias, es filosóficamente más fructífero entender sistemáticamente cómo es que el escepticismo pirrónico se asimila e influye en la obra kantiana. La parte central de la presente tesis argumenta a favor de esto último.

de la razón consigo misma sino que, además, menciona la problemática de los juicios *a priori* que de ella se sigue. Kant escribe:

Otro fenómeno extraordinario debía sobresaltar finalmente a la razón que *dormitaba en la almohada de su saber presuntamente ampliado mediante las ideas, más allá de todos los límites de la experiencia posible*, y esto significó el descubrimiento de que los juicios *a priori* que [...] sobrepasan el límite de la experiencia, aunque parezcan tener un origen similar, entran en conflicto, en parte entre sí y en parte con aquellas que se refieren al conocimiento de la naturaleza, y parecen aniquilarse entre sí, con lo cual le arrebatan a la razón toda confianza en el campo de lo teórico e inducen a un *escepticismo sin límites*. Contra esta calamidad no hay otro remedio más que la razón pura, *i.e.*, la facultad de conocer algo *a priori* en general, sometida a una *crítica* exacta y detallada. (*P*, Ak. Ausg., XX: 319-320<sup>19</sup>)

Siguiendo la problemática de tales citas, es claro que, de aclararse y entender qué tipo de escepticismo hacen referencia estas tres citas, entonces, ha de ser posible explicitar el papel del escepticismo pirrónico en Kant. A continuación me detendré a distinguir los tipos de escepticismo en Kant, a fin de precisar que el escepticismo pirrónico motivó el desarrollo y consolidación de la filosofía crítica-transcendental.

#### I.1.b) Tipos de Escepticismo

En los estudios especializados la relación entre el escepticismo y la filosofía de Kant es vasta y complicada; aunque no muchas de las veces presentan una perspectiva sistemática del problema. Tonelli (1967: 93-123), uno de los más destacados discípulos de Popkin aunque en las discusiones alemanas, por mencionar un ejemplo, es uno de los primeros académicos de la segunda mitad del siglo pasado que intenta dar cuenta de los debates y temas que Kant entabla con el escepticismo, con un amplio rango que va desde el escepticismo antiguo hasta el escepticismo moderno y se pregunta si después de todo Kant, como Descartes, fue un *sceptique malgré lui*. Marquard (1958), otro sobresaliente investigador, por su parte sugiere cómo leer a Kant en *clave escéptica*; Kuehn (1998: 84<sup>20</sup>), por mencionar otro relevante estudioso de la filosofía kantiana, sostiene que el criticismo kantiano no es más que un *escepticismo sistematizado*. Pese a todo esto, ciertamente a lo largo de las discusiones especializadas se ha reconocido la importancia del escepticismo en la filosofía kantiana, aunque sin mencionar del todo al pirrónico como un planteamiento

---

<sup>19</sup> He introducido las cursivas. Me permito señalar que esta obra se sigue, de entre otros temas, de la identificación que Garve hace de la *Crítica de la razón pura* con el escepticismo, en su polémica y conocida reseña, editada por Feder y publicada en la *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (1782: 40-48). En lo que sigue de la presente disertación discutiré la justicia de esta acusación en torno al método escéptico en Kant, si bien indirectamente, es decir, de acuerdo con una *lectura sistemática*; *cfr. supra.*, pp. 124 y ss.

<sup>20</sup> Dejo aquí la referencia completa por la importancia de este texto: «Skepticism: Philosophical Disease or Cure?»; en: Van der Zande (1998: 81-100).

filosóficamente decisivo, sino al pensamiento de Descartes y Berkeley, aunque este último pensador no fuera escéptico, como los principales interlocutores concretos con quienes Kant debate (Bermúdez, 1995: 1-23).

Contextualizando esta discusión, en la primera década de este milenio se ha retomado la investigación sobre la presencia, caracterización e influencia del escepticismo filosófico en Kant, sobre todo en el mundo angloparlante y contextual a sus posturas diversas; a saber: Henry E. Allison (2008), *Custom and Reason in Hume: a Kantian Reading of the First Book of the Treatise*; Paul Guyer (2008), *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*; Michael N. Forster (2008), *Kant and Skepticism*; y Robert Stern (2008), «Kant's Response to Skepticism»; en: John Greco (ed), *The Oxford Handbook of Skepticism*<sup>21</sup>. Y cada una de las perspectivas pone remarcado empeño en destacar lo que es a su parecer la naturaleza de la relación entre el escepticismo filosófico y la filosofía crítica-transcendental.

A fin de tener mayor claridad de estas principales perspectivas, permítaseme introducir una clasificación a fin de explicar las características de tales lecturas; dispuesto así, desde una lectura que llamo *convencional*<sup>22</sup>, se afirma que la redacción de la primera *Crítica* se desarrolla bajo dos principales finalidades: en primer lugar,

---

<sup>21</sup> Es destacable mencionar que la relación entre el escepticismo y Kant no ha sido un tema coetáneo; incluso cuando, desde algún punto de vista, pudiera parecer una temática reciente o filosóficamente menos profunda o desconocida. De hecho, el alcance de los argumentos escépticos acerca del conocimiento de la realidad, sin negar la existencia de un conocimiento genuino de la experiencia práctica humana, como una postura intermedia entre las antípodas filosóficas de un dogmático contra el escéptico más recalcitrante, ha sido la caracterización más antigua que uno de los discípulos y seguidores del filósofo de Königsberg, Friedrich Staüdlin, ha hecho de Kant en su *Historia y espíritu del escepticismo (Geschichte und Geist des Skepticismus, 1794)*; continuando, no obstante, la discusión acerca de si la tesis kantiana de la *cosa en sí misma* no es más que la derivación lógica de una postura escéptica en Kant, aunque pirrónica, de acuerdo con Gottlob Ernst Schulze en su *Anasidemo (Aenesidemus oder Über die Fundamente der von Herrn. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen der Vernunftkritik, 1792)*, enmarcada en la acusación de fideísta que, de hecho, le hace un auténtico fideísta, Johann G. Hamann, a Kant y que genera el Segundo Prefacio de la *Crítica de la razón pura*. Es decir, la relación entre el escepticismo y Kant testimonia no ya un auténtico interés filosófico hacia la obra kantiana, sino la continuación de un antiguo problema y encuentro entre el dogmático y el escéptico. En especial, tales discusiones, pensado de esta manera, brindan cabal entendimiento en torno a la cita (aparentemente problemática). Me refiero a la sección B XXX, de la primera *Crítica*; donde Kant menciona: «Debí suprimir el saber a fin de darle lugar a la *creencia*». No obstante las dificultades filosóficas que suscita tal cita, desde mi perspectiva, es posible reconciliar estas (en apariencia diversas) interpretaciones, si bien entendiendo la relevancia que tiene el escepticismo pirrónico en Kant y la propia de la noción de la *creencia racional* que se sigue, tal como lo pienso, de esta irreversible presencia pirrónica. Acerca de cómo interpretar el sentido de lo que dice Kant en B XXX, «Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben zu Platz zu bekommen», véase el **Capítulo Tercero** de la presente disertación, en particular § **III.1) SUSPENSIÓN DEL SABER, EL SITIO DE LA CREENCIA**, pp. 183 y ss.

<sup>22</sup> Cabe destacar que esta clasificación que introduzco, precisamente, está inspirada en la que hace Laursen («Commentary: Skepticism in Eighteenth-Century German Philosophy»; en: Van der Zande, 1998: 111), quien utiliza la referencia de una *lectura tradicional* para clasificar aquel punto de vista, según el cual considera a Kant un anti-escéptico *simpliciter*. Desde mi perspectiva, valga decir, considero que hay elementos para sostener que Kant no es un anti-escéptico sin más, como afirma Burnyeat (1983: 3), o no del todo; puesto que, tal como se muestro a lo largo del presente escrito, hay algo relevantemente de escepticismo en Kant. Ciertamente, hay que decirlo, una

(i) la *Crítica de la razón pura* busca resolver los cuestionamientos humeanos acerca de la imposibilidad de la justificación racional de los primeros principios aplicados a la metafísica, con la mención del filósofo inglés al respecto de la justificación del principio de causalidad, y de allí que Kant edifique la *Analítica trascendental*.

Además de ello, se ha argumentado que el otro objetivo de la magna *Crítica* es

(ii) dar fin a las contradicciones en las que cae la razón en su uso puro; y, por esta razón Kant desarrolla la *Dialéctica trascendental*. Como se ha mencionado en líneas arriba, Guyer (2008: 30) y Stern (2008) son ambos dos representantes actuales de tal lectura.

Forster (2008: 3), no obstante, remarca que la reformación metafísica y racionalista que implica la filosofía crítica-transcendental, esto es, la doble propuesta de una *metafísica de la naturaleza y de las costumbres* que Kant desarrolla tiene por objetivo resistir y resolver los planteamientos pirrónicos así como responder a tales ataques escépticos.

Ahora bien, a fin de delimitar mi posición al respecto a continuación me permito desarrollar una *topología* de la cuestión y una *tipología* de las clases de escepticismo, a fin de esclarecer qué hay de escepticismo pirrónico en Kant y dar cuenta así de tal influencia. A partir de ello busco erigir una triple distinción:

(i) por un lado, que el escéptico cartesiano es una problemática escéptica menor y contextual, aunque no fundamental ni relevante para el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental; además,

(ii) que el escéptico humeano es una versión deflacionaria si bien más aguda del escepticismo pirrónico; y, por último, que

(iii) el escepticismo pirrónico es el más fundamental, relevante y por ende importante, de las tres posturas escépticas, puesto que ha motivado el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental, sin el cual no pudo haber ocurrido la consolidación de la filosofía crítica-transcendental.

Desde como lo planteo, esta triple distinción es un escalón argumental que me permitirá esclarecer que el escepticismo propuesto por Descartes y Hume no implica necesariamente la aceptación unánime ni compromiso alguno con el idealismo crítico-transcendental; lo cual, servirá de claro contraste —como yo lo aprecio— a fin de subrayar el escepticismo que me interesa en esta presente investigación. Paso así a la tipología y topología de los escepticismos.

---

propuesta innovadora es la que desarrolla Markkreeel acerca de la manera en que Kant responde al escéptico («Kant's Responses to Skepticism»; en Van der Zande, 1998: 101-109); sin embargo, pasa por alto la completitud de la obra kantiana y las implicaciones en la noción de *creencia racional*. En efecto, mi propuesta no es enteramente *innovadora* como para aceptar que existe una clara dicotomía entre *lectura tradicional* y *lectura innovadora*; así que opto por abordar la relación entre Kant y el escepticismo pirrónico en términos, como la llamo, de una *lectura sistemática*, la cual adscribo, en contraparte de una *lectura convencional*. Y así me referiré a mi propuesta a lo largo de la presente disertación.

### I.1.b.1) *Escepticismo cartesiano*

Son dos las menciones que Kant hace a Descartes<sup>23</sup>, en torno al problema escéptico<sup>24</sup>, referidas en su conjunto como la duda acerca del mundo externo o el *velo de la percepción*<sup>25</sup>. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en efecto, encontramos la mención del *velo de la percepción*; explícitamente, en el cuarto *paralogismo* (CRP, Ak. Ausg.: A 367), además de ser mencionado en los primeros tres paralogismos que uniformemente exponen las tres falacias de los silogismos de la psicología racional. Es decir, el llamado *velo de la percepción* se localiza desde las características del *yo pienso* formal como sustancia (CRP, Ak. Ausg.: A 348/B 406 y ss), hasta las doctrinas acerca de la naturaleza sustantiva del alma (CRP, Ak. Ausg.: A 351, A 361). Existe, asimismo, otra mención acerca del *velo de la percepción* en el *Prólogo a la segunda edición* de la primera *Crítica*, publicado más tarde en 1787, donde Kant llama *escándalo de la filosofía* al hecho de tener que aceptar sólo por mera creencia la realidad del mundo externo, sin poder oponer alguna prueba satisfactoria a la duda de su realidad (CRP, Ak. Ausg.: B XXXIXn).

Al respecto, gran parte de las interpretaciones, principalmente las desarrolladas en habla inglesa, coinciden en que el llamado *velo de la percepción* fue una problemática decisiva para todo el posterior pensamiento crítico de Kant. Por mencionar algunos ejemplos, Stroud (1894: 83 y ss) analiza la postura de G. E. Moore al respecto y la sigue de cerca en lo que va de su obra; De Olaso (1994), de hecho, sigue muy de cerca esta interpretación en su pequeña introducción al tema como si fuera un tópico común; Guyer (1987: 279 y ss), por otro lado, desarrolla enfáticamente el papel del escepticismo cartesiano en Kant; a su vez, Ameriks (2003: 83 y ss) habla de un fundamento

---

<sup>23</sup> Es relevante que Kant dedique a Descartes una sección especial en su obra; en principio, esto es entendible puesto que Descartes fue una de las figuras filosóficas y científicas destacadas en la llamada *crisis escéptica* que cubría el Renacimiento y la Reforma, una crisis que surge debido a los planteamientos de la *avanguardia* del mundo intelectual francés, de los *nouveaux Pyrrhoniens*, seguidores de Montaigne (Popkin: 1980: 11; Popkin: 1979). Además del alcance filosófico que significó esta revitalización de los argumentos pirrónicos contra el esoterismo, el platonismo renacensista, la escolástica, el calvinismo, la respuesta cartesiana ante tales embates escépticos es remarcable y por ello rasteable hasta Kant. Sin embargo, incluso acerca de esta conocida versión de Descartes como idealista campeón contra el pirrónico, aún no hay unanimidad; como ejemplo de ello, se ha argüido que en realidad Descartes no tiene como referencia argumental a los escolásticos ni a los científicos coetáneos suyos, sino a los clásicos griegos y que, por esto mismo, la obra cartesiana no es más que un *critograma* con solución propia, las veces que es el ejemplo de una argumentación dialógica y metodología pirrónica. Al respecto, véase De Teresa (2007; 2002).

<sup>24</sup> La referencia acerca de los *abrogadores* (*defeaters*) o *socabadores* escépticos, un tecnicismo que introduce Fogelin (1994, 2000), los escenarios escépticos, es claramente referida a la duda metódica o hiperbólica que Descartes invoca en la Meditación I; acerca de no aceptar nada que tenga ocasión de ponerse en duda. De ello, como nuestro, se sigue el *velo de la percepción* (como lo llama Forster, 2008, Ch. 2). Cabe aclarar que Kant no usa esta nomenclatura si bien la he introducido aludiendo a la postura según la cual todo lo que percibimos es el velo, constituido por nuestros datos sensoriales, que cubre al mundo.

<sup>25</sup> A sabiendas de que Kant no lo hace, reitero que utilizo aquí la noción *velo de la percepción*, tal cual la introduce Forster (2008) por conveniencia de la síntesis que encierra acerca de la propuesta cartesiana.

común de importancia particular provisto por Descartes; mientras que Strawson (1966: 18-19, 88) abiertamente se refiere al *velo de la percepción* como el motivo fundamental del desarrollo de la filosofía crítica-transcendental. Sin embargo, existen lecturas, tales como la de Forster (2008: 12) y Guyer (2008: 30), según las cuales por la manera en que se presenta el *velo de la percepción* no se puede afirmar que sea este un tema ni un problema decisivo sino, por lo contrario, uno menor en Kant; un claro ejemplo es el proporcionado por Guyer (2008: 12), según el cual el *velo de la percepción* es un problema posterior y subsidiario a la filosofía teórica kantiana. Este tipo de lecturas que francamente se alejan del punto de vista *convencional*, no obstante, enfatizan las aclaraciones que Kant hace en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Aquí, donde el filósofo de Königsberg revisa y elucida varios temas, ante la acusación y malinterpretación de su propuesta idealista; puesto que consideran que el escepticismo cartesiano es sinónimo de la duda acerca de la legitimidad de inferir una realidad externa de los estados mentales. En suma, el núcleo común de estas lecturas es la aseveración de que la *Refutación al idealismo* no es una respuesta directa al cuestionamiento escéptico, sino un contraargumento para socavar al *idealismo problemático*, en efecto, del cual se implica el *velo de la percepción*.

Este último tipo de lecturas aseveran, luego, que esta *Refutación* no es una refutación al escepticismo por lo que no puede considerarse que el idealismo problemático sea sinónimo de escepticismo cartesiano, puesto que Descartes sólo plantea una duda metódica e hiperbólica que, en principio, pone en cuestión la realidad del mundo externo. Estrategia según la cual tiene por objetivo desglosar argumentos anti-escépticos, una vez que logra plantear tal duda hiperbólica a fin de considerar indudable, dice Kant, «la experiencia interna» (CRP, Ak. Ausg.: B275<sup>26</sup>). Pensada así la duda sobre el mundo externo, el *velo de la percepción*, no puede calificar como un problema *strictu sensu* escéptico. La confusión de pensar lo contrario se sigue de asumir que el escepticismo se reduce al problema del *velo de la percepción*. Kant, por el contrario, considera que la duda acerca de la existencia del mundo externo se implica de un idealismo problemático. La *Refutación* es un argumento que prueba, dice Kant, «la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí», basada en la determinación de nuestra existencia en el tiempo, «[la cual] sólo es posible por una *cosa [Ding]* fuera de mí y no por una mera *representación [Vorstellung]* de una cosa fuera de mí» (CRP, Ak. Ausg.: B 275).

---

<sup>26</sup> Aunque no me detendré aquí a desarrollarlo, puesto que tal tema sale de la demarcación de los objetivos generales, ciertamente, Kant hace referencia aquí al *cogito, ergo sum* de la Meditación II.



Para mostrar lo antes dicho con mayor claridad, el argumento se puede reconstruir de la siguiente manera<sup>27</sup>:

1. Soy consciente de estados mentales, de pensamientos y sensaciones acaecidos en un orden temporal, según lo cual me permite decir que existe, por ejemplo, una sensación de dolor presente que fue precedida en el tiempo por uno de placer.
2. Ser consciente de que los estados mentales tienen un orden temporal implica que tuve conciencia de algo que estuvo en un tiempo previo al estado mental presente —como en el ejemplo de las sensaciones de dolor y placer.
3. Para ser posible la conciencia de la *permanencia de algo* no es suficiente tener sólo la conciencia de uno mismo ni tener impresiones o representaciones.
4. La conciencia de la permanencia de algo, luego, no se sigue del sentido interno ni de las impresiones subjetivas, por el contrario, ha de ser distinta a ellas; es decir, ha de ser implicada de un objeto del mundo externo.
5. Por lo tanto, la conciencia del mundo externo no puede implicarse de la conciencia de las impresiones subjetivas porque la conciencia de las impresiones subjetivas no es posible sin la conciencia del mundo externo; el mundo externo no puede ser basado en la imaginación, sino en el mundo externo.

De acuerdo con lo anterior, salta a la vista que este argumento no niega la realidad de estados mentales internos, sino que reubica el estatuto epistémico de los mismos en relación con la posibilidad de un mundo externo. Así, todo conocimiento de los estados mentales internos, incluso el conocimiento de sí mismo, se encuentra necesariamente en una relación de dependencia con el tiempo; todo estado mental, siempre cambiante, depende de la temporalidad y de la percepción de algo que, de acuerdo con Kant, ha de mantenerse permanente en el tiempo —es decir, algo con relación a los estados mentales. Lo que ha de ser permanente o que ha de parecerlo con relación a los estados mentales, por consiguiente, no ha de ser un estado mental interno ni un conocimiento de uno mismo; en tanto que los estados mentales internos y el conocimiento de uno mismo dependen de este objeto externo, en permanencia relativa a ellos. Luego, la presencia de tales estados internos implica una realidad codeterminada y externa (CRP, Ak. Ausg.: B 275-276).

Dudar de la realidad del mundo externo supone, en su formulación, elementos de una realidad distinta y exterior a los estados mentales, con los cuales ha de ser posible hablar de un mundo interno, dentro del cual se plantea el problema del *velo de la percepción*. Ahora, si la *Refutación al idealismo* significa probar la existencia del mundo externo y aceptar esto implica

---

<sup>27</sup> A este respecto, encuentro satisfactoria la reconstrucción de Stern (2008: 272-273) y es la que adscribo, aunque no literalmente.

inferir una condición del sentido interno por medio del cual la mente (*das Gemüt*) se intuye a sí misma o a su propio estado (*CRP*, Ak. Ausg.: A 22/B 37), esto muestra, entonces, que el *velo de la percepción* no puede ser considerada una preocupación fundamental para el desarrollo del idealismo trascendental; puesto que la conclusión de la *Refutación* es compatible con una postura realista de los objetos que Kant acepta, aunque en cierta medida (Allison, 1983: 45 y ss). Es decir, de ello no se sigue compromiso alguno con la estructura epistémica del idealismo-transcendental. Y Kant busca argumentar a favor de un idealismo de este último tipo. Esto es, si este argumento contrarresta la amenaza de la duda acerca de la realidad del mundo externo, tiene que inhabilitar la identificación de estados mentales internos con estados de cosas externos; pero aceptar que existen objetos fuera de nosotros no nos compromete con las premisas fundamentales del idealismo trascendental. No se puede sostener sin considerar lo anterior contradictorio, en resolución, que el escepticismo de Descartes es fundamental para el desarrollo o consolidación de la filosofía crítica-transcendental; dispuesto así, tan sólo es un tema periférico y subsidiario<sup>28</sup>. En suma, no es este el planteamiento escéptico que relevante e irreversiblemente despertó a Kant de su sueño dogmático.

#### I.1.b.2) *Escepticismo humeano*

A juicio de Kant, son dos los rubros que cuestiona Hume<sup>29</sup>: por un lado,

(i) la duda acerca de que sean los conceptos *a priori*, es decir, no derivados de impresiones sensibles, los que sirvan para conocer cuestiones de hecho; y, por el otro,

(ii) la duda acerca de que haya un conocimiento sintético *a priori*, esto es, de proposiciones que predicen conocimiento en virtud de una ley lógica, sin fundarse en la experiencia *a posteriori* y que conciernan a las cuestiones de hecho.

Es conocido que al poner en cuestión la capacidad de justificar racionalmente todo principio, Hume opta por el respaldo del hábito de las costumbres y la experiencia empírica en términos de

---

<sup>28</sup> Me permito enfatizar que Kant hace una revisión de su magna *Crítica*, en torno a este punto debido a la acusación de idealista seguidor de Berkeley. Sin embargo, esta mención la dejo en el tintero a razón de atender principalmente el tema central de la presente disertación. Para una clasificación detallada, técnica y más profunda, véase. *La naturaleza del idealismo trascendental* (Allison, 1992: 29 y ss).

<sup>29</sup> Esto es compatible, incluso, con las cuatro líneas interpretativas acerca de Hume que hace Allison (2008: 4), quien redefine al escepticismo humeano en Kant, de la siguiente manera: (1) la *escéptica*, que niega el papel normativo y vinculante de la razón; (2) la *naturalista*, que subordina la razón a las costumbres y a los sentimientos; (3) la que *naturaliza* la razón, haciendo compatible propensiones y sentimientos; y, finalmente, (4) la *cientificista-cognitiva*, que busca las causas de las creencias en los mecanismos psicológicos. Hasta aquí dejo la mención. Al respecto, sobre la recepción de Hume por medio de la traducción de Schulzer en 1755, véase Riehl, 1908: 306 y ss. Empero, no resulta baladí la referencia de Hume, puesto que es uno de los más destacados pensadores, influidos por P. Bayle, defensor de la *fe* por medio de los argumentos pirrónicos (Popkin, 1980: 30), que logra a sus 33 años escribir su *Treatise of Human Nature*, como resultado *esquizofrénico* (Popkin, *op. cit.*, 56) de ser un positivista social newtoniano y lector asiduo del *Dictionnaire historique et critique* y *Oeuvres diverses* de Bayle.

probabilidad. No obstante, la respuesta de Kant a los cuestionamientos humeanos es ampliamente conocida como una estrategia anti-escéptica, a saber, los llamados *argumentos transcendentales*, mediante los cuales el filósofo de Königsberg busca concluir la aceptabilidad de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Tales argumentos, en suma, comienzan con aseveraciones autoevidentes, digamos, 'hay experiencia de cierto tipo', 'hay creencias de cierto tipo' o 'hay afirmaciones de cierto tipo'; para implicar de ellas las condiciones necesarias que las posibilitan.

Simbolizando con la letra *A* las referidas aseveraciones y con la letra *C* sus condiciones necesarias se puede clarificar cómo es que este tipo de estrategia comienza con la aseveración de *A* y muestra después que, para ser posible *A*, ha de requerirse necesariamente cierta condición o conjunto de condiciones *C*. De acuerdo con esta caracterización, la formulación de los argumentos transcendentales puede expresarse de dos maneras<sup>30</sup>:

Pr i. *A*

Pr ii.  $\neg C \rightarrow \neg A$

Cl.: *C* (de i y ii, por *modus tollendo tollens*)

Otra manera de expresar este tipo de argumentos es la siguiente:

- (i) Hay experiencia *A* (de tal o cual tipo).
- (ii) Necesariamente si hay experiencia *A* (de tal o cual tipo), entonces *C*, los conceptos *a priori* refieren a objetos/los principios sintéticos *a priori* son verdaderos.
- (iii) Por lo tanto: los conceptos *a priori* refieren a objetos/los principios sintéticos *a priori* son verdaderos.

Esto es:

Pr i. *A*

Pr ii.  $A \rightarrow C$

Cl.: *C* (de i y ii, por *modus ponendo ponens*)

Lo cual es lo mismo que aseverar lo siguiente:

Pr i. *A*

Pr ii.  $(\neg C \rightarrow \neg A) \Leftrightarrow (A \rightarrow C)$

Cl.: *C*

---

<sup>30</sup> La primera formulación la retomo de Ralph C. S. Walker, citado en: Cabrera (2007: 8 y ss).

La suposición fundamental que vuelve necesario este tipo de argumentos expresa que, de haber conocimiento de las cosas como son en sí mismas, no habría manera de explicar cómo las cosas se nos aparecen, o sea, no habría distinción entre cómo creemos que son las cosas y cómo es que realmente son. Por lo que, si no es cierto que conocemos las cosas como son en sí mismas, las condiciones de posibilidad de la experiencia *a priori* han de ser necesarias no sólo para hablar de la experiencia posible, sino para conocer cómo es que las cosas se nos aparecen.

Siguiendo la argumentación kantiana, se puede decir que los argumentos transcendentales buscan no conceder al escéptico la duda sobre la legitimidad de los principios, los cuales permiten hablar legítimamente de este tipo de experiencia. La conclusión de Kant es que necesitamos ciertas condiciones, a saber, conceptos puros del entendimiento, categorías y formas de la intuición pura (*i.e.*, espacio/tiempo), para poder hablar objetiva y legítimamente de la experiencia posible, sin aseverar que estas condiciones son el mundo de las cosas en sí, sino, por el contrario, limitadas al mundo de las apariencias o fenómenos. Los argumentos transcendentales, de tal manera, conforman una estrategia epistemológica para encontrar tales condiciones, los cuales utilizan, *prima facie*, aseveraciones autoevidentes o proposiciones como 'hay experiencia de tal o cual tipo', que son compatibles con la manera en que las cosas se nos aparecen o acaecen a nuestra percepción. Esta dependencia envuelve, en efecto, una forma de idealismo, *i.e.*, el idealismo transcendental.

Ahora bien; en torno a los argumentos transcendentales, considerados como defensa del idealismo transcendental, las interpretaciones son diversas. Stroud (2000: 162-163) expresamente afirma que este tipo de idealismo, la dependencia de la mente que tiene el mundo o la objetividad de la experiencia del mismo, se sigue necesariamente de la referida estrategia transcendental. Recientemente, Stern (2008: 269) asevera que el compromiso con el idealismo transcendental que se sigue de la conclusión de los argumentos transcendentales muestra, además, que no es posible caminar a través de un *punte de la necesidad* que iría de una explicación psicológica a una no psicológica, a saber, buscar aseverar cómo *deben* ser pensadas las cosas más que describir cómo *de hecho* las pensamos. A este respecto, las discusiones han versado, incluso, sobre la posibilidad o necesidad de la primera premisa del argumento transcendental (Cabrera, 2007: 9 y ss). De hecho, han desembocado en discusiones acerca de la falsa consistencia que se sigue de disipar esta modalidad, buscando expresar la constitución unitaria de la naturaleza del pensamiento (Forster, 2008: 89), o sea, al disolver la *necesidad* de las leyes lógicas sin las cuales, de acuerdo con Kant, no puede haber pensamiento alguno (*CRP*, Ak. Ausg.: A 52/B 76).

No obstante y a pesar de tales discusiones es un hecho que, si bien tales argumentos transcendentales son uno de los andamiajes más fuertes bajo los cuales se edifica la filosofía crítica-transcendental, en este contacto Hume no representa o no figura como el escéptico más radical o recalcitrante; como menciona Kant: «El empirismo universal se manifiesta como el *verdadero escepticismo* [*als echten Skeptizismus*], que en un sentido tan ilimitado se ha atribuido a Hume falsamente, porque él al menos dejaba en la matemática una piedra de toque infalible de la experiencia, mientras que el *escepticismo no admite piedra de toque alguna* (una piedra de toque no podría encontrarse más que en principios *a priori*) para la experiencia, si bien ésta no consiste sólo en sentimientos sino también en juicios» (CRPr. Ak. Ausg., V: 14<sup>31</sup>).

Pese a la diversidad de lecturas al respecto, queda claro que el objetivo de los argumentos transcendentales es establecer cómo es que el mundo *debe* aparecernos, qué conceptos necesariamente se han de usar para ello y que la validez de las categorías es necesaria para la posibilidad de la experiencia (Anderson, 1998: 147). De no lograr este cometido, sin embargo, *indirectamente* esta estrategia kantiana establece que algunas creencias son presupuestas e invulnerables porque son necesarias para tener experiencias y pensamientos. De acuerdo con Stern (2008: 269-270), los argumentos transcendentales dan cuenta, por lo menos, de un hecho: pensamos o experimentamos el mundo. Y esto no es trivial. Puesto que, aun cuando esto sea cierto, no se sigue que las creencias acerca de *C* no puedan ser puestas en duda. Es más, siguiendo esta posibilidad, es posible aceptar y asentir que 'S cree que *C*', en efecto, aceptando previamente que 'S cree que *A*', así como la segunda premisa de los argumentos transcendentales, ( $\neg C \rightarrow \neg A$ )  $\Leftrightarrow$  ( $A \rightarrow C$ ); premisas sin las cuales no hay argumento transcendental alguno. Sin embargo, de acuerdo con Stroud (2000: 24), el escéptico puede dudar que '*C* es necesariamente verdadero'. En otras palabras, que el argumento transcendental concluya las condiciones *C* no implica necesariamente que haya conocimiento objetivo ni que las condiciones *C* sean verdaderas. Por más formulado o reformulado que estén los argumentos transcendentales, se pueden poner incluso en duda tales condiciones *C*.

En conclusión, los argumentos transcendentales buscan resolver los problemas humeanos e implican cierto compromiso con un tipo de idealismo; por lo que todo argumento transcendental puede ser usado como defensa y apoyo del idealismo crítico-transcendental pero no son inmunes a una duda global y no tematizan las antinomias de la razón pura. Veamos cómo los problemas influenciados por Hume pueden ser considerados una versión más local del escepticismo pirrónico, una premisa sin la cual no sería posible sostener que el escepticismo pirrónico mantiene una

---

<sup>31</sup> He introducido las cursivas. En la misma *Crítica de la razón práctica* (CRPr, Ak. Ausg., V: 51), Kant dirá que si bien Hume fue quien «inició propiamente todos los ataques contra los derechos de la razón pura», es otro el planteamiento escéptico, o sea, uno más extensivo, «respecto de toda la ciencia de la naturaleza (como filosofía)».

relación con el idealismo trascendental. Obviando que no es el escepticismo cartesiano aquel planteamiento que despertó a Kant de su sueño dogmático, esto apoyará mi hipótesis, según la cual, el escepticismo pirrónico no es sino el más fundamental de los tipos de escepticismo en Kant; que es este tipo de escepticismo el cual despierta a Kant de su sueño dogmático, con el cual se discipa así la aparente inconsistencia con las citas kantianas que versan sobre el despertar del criticismo.

### I.1.b.3) *Escepticismo pirrónico*

Esclarecidos tanto el escepticismo cartesiano como el humeano, así como sus alcances y relación con el idealismo critico-transcendental, es posible definir por contraste el escepticismo pirrónico, su objetivo y método. Es menester detenerse antes a clarificar qué se ha de entender aquí por tal tipo de escepticismo y para ello me remito a la fuente menos controvertible. Así, de acuerdo con la clasificación empleada por Sexto Empírico, los que investigan y afirman haber hallado la verdad se llaman *dogmáticos* (*EP*, I: 1<sup>32</sup>); entendiendo por dogma «el asentimiento a una cosa no-evidente» (*EP*, VII: 13-16<sup>33</sup>). Los *académicos*, por otro lado, declaran que no es posible alcanzar la verdad aceptando, por lo tanto, la inaprehensibilidad de la misma; los *escépticos*, resta decir,

---

<sup>32</sup> Véase Sexto, Libro I, XV: 164. En lo que sigue abreviaré *Esbozos Pirrónicos* con las siglas *EP*, donde el primer número romano señala el apartado del primer Libro; el segundo número, la numeración canónica del texto. Se sobrentiende que toda cita sobre *Esbozos Pirrónicos* (*EP*) se ubica dentro del Libro I, salvo las necesarias excepciones. Es pertinente, sin embargo, dejar en claro que no haré un rastreo ni énfasis histórico acerca de lo que pudiere ser la *evolución* o desarrollo o, incluso, el desenvolvimiento del escepticismo pirrónico, el cual iría desde el ágrafo Pirrón hasta los escritos de Sexto; enfáticamente y por mor de los objetivos generales, no discutiré en la presente disertación los problemas que se siguen del enlace que va desde Pirrón y Timón, pasando por los académicos Arcesilao, Carnéades (cuya influencia en la Academia duró al menos poco más de 200 años, Annas & Barnes, 1985: 14), hasta Enesidemo, el *héroe del pirronismo* por su aportación con sus 10 tropos (*EP*, I: 31, 36-163, 164), ya al final de la influencia escéptica de la Academia Nueva, Agripa y, claro, Sexto (*cfr.* Bett, 2000; Striker, 2010; Hankinson, 2010; Striker, 1996; Stough, 1969). Tampoco discutiré, de acuerdo con mis objetivos generales, la recepción del redescubrimiento que conllevó la primera traducción latina de la *Esbozos Pirrónicos* a cargo del escolar francés Stephanus, como se hacía nombrar en latín Henri Etienne, en 1562 (al respecto, véase Annas & Barnes, 1985: 4 y ss). Asimismo, tengo presente sin abundar en ello la discusión sobre la influencia presocrática y socrática en el escepticismo pirrónico (Lee, 2010; Pajón, 2013), sin obviar las lecturas acerca de tal presencia en su desarrollo, si bien se discuta si no fue más que el intento de respuesta ante las objeciones aristotélicas (*Metafísica*, Libro *Gamma*) en torno a la negación del principio de no-contradicción (*cfr.* Chiesara, 2007; Conche, 1973; Long, 1981). Presento, en suma, así, y en bloque, la noción de *escepticismo pirrónico*, remitida toda referencia en torno a lo que menciona Sexto.

<sup>33</sup> Cabe mencionar que Sexto, solo en esta parte del primer libro de los *Esbozos*, utiliza la nomenclatura *no-evidente* o *no-manifiesto*, entendiendo por ello lo contrario a las *apariencias* de las cosas, los fenómenos que tienen, también, tanto dogmáticos como escépticos. En este caso, cabe resaltar, se debe entender que las apariencias son *impresiones*, *percepciones* o, de una manera contemporánea, *sense-data* (Mates, 1996: 12-14). Si bien los fenómenos son datos de los sentidos aunque *interpretados*, por supuesto; y el hecho de considerar dicha interpretación como dogma es el blanco del escéptico.

continúan con la investigación (*zêtein*), sin pretender alcanzar la verdad ni negar la posibilidad de alcanzarla (*EP*, I: 1<sup>34</sup>).

Según esta tradicional clasificación, el escéptico pirrónico admite las sensaciones que se imponen a su imaginación, *i.e.*, las impresiones<sup>35</sup> (*cfr. EP*, II: 135, 198, 200; *M*, XI: 19), pero no asiente a las cosas no-evidentes o dogmas (*EP*, VII: 13)<sup>36</sup>. Es decir, no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales o como si fueran enteramente verdaderas. No como si describieran fidedignamente una realidad que existe por sí misma o que cualquiera debiera aceptar como real o verdadera; contrario del dogmático, quien establece como realmente existente aquello que da como dogma. Luego, su postura es abiertamente autorrefutable y conlleva la autorreferencia de tal propuesta, así como la nula afirmación de la efectividad necesaria o unánime de su método.

A decir de tal método, el escéptico pirrónico se vale de *tropos*, *i.e.*, argumentos o tipos o vías de argumentación (*EP*, XIV: 36). Y cree que al oponer de todas las maneras posibles los *phainomena*, lo que aparece, y los *nooúmena*, las consideraciones teóricas, unos con otros y viceversa, se ha de llegar, por el equilibrio de razones opuestas, *i.e.*, por la equipolencia o *isostheneia*, primero a la suspensión del juicio (*epochē*)<sup>37</sup> y, mucho después —y si esto ocurre— a la *ataraxia*<sup>38</sup>. Por *suspensión del juicio*, dice Sexto, se debe entender el «equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada; la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu» (*EP*, IV: 10). Es decir, el escepticismo pirrónico no duda ni niega proposición alguna de ningún tipo; por el contrario,

---

<sup>34</sup> Acojo aquí la observación de Striker (1996: 72) acerca de que tal división es novedosa y, puesto que no aclara Sexto de dónde la retoma, auténtica; *apud* Diels, Pseudo-Galeno y Sexto. Sin embargo, y debido al afán clasificatoriamente abarcante de Striker, se equivoca al no separar a los académicos y poner en un solo saco a todos los escépticos, dice Striker (1996: 92 y ss.), según los cuales sostienen tanto la recomendación de suspender el juicio como que *nada puede ser conocido*.

<sup>35</sup> Hay que señalar que esta traducción es la misma que adscribe Bury, según Mates, acerca de *to phainomenon*; traducción que acepta la transliteración *It appears to me now* (Mates, 1996: 33) o bien *me parece ahora*. Es por ello que, de acuerdo con Popkin (Popkin, 1979: 17) y con Mates (Mates, 1996: 16-17), el escéptico pirrónico puede asentir sus impresiones y plantear dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que se presentan como justificación de cierta proposición.

<sup>36</sup> En este mismo pasaje, Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego (*EP*, 2002) traducen «cosas no-manifiestas». A fin de tener homogeneidad en los términos, cabe enfatizar, opto por la traducción *no-evidentes* de la traducción de Mates.

<sup>37</sup> Puntualmente, Sexto dice que «la suspensión del juicio surge por la contraposición de las cosas [...] ya sea fenómenos a fenómenos, ya sea consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, ya sea los unos a las otras» [*EP*, XIII: 31]. Cabe señalar que, en el presente escrito, se entiende *epochē* por *suspensión del juicio*, aunque Sedley traduce *suspensión del juicio* como *suspensión de asentimiento* (*suspension of assent*, «The motivation of greek skepticism», en: Burnyeat, 1983: 10).

<sup>38</sup> Es preciso decir que, si bien los escépticos, tal como los describe Sexto, no fueron los únicos en utilizar la *ataraxia* como el objetivo último de sus especulaciones, lo cierto es que Pirrón, después de recibir de una u otra manera y en parte la influencia de la India, fomenta esta disposición mental como *apragmosynē* (esto es, la indiferencia en asuntos mundanos), o bien como *imperturbabilidad* o bien como *libre de desasosiego* (Burnyeat, 1983: 12-15; DL 9.69; Flintoff, 1980:92). Acerca de los problemas lingüísticos probables entre los helenos y el sánscrito pali de las escrituras budistas, véase Bett (2000: 177).

escribe Sexto: «el escepticismo [pirrónico] es la *capacidad* de establecer antítesis (*dynamis antithetikē*) en los fenómenos y 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 *epochē* y luego hacia la *ataraxia*» (EP, IV: 8).

Ahora bien, el fundamento sobre el cual el escepticismo pirrónico se erige es la serenidad de espíritu<sup>39</sup>, en cuanto esto implica un campo de influencia sobre las representaciones mentales vía los juicios, dice Sexto, acerca de «las cosas que dependen de la opinión de uno», sin negar que, lo que aparece, no depende del todo de uno mismo. De tal manera, el escéptico pirrónico asiente lo que acaece a sus sentidos y toma, dentro de su objetivo, «el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad», añadiendo, además, «la suspensión del juicio en las investigaciones» (EP, XII: 28-29). El escéptico pirrónico indaga, por consiguiente, si el objeto es tal como se aparece o manifiesta y con ello acepta, en efecto, que dicho objeto aparece o se manifiesta de tal o cual manera; es decir: no pone en duda los *phainomena*, sino lo que se dice, se asevera o sustenta respecto a ellos (EP, X: 19<sup>40</sup>).

Con más precisión, el escéptico pirrónico cuestiona acerca de lo que los dogmáticos sostienen sobre los *phainomena* pero sin invalidar por ello los *phainomena* (EP, X: 20); y, antes de conseguir la *ataraxia*, recomienda más no demanda como deber investigar acerca del tema en cuestión. Luego, persigue la *diaphonia* o el encuentro de aseveraciones contrarias. Después, con el objetivo de llegar a la equipolencia (*isostheneia*), sugiere contraponer a cada proposición, o argumento que asevere algún pretendido conocimiento, otra proposición o argumento de igual

---

<sup>39</sup> A este respecto es pertinente recordar que el escéptico pirrónico no tiene doctrina alguna o, dicho de otra manera, no adscribe ningún conjunto de creencias como si fueran verdaderas a las cuales asienta, o deba asentir, con vehemencia. No tiene, luego, ninguna doctrina *teleológica* acerca de la *ataraxia*, a juzgar por lo que escribe. A fin de evitar una lectura del pirrónico, en este punto, es decir, como mínimamente dogmático, es conveniente leer directamente los *Esbozos Pirrónicos* donde, en torno a la *ataraxia*, la palabra usada por Sexto no es, en efecto, *télos*, sino, precisamente, *archē* (EP, VI: 12 y ss); no es pues su finalidad u objetivo, sino el punto de partida donde inicia su actividad investigadora; o como dice Pajón: «[...] la impertubabilidad no es un punto de partida que se ha asumido *por un proceso especulativo*» (2013: 100. He introducido el énfasis con las cursivas). La confusión recurrida, al menos en el idioma español, subyace en la distinción de la *finalidad* del escepticismo, que más adelante Sexto expone (EP, XII: 24 y ss); puesto que, si bien en esta referida sección de los *Esbozos* Sexto menciona que por *télos* se entiende «la función de lo cual se hacen o considera», esto es, el quehacer argumental pirrónico, luego, no puede ser considerado este *télos* sin caer en aquella referida confusión exegética como el «término de las cosas a las que se aspira», o el *fin* de todas las cosas o el *fin* de la actividad argumental. De acuerdo con Machuca (2006; Bett, 2014: 65), la *ataraxia* no es necesaria o inherente a la investigación procesal y argumental del pirrónico, sino que se sigue después por azar; como dice Grgic, de llegar a tal estado de serenidad no por ello debe el pirrónico de cesar con su investigación (2006: 144). Para discutir perspectivas contrarias, véase Bett (1997), Hadot (1995) y Nussbaum (1991), acerca de EP, I: 12, 10, 25-30, 215; M, XI: 144, 167).

<sup>40</sup> Esta mención es importante; es necesario enfatizar respecto a si el escéptico pirrónico pone en duda toda creencia o tan sólo ciertos temas, o sea, si es global o local, rústico o urbano. Para esta discusión, véase last res principales fuentes, a saber: Frede, «The Skeptic's Beliefs» (Frede, 1987: 179-200); Burnyeat, «Can the Sceptic Live his Scepticism?» (Burnyeat, 1997: 25-57); Barnes, J., «The Beliefs of a Pyrrhonist» (en Burnyeat, 1997: 58-91).



validez aparente, a fin de imposibilitar el asentimiento de la negación o afirmación de cualquier proposición o argumento en disputa. Llegado este desacuerdo irresoluble que se sigue de la disputa acerca del asentimiento de la negación o afirmación tanto de la proposición como de la oposición en liza, sugiere el pirrónico, cabe suspender el juicio. Al final puede o no llegar la *ataraxia* (EP, XII: 26). Con estos antecedentes, la secuencia de tal método escéptico, de manera esquemática es: *dogma-zêtein-dynamis antithetikê-diaphonia-isostheneia-epochê-ataraxia*; con otras palabras, primero, se presenta la aseveración de un dogma, luego con una disposición a investigar mediante vías de argumentación se llega a un conflicto entre ambas posturas con igual peso justificatorio, y ante tal indecisión se suspende el juicio sobre la verdad o falsedad de lo argumentado y, si ésta llega, entonces ocurre la serenidad de espíritu<sup>41</sup>.

## § I.2) ESCEPTICISMO PIRRÓNICO Y SU PROCEDER

### I.2.a) *Escepticismo pirrónico, proceso y metodología*

En la siguiente sección argumento por qué el escepticismo pirrónico no puede, ni necesaria ni tampoco irrestrictamente, caracterizarse como parcial ni como global. Para apoyar una lectura distinta a las convencionales, es decir, la del escéptico pirrónico no ya como global o parcial sino como *procesal-metodológico*; a saber, en (I.2.a.1) muestro que la caracterización del pirrónico como parcial o global depende de la cuestión filosófica acerca de la extensión de la *epochê*; en (I.2.a.2) expongo las principales objeciones contra el escepticismo pirrónico así caracterizado, *i.e.*, la de *autorreferencialidad contradictoria* y la de *impracticabilidad pirrónica*. Finalmente, a fin de mostrar que ni la versión parcial ni la global del pirrónico responden satisfactoriamente a tales objeciones, en (I.2.a.3) evalúo la posibilidad de una tercera caracterización, la de un *escepticismo procesal-metodológico*, que adscribo y que corresponde con el pirrónico que Kant tiene en mente.

#### I.2.a.1) *Problema exegético*

El escepticismo pirrónico<sup>42</sup>, a diferencia del escepticismo moderno o poscartesiano que pone en entredicho principalmente la posibilidad del conocimiento y la realidad del mundo externo<sup>43</sup>, en

---

<sup>41</sup> Esta secuencia, en particular, se desarrolla bajo las de Burnyeat y Barnes pero no del todo. Me permito introducir aquí un orden enfáticamente distinto a las secuencias que proponen ellos pero complementario, al considerar en tanto *dogma* como *zêtein*. Burnyeat, sin embargo, no considera que la *indecisión* deba ser después de la *isostheneia* (Barnes, J., «The Beliefs of a Pyrrhonist», en Burnyeat, 1997: 29). Barnes no considera, por otro lado, el *conflicto* e *indecisión* que Burnyeat enfatiza (Burnyeat, 1997: 59).

<sup>42</sup> Cabe advertir que no todos los representantes del escepticismo antiguo tuvieron una postura unánime e invariable; los más de 500 años que hay entre Pirrón y Sexto no permiten obviar las diferencias de énfasis entre los problemas de índole metafísica y epistémicas que se discutieron a lo largo de la historia de esta escuela helenística (Ornelas, 201: 181; Chiesara, 2007; Conche, 1973; Long, 1981). Sin embargo, sin aseverar que la exposición de Sexto ha sido

cambio, conlleva un campo de aplicación y problematización más amplio; y ha sido un tema socorrido en la historia de la filosofía (*cf.* Mates: 1996; Stroud: 1984; Annas: 1996; Sharples: 1996; Popkin: 1979; Williams: 1993; Sinnott-Armstrong: 2004; Striker: 1980, 1990; Vogt: 2006, 2012). Esto parece unánime. Además de tematizar problemáticas de interés exclusivamente teórico o epistémico, el escepticismo pirrónico tiene una orientación práctica, *i.e.*, es considerado una forma de vida. Los objetivos de esta investigación, la pirrónica, si bien incluyen la evaluación de las teorías filosóficas, también pueden incluirla, esto es, considerarla a ella misma como teoría a examinar. Con otras palabras, el escepticismo pirrónico tiene un campo de problematización amplio, al menos, por dos razones, estas son: en primera instancia,

(i) porque él mismo puede ser el objeto de aplicación de sus *trópoi* (trópoi o estrategias o vías argumentales). Y, en segundo lugar,

(ii) porque su campo de aplicabilidad o indagación también puede examinar las creencias que subyacen en la vida cotidiana o las del sentido común, y no sólo los temas filosófico-científicos.

Esta extensión del campo de aplicación pirrónica, además de alcanzar cuestiones diversas y distintas a las que tematiza el escepticismo moderno<sup>44</sup> como lo es la problemática del mundo externo (Williams, 1988: 547; Mates, 1996: 21), por ejemplo, la noción de *creencia* (Burnyeat: 1997, 27), conlleva dos añadidas cuestiones mutuamente relacionadas. Por un lado, de la particularidad del escepticismo pirrónico se sigue

(a) una problemática exegetica; y, por el otro,

(b) una propiamente filosófica.

---

la misma posición dentro del escepticismo temprano y tardío, así como lo hace Arcanio de Abdera según Diógenes Laercio (DL 9: 61), sobre todo acerca de la tesis de la *epoché* que enlaza con Pirrón, me remito solamente a los textos con los cuales contamos los académicos con cierta unanimidad, a *Adversus Mathematicos* y *Los esbozos pirrónicos*, lo escrito por Sexto Empírico sobre el escepticismo pirrónico.

<sup>43</sup> Para decirlo con más precisión, los parámetros de atribución de conocimiento que, a diferencia de un escepticismo global, *contextualiza* su investigación en la naturaleza del conocimiento en particular. Al respecto, véase Williams, 2004.

<sup>44</sup> Es interesante mencionar que incluso la división entre *escepticismo antiguo* y *escepticismo moderno* es un tema actualmente en debate. Dicho sea de paso, Burnyeat (1982) considera que tal división la traza la figura de Descartes como la postura escéptica epistemológica y teórica por antonomasia. Al respecto Williams (1988) coincide y añade, además, el problema de la subdeterminación, el problema del mundo externo, el problema de otras mentes y la inducción que dependen del análisis proposicional así como de creencias, básicamente, una concepción fundacional del conocimiento y la justificación. Mientras que Burnyeat considera que el escepticismo antiguo sólo tiene que ver con la discusión entre dogmas y creencias, siendo una orientación práctica y moral más que teórica; mientras que Williams lo piensa como un conjunto de problemas formales, como lo es el regreso *ad infinitum* de la justificación. Popkin (1980: XI) muestra que el papel crucial del escepticismo, fundamentalmente el del pirrónico, influyó decisivamente incluso en lo que se conoce como *filosofía moderna*; sin mencionar que, como remarcan Annas y Barnes, el escepticismo antiguo fue más serio y comprometido que el escepticismo moderno (1985: 7). En lo personal, me interesa más esclarecer el escepticismo pirrónico antes que el moderno, de allí que sea pertinente esclarecer el problema exegetico que conlleva.

Es pertinente enfatizar que la primera cuestión (a) se relaciona específicamente con el campo de aplicación o extensión de la *epochē* (ἐποχή o suspensión del asentimiento) por el que, de acuerdo con Sexto, ni rechaza ni acepta nada (*EP*, IV: 10), puesto que la extensión o alcance de la *epochē* delimita, a su vez, la caracterización del escepticismo pirrónico de dos diversas maneras<sup>45</sup>. Es decir, según se extienda la *epochē*, el pirrónico puede ser caracterizado como global/rústico o parcial/urbano<sup>46</sup> (Burnyeat: 1997; Williams: 1993; Vogt: 2012). Mientras que la problemática de índole filosófica (b) se concentra en analizar tanto la manera en que se aplican los *trópoi* como en los temas donde, particularmente, tales estrategias argumentales se usan; esto es, en los conceptos que considera el pirrónico como el objetivo de los *trópoi*, por ejemplo: acerca del criterio de verdad, del conocimiento sensorial, el concepto de *causalidad* o el de *bien*, etcétera.

Estas dos derivadas cuestiones que se siguen de la caracterización comúnmente aceptada del escepticismo pirrónico, en efecto, están recíprocamente relacionadas puesto que, si la *epochē* versa acerca de toda creencia, entonces el escepticismo pirrónico puede ser caracterizado como global. Y, de acuerdo con esta tipología, el escéptico pirrónico global no aseveraría como verdadero nada, ni las creencias de la vida cotidiana o del sentido común ni aquellas de índole filosófico-científicas. Pensada así, la perspectiva global del pirrónico implica la indecibilidad de la verdad en general y trae consigo la problemática de autocontradicción, en la medida en que la extensión de la *epochē* alcanzaría a socavar sus propias premisas, conllevando así a la cuestión acerca de si es posible o no una vida sin creencias. Por otro lado, si la *epochē* no es extensiva a toda aseveración, si no es acerca de las creencias de la vida cotidiana ni del sentido común, sino, por lo contrario, se refiere sólo a temas particulares y delimitados tales como los filosófico-científicos, entonces el escepticismo pirrónico podría ser caracterizado como parcial (Fogelin, 1994: 5-9). Tal caracterización del pirrónico, luego, supone haber previamente aceptado un criterio por medio del cual el pirrónico lograría haber distinguido aquellas temáticas, particulares y delimitadas, de las creencias que no son específicamente filosófico-científicas (Striker: 1990). De acuerdo con lo anterior, la caracterización del pirrónico como parcial es compatible con la adscripción de creencias de la vida ordinaria o con aquellas que subyacen en el sentido común y, a la vez, tal escepticismo

---

<sup>45</sup> Aquí marco cierta distancia con Williams (1993: 42), quien asevera que se puede invertir el alcance de la practicabilidad al restringir el alcance de la suspensión del juicio, aseverando que lo que prima es la teoría pirrónica; siendo que si es más teórico el objetivo a analizar e investigar, la extensión de la suspensión del juicio es mayor. La practicabilidad se sigue de tal teoría. Desde mi perspectiva, en lo que sigue argumento que es problemático hablar de una teoría o doctrina del pirrónico, que la practicabilidad no está relacionada con tal (supuesta) teoría y que el alcance de la *epochē* es proporcional al contexto del diálogo con el dogmático.

<sup>46</sup> A partir de aquí solo utilizo, a razón de mayor simplicidad, las caracterizaciones *global* y *parcial*, que contienen la de *rústico* y *urbano*, respectivamente.

resultaría autocontradictorio puesto que emplearía los *trópoi* contra las temáticas filosófico-científicas, alcanzando así a dudar de sus propias premisas.

Pensada de esta manera, la caracterización del escéptico pirrónico como parcial, asimismo, conlleva la acusación de ser (mínimamente) dogmático y, por ello, autocontradictorio en la medida en que acepta un criterio con el cual puede delimitar la extensión de la *epochē*, a fin de distinguir aquellas temáticas filosófico-científicas de las que no lo son.

Como puede apreciarse, la cuestión (b), es decir, la netamente filosófica, resulta más relevante que la problemática (a), o de índole exegética, ya que la solución de aquélla condiciona la respuesta de ésta. Es decir, del planteamiento filosófico acerca de la extensión de la *epochē* y, luego, de la delimitación de las temáticas donde se usan los *trópoi*, a saber, acerca de qué es lo que asiente el pirrónico y con qué criterio lo decide, se sigue la posibilidad de respuesta exegética sobre si el escepticismo pirrónico es o global o parcial.

#### 1.2.a.2) *Objeciones contra el escepticismo pirrónico*

A la luz de tal planteamiento, son dos las principales objeciones que se formulan contra el escepticismo pirrónico: en primer lugar, hay una observación

(i) que versa sobre la *autorreferencialidad contradictoria* o inconsistencia lógica; y, por otro lado,

(ii) sobre la *impracticabilidad (apraxia)* o inacción que se sigue de tal propuesta<sup>47</sup>.

Como puede apreciarse, la particularidad de estas objeciones es su campo de aplicación, correspondientemente. Tal característica es evidente en la primera impugnación, la cual se plantea desde una consideración exclusivamente teórica; mientras que la segunda se despliega acerca de la posibilidad de las consecuencias prácticas de este tipo de escepticismo. Veamos detenidamente cada

---

<sup>47</sup> Debo remarcar que esta doble objeción que menciono aquí de paso, no es del todo novedosa. Por el contrario, ha sido la *dupla argumental* quizá más debatida hasta nuestra era contra el escepticismo pirrónico, o al menos destacadamente controvertible, desde sus posibles fuentes protagóricas hasta sus objetores estoicos (Burnyeat, 1976; Pajón, 2013), pasando por su formulación más intrincada o decantada en la imputabilidad de *apraxia*. De acuerdo con tal objeción, lo que aparentemente es una dupla en realidad es una sola o, dicho de otra manera, la objeción de *apraxia* subsume dos observaciones contra el pirrónico de la siguiente manera. La objeción de *apraxia* significa que: (1) si nada se puede saber, no es posible decidir, y (2) si se suspende total o globalmente el juicio, no sería posible actuar del todo; y puesto que *decidir* y *actuar* son acciones, luego, no sería posible ninguna acción posible de este tipo; por lo tanto, no se podría decidir ni actuar si nada se puede saber y si se suspende totalmente el juicio. Así piensan la objeción de la *apraxia*, al menos, Striker (1996: 100) y Pajón (2013: 99): dos de los más destacados helenistas. Desde mi perspectiva, no obstante, he decidido analizar por separado ambos condicionales a fin de mostrar que hay un error metodológico en tal formulación (esto es: la de considerar disyuntivo el hecho de no saber y la capacidad de elección, de actuación o de acción; esto lo ve claramente Williams, 1993: 42), con lo cual es posible una versión procesal-metodológica del pirrónico, la cual adscribo.

una de ellas, a fin de encontrar argumentos que apoyen una tercera caracterización del pirrónico como *procesal-metodológico*.

#### 1.2.a.2.1) *La autorreferencialidad contradictoria del pirrónico*

En primer lugar es menester descartar la posibilidad de que el escepticismo pirrónico sea falso puesto que, si lo fuera, entonces no sería un planteamiento relevantemente filosófico que deba uno atender; dispuesto así, la objeción que se desarrolla desde la perspectiva teórica supone que:

(i) si el escepticismo pirrónico es verdadero, en el supuesto de que tal planteamiento no afirma ni niega como verdaderas sus premisas ni su propuesta misma en tanto que continua investigando (*EP*: I, 1 y ss<sup>48</sup>), se sigue que

(i.1) el escepticismo pirrónico no puede ser verdadero porque no afirma que lo sea cuando a sí mismo se considera verdadero.

Al mismo tiempo:

(i) si el escepticismo pirrónico es verdadero, como inicialmente suponíamos, se sigue que

(i.2) no puede negarse que sea verdadero, por lo que es verdadero cuando a sí mismo se considera verdadero.

De lo anterior, esto es, considerando ambos casos que se implican de (i), al suponer verdadero el escepticismo pirrónico y aplicarlo o usar sus estrategias argumentales contra sí mismo se sigue una paradoja, la cual concluye que: el escepticismo pirrónico no es verdadero y, a la vez, puede ser falso y verdadero al mismo tiempo; puesto que

(i.1) el escepticismo pirrónico no puede ser verdadero sino falso cuando (i) se le considera verdadero; y, al mismo tiempo,

(i.2) puede ser verdadero porque no niega que sea verdadero cuando (i) se le considera verdadero.

Llegado hasta aquí, es posible apreciar que esta objeción acepta seriamente la argumentación pirrónica en tanto que, de aceptarse sus premisas, entonces se *debería* aceptar la conclusión escéptica deducida (Barnes: 1997, 58). Por lo que, de ser convincente la argumentación del pirrónico, en efecto, deberíamos convencernos de las conclusiones escépticas alcanzadas acerca de la suspensión de asentimiento sobre la verdad, la esencia, de lo permanente e invariable de las cosas (*oúsía*) o de lo que constituye la naturaleza de las mismas (*fúsiç*), previamente examinadas por él mismo. Luego, deberíamos alcanzar la *epochē* acerca de la verdad del escepticismo pirrónico cuando inicialmente se creyera verdadero; además de seguirse un considerable efecto o cambio

---

<sup>48</sup> Abrevio la obra referida de Sexto Empírico, los *Adversus Mathematicos*, con *M*; en números romanos señalo el número del libro referido y con arábigos señalo la numeración canónica del texto.

radical, así como estructural de nuestro pensamiento sobre lo que inicialmente considerábamos verdadero —algo que el pirrónico no podría dar cuenta a sabiendas de que suspendería el asentimiento al respecto (Burnyeat: 1997, 27).

Según tal objeción, esto último no es posible puesto que el pirrónico se refuta a sí mismo cuando él mismo insiste en la *epochē* y confía en sus premisas para alcanzarla. Por consiguiente, el escepticismo pirrónico, de acuerdo con tal razonamiento, conlleva una autorreferencialidad contradictoria y tal particularidad se explica por la inconsistencia lógica que lo autocontradice.

#### 1.2.a.2.2) *La imputación de impracticabilidad pirrónica*

La segunda objeción que reiterativamente se desarrolla contra este tipo de escepticismo tiene que ver con la imposibilidad práctica que se sigue del mismo. Esta objeción de manera particular considera la amplitud temática del pirronismo acerca de las creencias que subyacen en la vida ordinaria o del sentido común, a diferencia del escepticismo moderno el cual tiene por objetivo evaluar el conocimiento y la realidad del mundo externo más que las creencias de la vida cotidiana. La objeción de impracticabilidad supone que no se puede vivir sin creencias y que, por lo mismo, no se puede sostener un escepticismo que incentive la *epochē* acerca de las creencias de sentido común o de la vida diaria. Además de enfatizar que el escepticismo pirrónico trata en este punto más con *creencias* que con lo que sea el conocimiento (Annas y Barnes, 1985: 8), la impugnación argumenta que un escepticismo de este tipo es incompatible con la vida ordinaria y con el sentido común (Burnyeat: 1997, 27).

Particularmente y de acuerdo con Frede (1987: 181 y ss), la acusación de impracticabilidad o inactividad que se seguiría del escepticismo pirrónico se plantea, fundamentalmente, bajo dos premisas. La primera afirma que:

(i) no se puede vivir sin creencias. No existe, luego, vida humana que no suponga o acepte algún tipo de creencias, puesto que la vida humana ordinaria y el sentido común implican creer necesariamente en algo. Una tesis que se apoya textualmente, en varios pasajes donde Sexto sostiene que se puede suspender el asentimiento de todo.

A diferencia de la primera premisa que sostiene la imposibilidad de la vida ordinaria sin creencias, la segunda afirma que:

(ii) es imposible no elaborar juicios o creencias en la vida ordinaria. De acuerdo con tal aseveración, no sólo no es posible vivir sin creencias, sino que es imposible no tener creencias.

Ciertamente, es común encontrar la objeción de la impracticabilidad escéptica en el contexto de la filosofía moderna. Particularmente es a Hume a quien recurrentemente se le atribuye la

restauración de tal crítica (*Investigación del entendimiento humano*, XII, 158 y ss). En particular, esta impugnación se desarrolla desde una perspectiva empírica que puede suponer cierto *esencialismo naturalista* puesto que lo que la objeción no sólo busca señalar de manera indirecta que tal escepticismo radical o excesivo (*excessive scepticism*) es una propuesta autocontradictoria, sino que trata de afirmar que, como Burnyeat señala (1997, 25), invocando a Hume<sup>49</sup>, «la naturaleza es siempre más fuerte que cualquier principio» (*Nature is always too strong for principle*, 1999, XII: II). Con otras palabras, lo que subyace a la objeción de impracticabilidad es la suposición de que la naturaleza nos constriñe irrestricta y necesariamente a hacer inferencias y tener creencias que racionalmente no podemos defender contra los embates pirrónicos, cual propensión psicológica a creer en una realidad externa tanto como en inferencias causales, por lo que el pirronismo que incentiva una *epochē* extensiva hacia tales creencias resulta incompatible con la vida ordinaria y con el sentido común. Por lo tanto, los embates pirrónicos, según esta postura, no son tan amenazantes como podría suponerse ni la razón es tan fuerte que haga meya a la normatividad de las pasiones, a los enlaces de imaginación o incluso a la irreflexividad de las costumbres (Annas: 1996; Stroud: 1997).

Particularmente, todo intento por vivir un escepticismo pirrónico conlleva, según tal perspectiva, la imposibilidad práctica o una vida muy difícil de vivir por la inactividad así alcanzada; sin mencionar que, de lograrse una vida con estas características, sería una vida asistida o no autónoma. Y aun cuando haya sido rehabilitada por Hume esta tradicional objeción contra el escepticismo pirrónico, hay que anotar, tiene ésta una larga historia. Precisamente, tal objeción se remonta a Arcesilao, quien exhortó la *epochē* global<sup>50</sup>; una discusión a la que Galeno y el epicúreo contemporáneo de Arcesilao, ya cerca del siglo III a.C., Colotes, hacen franca referencia (Burnyeat: 1997, 27n). El primero, a la posibilidad de una vida sin creencias aunque conforme con las apariencias; mientras que el segundo afirma que tal doctrina escéptica hace imposible la vida (Plu. Col. 1107 d, 1108 d). Una discusión tan conocida en la escéptica tradición antigua que llega hasta algunos escépticos posteriores como, por ejemplo, Enesidemo quien recomendaba una vida sin creencias aunque conforme a las apariencias (D.L. IX, 106).

---

<sup>49</sup> Un pasaje tan conocido de la *Enquiry concerning Human Understanding* que se enlaza con otro del *Tratado*, donde Hume menciona que la naturaleza actúa por «an absolute and uncontrollable necessity» (I, IV, I, pp. 183-184); una declaración nada lejana de lo que dirá después acerca de tal fuerza sobrehumana que sobreviene ante la influencia y el alcance de la reflexión filosófica, pues, dicho con sus palabras: «Philosophy would render us competely Pyrrhonian, were not Nature too strong for it» (Hume, 1938: 24).

<sup>50</sup> Es conocido que fue Arcesilao un escéptico revolucionario, como dice Annas & Barnes, «the Descartes of his generation» (1985: 15), cuyo pensamiento notablemente influyó durante el inicio del periodo escéptico de la Nueva Académia, puesto que dio una atención inaudita a la epistemología como la parte principal de la filosofía.

A manera de excurso, cabe decir, la mención de la vida de Pirrón ha sido utilizada, no sólo para ridiculizar lo absurdo que podría resultar el hecho de intentar una vida sin creencias, sino con la expectativa de intentar mostrar cierta evidencia de la posibilidad de una vida de tal manera. Antígono de Caristo, por mencionar un antecedente, pensó que Pirrón emprendió una vida sin creencias. De tal manera, Diógenes Laercio, quien lo sigue en este punto, escribió sobre tal imagen de Pirrón (D.L. IX 61) la conocida objeción estándar sobre la incompatibilidad entre el escepticismo pirrónico y la vida diaria. Aunque, como menciona Frede (1987: 182 y ss), tales testimonios acerca de Pirrón suponen que él fue, al menos, el escéptico por antonomasia que intentó vivir una vida no ordinaria. Sin embargo, la doxografía atinente no ayuda a clarificar del todo el peso de la objeción de impracticabilidad ni tampoco la debilita puesto que son, precisamente, informes u opiniones y no argumentos racionalmente elaborados.

Al respecto, es conveniente mencionar que aún en nuestra época hay opiniones encontradas, que siempre regresan a las fuentes doxogáficas. Una de ellas es la atribuida a Enesidemo, según el cual Pirrón no actuó como dice Antígono (D.L. IX 62); mientras que después de Pirrón, Galeno afirma que este escéptico actuó y vivió siguiendo lo evidente, al contrario de lo que afirma Antígono (*De subfiguratione empírica* XI p. 82, 23 y ss, Deichgräber). Luego, si los escépticos posteriores a Pirrón recomiendan una vida sin creencias, esto no significa que Pirrón lo haya hecho ni argumentado a favor de ello. Sin embargo, aun cuando los doxógrafos fallan en su reconstrucción histórica al enlazar a Enesidemo y Sexto con Pirrón (D.L. IX 115 y ss), y pese a que Menodoto afirma que la tradición escéptica se quebró después de Pirrón, la imputación de impracticabilidad pirrónica, no obstante, se sostiene por su plausibilidad racional. Esto, al menos, cuando Sexto dice que fue Pirrón el más escéptico que intentó vivir conforme a su escepticismo de forma más tangible y expresa (*EP* I: 7; véase *M*, XI: 1, 141, 164; Bett, 1997: 47, 162).

### I.2.a.3) *Versiones pirrónicas*

#### I.2.a.3.1) *Escéptico pirrónico parcial y global*

Enfáticamente habrá que decir que tanto la versión parcial como global del pirrónico son controvertibles y ambas son presa de las dos principales objeciones que se despliegan contra tal tipo de escepticismo, cabe señalar de nuevo, la imputación de autorreferencialidad contradictoria y la de impracticabilidad pirrónicas. La caracterización parcial o urbana del pirrónico, a diferencia de la del escéptico global o rústico (como lo llamó Galeno, *ἀγροίχοπυρρωνεῖοι*; Galeno: 7.711K), supone que la *epochē* global, aun cuando sea lógicamente posible, no puede ser realmente practicable (Frede: 1982, 181). Esto supone que ha de haber un campo de aplicación de los *τρόποι*



que restrinja, precisamente, la *epochē* (Barnes: 1997, 60). Para un escéptico urbano, la vida común y cotidiana es impenetrable o, dicho de otra manera, queda aislada de la *epochē*. Por lo que así caracterizado, no es contradictorio un escepticismo pirrónico acerca de varios temas que no involucren las creencias de la vida cotidiana. Desde una perspectiva parcial, el pirrónico puede tener creencias de lo que él piense que es el caso, aun cuando ponga en duda las creencias de índole filosófico-científico (Frede: 1997, 180); puesto que el pirrónico parcial aísla su labor filosófica fuera del perímetro de la vida ordinaria, a la manera de un alquimista o de un químico moderno que usa sólo sustancias corrosivas con las que experimenta y trabaja exclusivamente dentro del laboratorio. Frede (1982, 181), por ello, piensa que no es inconcebible sino posible una vida escéptica que se reserve la aceptación de creencias que la gente tiene en la vida ordinaria o sentido común, teniendo como objetivo de los *trópoi* solo los temas filosófico-científicos.

Pensado así, el pirrónico parcial mantiene una infranqueable distinción entre la actividad de la investigación filosófico-científica y la vida ordinaria. Las dudas filosóficas, por lo tanto, no pueden ser del mismo género que las de la vida cotidiana; pertenecen a un campo de sentido distinto respecto a las posibles cuestiones de la vida cotidiana o de sentido común. Es decir, lo que el escéptico parcial piensa es que, si tal propuesta no conlleva a la parálisis o inacción, a razón de que las creencias puestas en duda son aisladas de la vida cotidiana, no se sigue que la *epochē* sea global. De acuerdo con esto, es posible dudar de las afirmaciones de carácter filosófico-científicas o no concebirlas como verdaderas pero no así de las creencias que subyacen en la vida ordinaria. Esto supone que la investigación pirrónica es *sui generis*, i.e., es una reflexión, si bien de segundo orden, realizada por profesionales del pensamiento, por filósofos, y no por gente que no considera que tales creencias sean objeto de examen profundo o investigación abstracta (*M*: XI, 165; Frede, 1982).

Pensada así, esta lectura del pirrónico como escéptico parcial, en particular, apela a dos elementos que se encuentran claramente expresados en la obra de Sexto. El primero se centra en el contexto dialógico del uso o aplicación de los *trópoi*; el segundo, en la defensa de la vida ordinaria o sentido común (*bíoc*). Según el primer elemento, la caracterización del escepticismo pirrónico es expuesta por Sexto en relación directa con el atrevimiento de los dogmáticos, quienes aseveran aprehender la verdad, la esencia o incluso la naturaleza real de las cosas. Tal referencia del pirrónico no podría entenderse sin las aseveraciones dogmáticas contra las que son dirigidos los *trópoi*, por supuesto. La investigación y empleo de tales estrategias argumentales se ciñen hacia las aseveraciones del interlocutor del pirrónico y no hacia las creencias del sentido común o de la vida ordinaria. En tal discusión o ejercicio dialéctico, o sea, contextualizados exclusivamente a tal discusión, el dogmático es pensado como aquel pensador que asiente como si fuera enteramente

verdaderas las proposiciones acerca de algo no evidente o que es al menos controvertible; suspende su juicio acerca de la naturaleza de las cosas (*physis*, *EP*, I: 13). De acuerdo con tal atrevimiento dogmático es comprensible por qué el pirrónico se presenta como un filántropo que desea argumentalmente curar el empacho intelectual que provocan los dogmas (*EP*, III: 280<sup>51</sup>).

Esta lectura urbana se apoya, además, en la doxografía donde, a decir de Diógenes, se asevera que los escépticos afirman que perciben que el fuego quema, por ejemplo, pero suspenden el juicio acerca de si éste es de naturaleza cáustica o como decía Timón, que sólo pueden decir que la miel les parece dulce sin saber nada acerca de la naturaleza de la misma (D.L., IX: 104, Galeno, *simp. Med.* 11.380K; cfr. *M*, VII: 197-9). El objetivo o blanco de los embates del escepticismo, pues, son sólo los dogmas. Es una terapia contra los dogmas (Nussbaum, 2003: 378-379, 381). Con todo esto, la caracterización parcial del escéptico, allende de presentarse como una propuesta a favor de la vida cotidiana, como dice Barnes (1997, 62), surge al intentar responder a la pregunta pirrónica acerca de cómo podemos dar cuenta de las apariencias sin aseverar la naturaleza de las mismas (*EP*, I: 87).

Aunado a esto, el apoyo textual de esta caracterización es abstraída de ciertos pasajes de los *Esbozos pirrónicos*, donde varias frases escritas por Sexto (*EP*, I: 200) parecen comprometer al pirrónico a tener diversos tipos de creencias, aun cuando Sexto explícitamente niega que el pirrónico acepta previamente doctrina alguna que asevere haber encontrado la verdad (*EP*, I: 2-4); por ejemplo, que Platón no fue un escéptico (*EP*, I: 222) o que la estructura ocular felina es distinta a la humana (*EP*, I: 47). Esta lectura sostiene que, si el pirrónico es parcial, algunos de los pasajes de los *Esbozos* pueden ser expresiones de creencias pirrónicas. Los *Pyrrōneioi hypotypōseis* serían, luego, la evidencia de tal urbanidad filosófica puesto que la mejor explicación de cómo el escéptico se propone describir su posición filosófica, aun cuando recomiende la *epochē* acerca de la verdad de ciertos temas, implica a su pesar la aceptación de ciertas creencias, a saber: las propias de los *Esbozos* y las de la vida cotidiana. Esto apoyaría, como Frede sugiere (1987, 180), que toda creencia en Sexto significa asentir tanto las *dóxai* filosófico-científicas como lo aparente; por lo que, el pirrónico de manera explícita podría poner sólo en duda algunas creencias que suponen ser verdaderas, es decir, las filosófico-científicas.

---

<sup>51</sup> A manera de digresión, resulta comprensible y destacadamente importante que el pirrónico se valga de esta analogía médica, el del purgante que usará Kant en su contexto crítico-transcendental (Cfr. *supra.*, p. 141, 155, 22, 133, 156, 249, 273), puesto que los médicos empíricos tuvieron una cercana conexión con la escuela escéptica. Al respecto, como señalan Annas y Barnes (1985: 176), es posible rastrear tal influencia médica y empírica en los pensadores pirrónicos, por ejemplo, como lo fue Cassius, a quien Galeno lo describe como una eminencia médica. Pero no solo; Menodoto, el siguiente médico destacado, de una generación siguiente a Cassius, escribió textos de naturaleza escéptica, y Sexto, que fue médico empírico y, claro, escéptico.

A pesar de tal defensa del pirrónico como parcial, la clave de este tipo de lectura acerca del pirrónico, según Barnes (1997, 63), yace en un malentendido poco evidente, que a continuación me permito explicar a fin de apoyar mi propia lectura, una tercera que llamo *procesal-metodológico*. Dispuesto así, a diferencia de una lectura global, la parcial no acepta del todo la distinción, aunque tampoco como sinónimo, entre *creer* y *parecer*. Esto es, al decir *me parece que* no se afirma *yo creo que* y, aunque pudieran conllevar una carga epistémica, en los *Esbozos* las palabras *aparentar* o *parecer* (*faínetai*) no lo tienen en absoluto. De hecho, tal palabra, por decirlo de alguna manera, es usada de manera fenomenológica, ya que *faínetai* sólo comunica, informa, refiere, relata o reporta la manera en que las cosas aparecen o son sentidas (Frede, 1989: 198; Williams, 1993: 53; Burnyeat: 1997, 47-50). No obstante, a favor de una lectura del pirrónico como parcial, las expresiones de proposiciones de la *faínetai*, desde la perspectiva fenomenológica, pueden implicar un una expresión de varias creencias que no necesariamente son puestas en duda. El pirrónico puede decir *la miel me sabe dulce en este momento* o *desde este lugar la torre me parece redonda* e implicar, luego, la referencia de tal expresión como una creencia. Esta expresión, al hacer referencia a sí misma mediante el uso del pronombre en primera persona, supone al menos que el pirrónico está capacitado de ciertas facultades, tales como la percepción y el pensamiento. De hecho, al enunciar este tipo de expresiones, el escéptico implícitamente las manifiesta en un tiempo presente, lo que supone algo tal como *tiempo* según alguna sucesión de eventos, así como la existencia o presencia de objetos externos, aunque ciertamente no se comprometa con la naturaleza real de los mismos. Es decir, de manera indicativa<sup>52</sup> el pirrónico cree el contenido de la expresión (por ejemplo, como que la miel le sabe dulce), aunque lo hace sin carga epistémica alguna y sin la autoadscripción de un tipo específico de experiencia (Stepanenko, 2011: 79), sin la aseveración de la naturaleza real de la miel.

En esta caracterización del pirrónico como parcial, aunque de manera fenomenológica, las frases escépticas expresan en su contenido una creencia o varias acerca de lo que suponen tales frases; por lo que esta afirmación o declaración ha de considerarse como una expresión de ellas, aun cuando ponga en duda la verdad de otro tipo de creencias. Si esto es correcto, el escéptico no sólo puede tener creencias de la vida cotidiana o de sentido común, manteniendo aquellas temáticas de índole filosófico-científicas como objetivo exclusivo de los *trópoi*, sino que, asimismo, puede vivir una vida ordinaria o de acuerdo al sentido común —contra la acusación de impracticabilidad, que se apoya en la supuesta imposibilidad una vida humana sin creencias (Burnyeat: 1997, 57).

El escepticismo pirrónico, desde esta lectura, no implica inacción aun cuando sea franco opositor de los dogmas filosófico-científicos, en tanto que puede decir que la acción humana no

---

<sup>52</sup> Cabe enfatizar que no estoy haciendo aquí ninguna referencia a los *signos indicativos*, que Sexto trata en otro contexto; al respecto véase *EP*, I: 104 y ss. *Cfr. infra*, p. 114.

presupone tal tipo de creencias o que actuar no implica creer. No obstante, el problema subyace en aceptar sin argumento alguno que toda acción es posible sin asentir necesariamente alguna creencia verdadera (Frede: 1987, 184). De hecho, el pirrónico no ofrece argumento alguno para sostener esto último y no podría hacerlo sin caer en contradicción consigo mismo. No obstante, la premisa de la lectura parcial del escéptico acerca de que la acción humana puede realizarse sin creer algo como verdadero, a juicio de Frede (1987: 185), es una conclusión razonable puesto que no hay distinción evidente entre actuar como si se creyera algo y actuar, en efecto, creyéndolo. Este es un argumento que brinda apoyo a la lectura del pirrónico como parcial porque permite suponer que el pirrónico no asiente a la pretensión de verdad de las creencias filosófico-científicas y, a la vez, que tal escepticismo es compatible con la vida cotidiana o con una vida de acuerdo al sentido común.

El argumento acerca de tal lectura es, no obstante, algo oscuro en torno a tal parcialidad del pirrónico. Si la *epochē* es respecto a todo juicio o creencia que se enuncie con la pretensión de ser verdadera, incluyendo las creencias implícitas en las expresiones escépticas (o sea, acerca de un *yo* como pronombre en primera persona, las facultades de percepción y el pensamiento, algún objeto externo y distinto a quien percibe y piensa, así como un tiempo presente en el que el pirrónico dice, por mencionar algo, que la miel le sabe dulce), entonces, el pirrónico parcial, de ser consecuente, dejaría de tener creencias (Burnyeat: 1997, 28). Tal pirrónico sería, luego, un escéptico global, indistinto entre las creencias de la vida cotidiana y las de las teorías filosófico-científicas, a razón de que los *trópoi* buscan socavar toda creencia (*EP*, I: 15, 23, 226, 231, 258; III: 2355).

La caracterización del pirrónico como global según el cual no hace distinción entre los tipos de creencia resulta ser un oponente de las creencias más básicas de la vida cotidiana o del sentido común, así como las filosófico-científicas. Esta lectura tiene respaldo en lo que dice Sexto acerca de los *trópoi* de Agripa, donde al menos el primero, el del desacuerdo (*διαφωνία*), muestra que la indecisión acerca de la verdad de las cosas puede ser tanto de personas ordinarias como por filósofos (*EP*, I: 165). En efecto, a diferencia del escéptico parcial, lo que supone la lectura global del pirrónico es que toda sensación no tiene grado alguno de confiabilidad (Hankinson: 1995), puesto que siempre puede estar en duda la certeza de los sentidos y, luego, el escéptico global no puede ni racional ni suficientemente justificar ninguna creencia (*EP* I: 36 y ss).

Siguiendo este argumento, la lectura del escéptico como parcial es problemática. Pero no sólo por la confianza desmedida en los sentidos no es convincente una lectura de este tipo, sino por las menciones de Sexto a favor de una vida sin creencias, de una *bios adoxastōs* (*βίος ἀδοξάστως*), o como dice Hankinson (1995: 6) de una vida sin *dóxai* (*δόξαι*) (*EP*, I: 23, 226, 231; II: 245, 254, 258; III: 235; cfr. también I: 24, 240; II: 13, 102; III: 2, 151). En el contexto de la búsqueda del

desvelamiento de lo oculto, del *lēthēs* (ληθές), o sea, en la búsqueda de la verdad (ἀληθές, ἀλήθεια) que, en contraste con las apariencias, ata o da cuenta de la existencia real o de la naturaleza de las cosas (Stough, 1969: 142 y ss), en efecto, fueron los dogmáticos quienes aseveran que lograron la aprehensión de tal objetivo (EP, I: 1 y ss). Y, según la lectura global del pirrónico, por medio de sus dogmas o creencias, los dogmáticos dicen poder dar cuenta de la verdad. Pensado así, todo dogma es sinónimo de creencia en contraposición a lo evidente, algo no dado en la apariencia (EP: I, 16), que refiere a la real existencia o naturaleza real de las cosas (EP, I: 14, 15).

En torno a ello, uno de los problemas más señalados al respecto de la lectura parcial del escéptico, ciertamente, es aquel que se sigue de una lectura que no considera que Sexto afirma que en la vida ordinaria diversas cosas son más deseables que otras como, por ejemplo, la fama, el placer o el dinero (EP, I: 127-128; M, XI: 120-4, 144-146). Esto supone cierto asentimiento de la creencia como verdadera (M, XI: 142), incluso al no ser considerada como objeto de examen o investigación. De manera inversa se puede decir que, toda creencia que no sea considerada a examen por medio de los *trópoi*, ha de ser creída como pretendidamente verdadera sin razonamiento alguno con cual justificarla o aceptada más que dogmáticamente. Lo que supone la lectura global del pirrónico es que todas las creencias no examinadas son, en última instancia, razonablemente injustificadas (Burnyeat: 1997, 32). Lo que se sigue de ello, entonces, es que las creencias o los dogmas del dogmático, en efecto, no son sino un claro ejemplo de la arbitrariedad intelectual (dogmática), puesto que no son examinadas sino meramente asentidas, algunas de las veces con vehemencia (EP, I: 173).

Si tal perspectiva del escéptico pirrónico es correcta, entonces, toda creencia que no sea racionalmente justificada o que conlleve la indecibilidad de su verdad mediante la confrontación de argumentos y contraargumentos, no implica verdad ni existencia real de lo que refiera o al menos queda en duda tal estatus. Por lo tanto, las creencias del escéptico parcial contradicen la aseveración de Sexto acerca de no ser dogmático (EP, I: 1 y ss). Lo cual deja al pirrónico global como un escéptico a-racional y, debido a que no tiene creencia alguna, bajo la objeción de impracticabilidad.

Por otro lado, aun cuando la lectura parcial del escéptico apele a una distinción entre creer la conclusión de un argumento dogmático por medio de algún paso lógico deductivo y creer sin tal pretensión de verdad y, sólo entonces, poder decir algo tal como, por ejemplo, ‘me parece que *p* pero no creo que *p* sea verdad’; sin embargo, la perspectiva global señala que la inteligibilidad de tales aseveraciones conlleva una contradicción en ciernes. Es decir, el pirrónico termina aseverando algo tal como ‘estoy inclinado implícitamente a creer que *p* pero no creo que *p*’. Sin embargo, habría que recordar que, de acuerdo con Sexto, la *epochē* llega por el balance de argumentos y

contraargumentos y no por la aseveración dogmática fuera de un contexto dialéctico. Por ello, invocar a la *epochē* sin examen alguno es igual de dogmático que aseverar la verdad de los dogmas sin empleo alguno de los *trópoi*. Hacerlo, de hecho, estaría contra su orientación escéptica, cual *zētētikos*, según la cual el pirrónico no dice haber encontrado la verdad ni niega que no se pueda encontrar sino que continúa indagando o examinando (*EP*, I: 2-3, 7; II: 11).

Desde esta perspectiva, y tal como lo aprecio, no resulta satisfactoria la lectura parcial del escéptico puesto que supone un dogmatismo mínimo según el cual las creencias que acepta, de índole no filosófico-científicas, son elegidas dogmáticamente; es decir, asumidas sin examen alguno. Dicho de otra manera, a diferencia del pirrónico global que no tiene creencias de ningún tipo, ni siquiera aquellas que subyacen en la vida cotidiana, lo que muestra la lectura del pirrónico parcial es que en la vida subyacen dogmas o creencias que no son puestas en duda, aun cuando dirija los *trópoi* contra las creencias filosófico-científicas (Barnes: 1997, 78). De acuerdo con la formulación de Barnes (1997, 82), a fin de clarificar este punto, una frase pirrónica expresa un dogma si, y sólo si, es expresada como una proposición que contiene, al menos, un término que denota algo no-evidente (*ἀδελον, ἄδελον*).

Por lo tanto, tal como lo he analizado hasta aquí, el escéptico parcial termina siendo dogmático en algún respecto. Y tal perspectiva del pirrónico no es convincente porque, además, supone un criterio de verdad que previamente ha de haber sido aceptado dogmáticamente para así poder discernir las creencias que son filosófico-científicas de las que no lo son. Es decir, para identificar cuál es una creencia ordinaria o cuál una filosófico-científica, el pirrónico parcial anticipadamente requiere un criterio de verdad (*κριτέριον τέσ ἀληθείας*; *EP*: II: 14), que no puede asentir so pena de caer en contradicción consigo mismo, por ser algo no evidente y de índole filosófico (*EP*, I: 11, 21-22; II: 3, 14 y ss).

Llegado a este punto, como se puede apreciar, ni la versión parcial ni la global del pirrónico brindan elementos para suprimir satisfactoriamente las principales y más fuertes objeciones, a saber: la de autorreferencialidad contradictoria y la de impracticabilidad. Ambas dos versiones del pirrónico, efectivamente, conllevan la imputación de autorreferencialidad contradictoria porque ponen en duda sus propias premisas, al dar cuenta de su propuesta escéptica como una reflexión, ciertamente no de la vida cotidiana o de sentido común, sino filosófica. Mientras que, el escéptico parcial alimenta tal objeción al invocar (dogmáticamente) un criterio con el cual distinguir las creencias filosófico-científicas de las de la vida cotidiana o del sentido común. Aun cuando la propuesta parcial del escéptico logra una afortunada compatibilidad con las creencias que subyacen en la vida cotidiana o de sentido común, aunque sin debilitar o descartar la objeción de

autorreferencialidad contradictoria por completo, sin embargo, la versión global no logra debilitar ni descartar la objeción de impracticabilidad.

Llegado a este punto, resulta pertinente la introducción de una tercera caracterización del pirrónico, esta es, la de uno *procesal-metodológico*, que es inmune a las dos anteriores objeciones arriba desarrolladas y que, desde mi perspectiva, es la caracterización que Kant tiene en mente y de la cual abrevia.

### 1.2.a.3.2) Versión procesal-metodológico<sup>53</sup>

En línea de presentar una tercera caracterización de pirrónico más satisfactoria que las dos anteriores considero remarcar el aspecto positivo de la lectura parcial del pirrónico, es decir, la consideración que él hace de la noción de creencia sin relación necesaria, *prima facie*, con la verdad. Tal perspectiva permite explicar cómo una creencia, aun cuando no se asevere inicialmente como verdadera, puede funcionar en el ámbito práctico de la vida cotidiana. Muy distinto ocurre, sin embargo, con la noción de creencia desde una perspectiva global, puesto que conlleva la noción de verdad en ciernes, contraria a lo aparente, comprometiéndola así con la realidad de la naturaleza de lo que tal creencia refiera sea cual fuere la creencia. Pese a ser estas problemáticas las que tanto la versión del pirrónico como global o parcial tratan de subsanar, no obstante, Sexto brinda elementos para considerar si tales versiones son adecuadas o irrestrictas, o si no lo son. Particularmente, en los *Esbozos* Sexto explica en qué sentido el pirrónico tiene o no creencias y, por lo tanto, en qué sentido las podría tener (Frede: 1997, 186). Sexto escribe:

Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de *dogma*, en que algunos dicen que, [i] en términos más o menos generales dogma es «aprobar algo» pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación [...] Si no que decimos que no dogmatiza en el sentido [ii] en que otros dicen que «dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no evidentes o no manifiestas»; el pirrónico, en efecto, no asiente a ninguna de las cosas no evidentes o no manifiestas. (*EP*, I: VII 13 y ss<sup>54</sup>)

---

<sup>53</sup> Al respecto, cabe mencionar que hay una marcada perspectiva filosófica según la cual ha de ser necesario enfatizar que la actividad justificatoria, en relación con el problema del conocimiento en general, es una acción, es decir, que refiere a acciones intelectuales de argumentar. Por lo anterior, toda creencia es justificada en referencia a ciertos actos (Oakley, 1988: 273). Desde mi perspectiva, cabe señalar que, de acuerdo con Oakley, quien se remite a Platón, la actividad inferencial justificatoria de una creencia es, en efecto, un *proceso* (1988: 273); esto es, solo me remito a la necesidad de tal actividad argumental en el pirrónico, al *accionar* sus tropos.

<sup>54</sup> He introducido las cursivas.

De acuerdo con tal pasaje, hay dos sentidos de creencia (o dogma): un sentido amplio [i]; y un sentido [ii] estricto. Esto permite aseverar que el pirrónico tiene creencias en sentido amplio, a diferencia del asentimiento de un dogma en sentido estricto. De acuerdo con esta distinción, el escéptico no tiene creencias en la vida diaria acerca de cómo es realmente la naturaleza de las cosas y, aunque pueda reportar su sentir o tener creencias de lo aparente, dice Sexto, lo hace sin dogmatizar o no en sentido estricto (*EP*, I: 13 y ss). Si bien tal distinción no descarta de antemano que la creencia en sentido amplio pueda ser una creencia en sentido estricto, es decir, considerada subrepticamente como dogma verdadero (*EP*, I: 22), el pirrónico no la aseverará como tal, so pena de ser un dogmático. De tal manera que la discusión acerca de cómo el pirrónico puede tener creencias se explica por el matiz que yace en el uso del verbo *ser*, conjugado en tercera persona del singular. Y particularmente, en la obra de Sexto se utiliza repetidamente el verbo *es* para referir tanto lo aparente (*φαίνεται*) (*EP*, I: 20; II: 132, 198, 200; *M*, XI: 19), como la realidad de la naturaleza que enuncian los dogmáticos (*EP*, I: 27, 78, 140), aunque no es necesariamente lo primero en sentido epistémico (Frede, 1989: 187). Lo cual ha llevado a desarrollar las objeciones ya señaladas<sup>55</sup>. No obstante, Sexto expresamente dice que suspende el asentimiento de la verdad o de cómo es realmente la naturaleza de las cosas (*EP*, I: 215), por lo que puede sobreentenderse que si usa tal verbo, lo hace en sentido no epistémico, o sea, en un sentido amplio (Frede, 1997: 187; Barnes, 1997: 63). Además de la mención explícita de Sexto acerca de la manera en que el pirrónico tiene creencias (*EP*, I: 13 y ss), pensar que lo hace en un sentido no epistémico hace comprensible, luego, el hecho de que el pirrónico incite la *epochē* de ciertas creencias y, a la vez, pueda decir cómo es su parecer de las cosas. Ejemplo de tal distinción es el uso de los signos (*EP*, II: 97 y ss; *M*, II: 141 y ss). Me permito así enfatizar este punto<sup>56</sup>.

De acuerdo con Sexto, hay signos tanto *indicativos* como *conmemorativos*. Los primeros refieren a cierta experiencia sensorial; los segundos, cual se desarrolla una dogmática prueba argumental, refieren a las cosas no evidentes ni experimentadas (*EP*, II: 104). Tal mención viene al caso para ejemplificar cómo es que el pirrónico puede decir que le parece que hay fuego de ver humo. Tal inferencia se explica impulsivamente, como Barnes lo ha apreciado (1997: 88), aunque sin dogmatizar en sentido estricto mediante los signos conmemorativos que reportan el sentir de los fenómenos. En efecto, se puede decir que en ocasiones pasadas, el pirrónico experimentó ver cierta relación entre el fuego y el humo, y decir después que del humo se sigue que haya fuego; pero tal mención no implica en absoluto aseverar la realidad de la naturaleza (ni *πιψσει*, ni *οντις* ni

---

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, p. 43.

<sup>56</sup> Cabe destacar que Frede es uno de los primeros estudiosos del escepticismo antiguo en señalar con precisión esta particularidad del pirrónico (1989: 188 y ss).



αλετηρῶ) de tal experiencia perceptiva. Mediante tal uso, solamente habla de la realidad aparente, en sentido no epistémico, de su experiencia (Frede: 1997, 189). Los dogmáticos, en cambio, dicen tener criterio y pruebas de lo no evidente (ἀδεῖλα) (EP, II: 97-192; cfr. II: 14-96; M, VIII: 24, 140, 142-181). Pero el pirrónico no da prueba de lo no evidente ni de lo evidente (πρόδελα), puesto que, de hacerlo, supondría tener un criterio o un dogma para creer en sentido fuerte y, de tal manera, caería preso de la objeción de autorreferencialidad contradictoria.

El pirrónico, entonces, según tal distinción tiene creencias en sentido amplio de las cosas por tener impresiones (EP, I: 12) y, además, puede así tener creencias sin dogmatizar en sentido estricto (EP, I: 19, 113, 193). Por ello, tal como interpreta Frede (1997: 191-192), el escéptico pirrónico cree lo que aparece y cree lo que, según él, es el caso de lo que se aparece sin compromiso alguno con la realidad de la naturaleza de las cosas, supuesta por los dogmáticos. El sentido amplio de creencia le permite al pirrónico asentir una creencia en relación exclusivamente con su sentir, y no en sí o por sí misma (Barnes, 1997: 74); y esto vuelve comprensible cómo el pirrónico puede tener un asentimiento o aceptación, sin dogmatizar en el sentido (ii), de lo que expresa con respecto a algo, a saber: lo aparente. En particular, en Sexto la noción de lo aparente, cabe destacar, hace referencia expresamente a lo sensible (EP, I: 23; III: 2; M, IX: 49-50, III: 6, 9, 11, VIII: 216). Debido a esto, el pirrónico puede hablar de los *παινόμενα* como *αισιθητά*, contrario a los *νοούμενα* como *νοῦτα* (EP, I: 8-9). Sexto hablará así de la impresión (*πῆαντασία*) de lo aparente (EP, I: 22), de los *παινόμενα* (EP, I: 87), y no de la naturaleza real de las cosas sin caer en contradicción. Esta caracterización de la apariencia permite, asimismo, entender por qué el pirrónico puede tener creencias o dogmas sin compromiso alguno con la verdad (EP, I: 35; cfr. I: 4, 197); es decir, comunicar lo que siente, lo aparente de la impresión sin tomar tal creencia como evidencia ni como prueba alguna de lo real (Burnyeat, 1997: 41).

En este sentido, y como una de las relevantes implicaciones de lo anterior, es pertinente señalar que tal impresión es *azētētos* o no materia de investigación puesto que lo que discute el pirrónico, por supuesto, no es si percibe o no las cosas, sino si la naturaleza de lo percibido es tal cual se percibe (EP, I: 22). Esta creencia basada en la impresión sensible, como dice Sexto (EP, I: 13 y ss), muestra que la impresión es pasiva, o digamos, receptiva, sin voluntad de tenerla (EP, I: 13; II: 10, I: 22), la cual es más una afección (*παθητικῆ*, EP, I: 22) que un asentimiento de la verdad de las cosas. De acuerdo con tales premisas, el pirrónico puede hablar de una percepción sin implicar que toda percepción sea universal o cual él la experimenta, debido a que asentir una creencia del tipo [i] no es sinónimo de creer en sentido estricto [ii] (Barnes, 1997: 75). Si bien el contenido de lo que expresa supone elementos en la proposición expresada (Barnes, 1997: 64), no toda expresión es

una declaración de verdad. Como explica Barnes (1997: 65n), la acción de *expresar* no implica necesariamente la verdad ni falsedad ni la correspondencia siquiera con la verdad. El reporte de un *páthos* pirrónico expresa, por el contrario, un sentir acerca de lo que le parece (*EP*, I: 22), a diferencia de un dogma en sentido estricto que tiene la acepción de declaración oficial como doctrina de algo no manifiesto o no evidente (Barnes, 1997: 68 y ss).

De acuerdo con este orden argumental, en efecto, el escéptico pirrónico reporta sus afecciones, lo que aparece, sin aceptar que sean éstas adecuadas a la verdad. Pero que lo haga no implica que ninguna de sus creencias resulte verdadera eventualmente; lógicamente no es contradictorio pensarlo, y, de hecho, el pirrónico no puede afirmarlo ni negarlo so pena de ser un dogmático a pesar de sus declaraciones. Dispuesto así, se puede aseverar que toda creencia es susceptible de ser, precisamente, dogmática (Frede: 1997, 195). Y aunque el pirrónico puede hablar de lo que le parece mediante alguna expresión, según el uso de su pensamiento (*EP*, II: 10; *M*, VII: 25, VIII: 70, 141, VIII: 362), lo que hace dogmática a una creencia no es el mero hecho de enunciarla, sino la *actitud* o postura que se tenga frente a ella<sup>57</sup>. Lo que importa, luego, es la disposición intelectual frente a las creencias, ya sea o bien considerarlas en sentido amplio o en sentido estricto.

Esto último puede clarificar cómo es que el escéptico pirrónico acepta un *criterio* (*kritérion*) para arbitrar los asuntos de la vida, contra la objeción de impracticabilidad, pero sin tomarlo como verdadero. En particular, la objeción de impracticabilidad se debilita cuando Sexto habla de la guía para vivir, las pautas de acción para la vida (*πραξις*), refiriéndose al criterio en torno a las reglas prácticas o las observaciones atinentes ante las *exigencias vitales* (*βιοτική τέρεσις*) (*EP*, II: 14 y ss). El pirrónico, efectivamente, puede aceptar un criterio para la vida cotidiana; una característica que remarca Stough (1969: 4). A saber: la guía natural, la capacidad de sentir y de pensamiento; las afecciones de las pasiones, *i.e.*, padecer hambre o sed; la tradición de leyes y costumbres; y el aprendizaje de algún oficio (*τέχναι*, no *επιστεμῆ*) pero no aquél con el que se juzga la realidad o no realidad de algo tal como lo aparente (*πηναινόμενον*) (*EP*, I: 21-22). Paraphraseando a Fogelin (1994), acepta el pirrónico que tiene una suerte de *intuiciones prereflexivas*, incluso relegadas en su práctica lingüística, compatibles con los planteamientos escépticos en virtud de los aspectos prácticos que involucran las referidas pautas de acción para vivir<sup>58</sup>. Pero, contrario a lo que afirma la objeción de

---

<sup>57</sup> Me permito recordar que, citando a Striker (1996: 93 y ss.), uno de las cuestiones en las que se ven envueltos los comentaristas doxográficos y etimológicos versan acerca de si han de considerar al escepticismo antiguo, en general, o como una doctrina epistémica acabada pero radical o como una *actitud* más que una teoría. En mi opinión es más lo último si bien hay elementos para poder interpretar lo primero, al menos en Sexto, como procesal-metodológico.

<sup>58</sup> Para la consideración de los argumentos escépticos en relación con el lenguaje ordinario, véase Oakley (1978; Wittgenstein, 1969), en especial la sección intitulada 2. *Attitudes to the Tension between Scepticism and Ordinary Practice* (pp. 265-270), donde se discute una postura antiescéptica que Oakley rastrea desde Platón, Locke hasta Ayer, según la cual toda práctica ordinaria determina la justificación del conocimiento, derivada ésta de buenas

autorreferencialidad contradictoria, Sexto expresamente rechaza instrumento alguno para valorar una aprehensión de algo no manifiesto (*μέτρον καταλέψεως τεχνητικόν ἀδέλοψ*<sup>59</sup>), esto es, no acepta ningún criterio de verdad (*κριτέριον τέως ἀλετηρῆιασ*), ni siquiera un criterio lógico (*λογικόν κριτέριον*) (EP, II: 14), con el cual poder distinguir lo verdadero de lo falso de manera anticipada al diálogo con el dogmático. Dicho de manera más enfática, las versiones del pirrónico tanto parcial como global fallan en caracterizar al escéptico porque no reparan en las implicaciones que conlleva la definición de *escepticismo*. Tal noción, de acuerdo con Sexto (EP, I: 8), supone que el pirrónico, además de continuar con la investigación (*ζῆτειν*) sin pretender alcanzar la verdad ni negar la posibilidad de alcanzarla (EP, I: 1), fundamentalmente, se define por la *práctica de una investigación argumental*, esto es, en el contexto dialógico contra el dogmático; digamos, por el *proceso* mismo de confrontar *metodológicamente* en pro y contra argumentos. En efecto, no establece anticipadamente sus expresiones como si fueran totalmente reales o como si fueran enteramente verdaderas. No como si describieran fidedignamente una realidad que existe por sí misma o que cualquiera debiera aceptar como real o verdadera; contrario del dogmático, quien establece como realmente existente aquello que da como dogma.

Por tal motivo, aunque podría resultar sorprendente, la postura pirrónica es abiertamente autorrefutable; conlleva la autorreferencia de tal propuesta, así como la nula afirmación de la efectividad necesaria de su método, si bien es eminentemente procesal y metodológico. Escribe Sexto:

Y [el escéptico pirrónico] tampoco dogmatiza al enunciar expresiones escépticas sobre las cosas no manifiestas o evidentes [...] En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico [pirrónico] no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales [...] Si el dogmatismo establece como realmente existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico [pirrónico]

---

razones, es decir, de una capacidad confiable de juzgar (*op. cit.*, p. 267-268; Goldman, 1979: 1-23). Al respecto, me distancio de tal consideración antiescética, puesto que, aun cuando haya algo tal como una capacidad de juzgar confiable, es problemático justificar una capacidad de juzgar confiable que sea el *pasaporte* directo a la verdad cuando se invoca a una capacidad confiable para disminuir cuál es o no tal capacidad con tal confianza digna de crédito e indubitable; dicho con otras palabras, a fin de evitar un círculo al respecto de justificar la herramienta conceptual que provee justificación, la perspectiva pirrónica no niega que, en efecto, hay prácticas argumentales de tal tipo, sino que puede poner en duda mediante los tropos que el resultado de las referidas prácticas sea un acceso indubitable a la verdad o naturaleza de la realidad de lo que la capacidad confiable de juzgar concluya (en caso de aceptar que la haya).

<sup>59</sup> Cabe mencionar que, dicho sea de paso, es común relacionar la discusión escéptica de cara exclusivamente a las afirmaciones dogmáticas de los estoicos; un contexto que siempre viene bien recordar a decir del criterio de verdad de los seguidores de Zenón, a saber, *kataleptiké phantasia*, según el cual es la impresión o aquello impreso que resulta de lo que es y en concordancia exacta con lo que es. De acuerdo con los estoicos, una especie de afeción del alma causada por un estado de cosas que no solo es una mera impresión sensible, sino que provee conocimiento y que por sí misma permite inferir, por lo tanto, dicho estado de cosas (Stiker, 1996: 51, 53, 57). Sin embargo, de acuerdo con el pirrónico, el criterio estoico no parece satisfacer del todo las demandas de justificación como más adelante explico. *Cfr. infra*, p. 71 y ss.

presenta sus expresiones de forma que implícitamente se cancelan o autolimitan, [entonces, que] no se diga que el escéptico [pirrónico] dogmatiza en la exposición de ellas. Y lo más importante: en la exposición de esas expresiones dice que lo que a él [es decir, al escéptico pirrónico] le resulta evidente o aparente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior. (*EP*, I: VII 14 y ss)

Por lo anterior queda claro que, si el escéptico argumenta contra los fenómenos, lo hace sólo, y aquí remarco que exclusivamente, en el marco dialéctico de confrontación argumental contra los dogmas del dogmático y por su utilidad para ello (*EP*, I: 20; Lammenranta, 2011; 2011<sup>a</sup>; Pajón: 2013: 185); y este proceso lo hace metodológicamente por medio de la formulación de sus diversos *trópoi* a fin de lograr la *epochē*. Expresamente, el pirrónico afirma que al oponer de todas las maneras posibles los *phainomena*, lo que aparece, y los *nooúmena*, las consideraciones teóricas, unos con otros y viceversa, se ha de llegar, por el equilibrio de razones opuestas, *i.e.*, por la equipolencia o *isostheneia*, a la *epochē*. Pero el escéptico pirrónico no delimita la extensión de la *epochē* ni la descontextualiza (Williams, 1993: 57), en efecto, anticipadamente del diálogo con el dogmático. Pensada así, de lograrse algo tal como una *bios adoxastōs*, ésta debería ser el resultado necesariamente de tal diálogo; como dice atinadamente Burnyeat: «la vida sin creencias no es un logro de la voluntad, sino de la parálisis de la razón» (1997: 46). El escepticismo pirrónico no puede, entonces, dudar ni negar proposición ni creencia algunas (de ningún tipo), anticipada o descontextualmente o fuera del diálogo con el dogmático (Vogt, 2012: 652). Por el contrario, como escribe Sexto: «el escepticismo [pirrónico] es la *capacidad* de establecer antítesis (*δυναμὸς ἀντιτητικῆ*) en los fenómenos y las consideraciones teóricas» (*EP*, IV: 8). Lo cual supone que esta capacidad es contextual al debate con el dogmático y actúa sólo en él.

Por lo tanto, restringidos a esta lectura, el pirrónico no puede ser necesariamente urbano/parcial, o no se puede considerar que sea irrestricta o necesariamente parcial/urbano, puesto que no tiene anticipadamente ningún compromiso con las creencias que sean consideradas verdaderas (Barnes, 1997: 89). Pero tampoco puede ser irrestricta o necesariamente global/rústico porque, de acuerdo con el sentido amplio de creencia, puede tener franca afinidad con las creencias de la vida cotidiana o del sentido común sin aseverar por ello que sean creencias en sentido estricto, aunque tampoco verdaderas. Valga decir, un escepticismo *procesal-metodológico* no es un escepticismo impracticable. Luego, el alcance anticipado de la *epochē*, como supone la lectura global, no se sostiene. En resolución, la *epochē* se obtiene en relación exclusiva al diálogo con el dogmático, y sólo en este contexto se puede hablar de su alcance, *i.e.*, en el *proceso* de confrontar argumentos *metodológicamente* en pro y contra, mediante el uso de los *trópoi*. La metodología pirrónica, es decir, la manera en que usa o se aplican los *trópoi*, actúa o el pirrónico la efectúa en presencia del

dogmático, en efecto, quien toma una creencia en sentido estricto, cual si fuera la búsqueda de la cura frente a la perturbación o *tarakē* que se sigue del empacho de los dogmas (*EP*, III: 280). No antes. Si bien el pirrónico puede examinar las creencias que subyacen en la vida cotidiana o de sentido común, así como las filosófico-científicas, no puede ser ni parcial/urbano ni global/rústico irrestrictamente. Su metodología es contextual, relativa y proporcional a la actitud dogmática frente a una creencia. En este sentido, siguiendo la metáfora de Barnes (1997: 91), la cura, o el *proceso* de curación, depende de la enfermedad, depende *metodológicamente* de la presencia de los dogmas del dogmático.

Me permito hacer una breve síntesis de los párrafos anteriores a manera de resumen, a fin de concluir la necesaria lectura del pirrónico como *procesal-metodológico*, según la cual pienso es la que adscribe Kant. Dispuesto de esta manera y de acuerdo con las anteriores secciones, resulta problemático tener una lectura adecuada o por lo menos unánime acerca del escepticismo pirrónico debido al carácter de su planteamiento. Como he comentado en líneas precedentes, la cuestión acerca de cómo interpretarlo, es decir, si es o parcial o global, es mayor puesto que este tipo de escepticismo, además de examinar creencias filosófico-científicas, él mismo puede ser el objeto de aplicación de sus *trópoi*. Aunado a esto, la problemática es mayor debido a que su campo de aplicabilidad o indagación también se extiende a las creencias que subyacen en la vida cotidiana o del sentido común. Estas son dos, como he dicho en párrafos arriba, las interpretaciones del escepticismo pirrónico y dos las principales objeciones que se coligen de ellas. Por un lado, la perspectiva global del pirrónico implica la indecibilidad de la verdad en general y trae consigo la problemática de autorreferencialidad contradictoria, ya que, según esta versión, la extensión de la *epochē* alcanzaría a socavar sus propias premisas. Pero no sólo esta lectura es blanco de la objeción de autorreferencialidad contradictoria y, asimismo, enfrenta la objeción clásica de impracticabilidad. Por otro lado, la perspectiva parcial, la cual asevera que la *epochē* se refiere sólo a temas filosófico-científicos, si bien no presenta el cargo de impracticabilidad, ciertamente es común acusarla de autorreferencialidad contradictoria. Esto es, la acusación de ser mínimamente dogmático, en la medida en que el pirrónico acepta anticiadamamente al diálogo con el dogmático un criterio con el cual delimita la extensión de la *epochē* a fin de distinguir aquellas temáticas filosófico-científicas de las que no lo son.

Si bien sólo en la versión global la objeción de impracticabilidad cobra fuerza, no obstante, tanto en la global como en la parcial el pirrónico se refuta a sí mismo cuando él mismo insiste en la *epochē* y confía en sus premisas para alcanzarla. El escepticismo pirrónico en cualquiera de sus dos versiones principales conlleva, luego, una autorreferencialidad contradictoria debido a la

inconsistencia lógica que lo autocontradice. Tal complicación se entiende por la cuestión exegética acerca de la extensión o alcance de la *epochē*, en la medida en que ésta delimita, a su vez, la caracterización del escepticismo pirrónico, considerándolo como global o parcial. Pero estas dos versiones no son las únicas posibles.

No obstante estas complicaciones, en la caracterización del pirrónico como *procesal-metodológico*, la delimitación de la *epochē*, que ciertamente puede abarcar tanto las creencias de la vida cotidiana como las filosófico-científicas, siguiendo a Sexto, no está descontextualizada del diálogo que el escéptico pirrónico emprende con el dogmático ni es anticipadamente delimitada a tal diálogo. Así, el escepticismo pirrónico, en esta tercera versión, hace más referencia explícitamente al proceso mediante el cual se emplean los *trópoi* a fin de examinar las creencias en sentido estricto, o sea, cuando éstas son consideradas verdaderas por el dogmático en turno. El pirrónico bien puede tener creencias aunque en sentido amplio, *i.e.*, sin pretender que sean verdaderas. Por lo que no resulta contradictorio pensar que el pirrónico llegará potencialmente a la *epochē* acerca de creencias que subyacen en la vida cotidiana o filosófico-científicas o bien que podría hacerlo —aprovecho este espacio para aclarar que lógicamente esto es posible pero, y esto no hay que oviarlo, sólo y exclusivamente en el contexto dialógico con el dogmático en turno, aquel argüidor que las considere verdaderas.

Hasta aquí es posible, entonces, sustentar que la versión del pirrónico como *procesal-metodológico* permite responder satisfactoriamente a la objeción de impracticabilidad, puesto que el pirrónico así considerado puede asentir normas prácticas sin por ello suponerlas o aceptarlas como verdaderas. El examen de tales normas, no obstante, digamos, la extensión de la *epochē*, sería resultado del diálogo con el dogmático, por antonomasia, defensor de tal pretensión de verdad. Asimismo, esta versión *procesal-metodológica* debilita la acusación de autorreferencialidad contradictoria en la medida en que, siguiendo a Sexto, se puede hacer una distinción entre creencia en sentido estricto, que se supondría verdadera, y creencia en sentido amplio, la cual no se compromete con la verdad de su contenido. Es decir, si el escéptico puede decir de sus expresiones que son creencias en sentido amplio, desde esta tercera caracterización, el pirrónico no se comprometerá en modo alguno, ni siquiera anticipadamente, con la verdad de las mismas. En efecto, el escepticismo pirrónico podrá ser autorreferente, como Sexto expresamente lo afirma, pero no puede ser autocontradictorio, *ex anticipatione*, porque ni sus expresiones ni sus asentimientos tienen la pretensión de ser verdaderos. Aun cuando las creencias de la vida cotidiana y las filosófico-científicas sean susceptibles de ser examinadas y por ello lógicamente sin contradicción hagan pensar que se puede alcanzar la *epochē* al respecto, por lo tanto, el escepticismo pirrónico no puede

ser parcial/urbano ni global/rústico irrestrictamente. En suma, la metodología pirrónica es contextual al diálogo con el dogmático, relativa y proporcional a la actitud dogmática frente a una creencia y por ello la *epochē* tampoco puede ser anticipadamente delimitada.

Sin embargo, que sea así no implica sea claro cómo es que se desarrolla tal *proceso* ni es satisfactorio que sea un método el que emplea el escéptico pirrónico; en este sentido, es pertinente la mención de tal estrategia argumental. Siguiendo el hilo argumental trazado en esta presente disertación doctoral, me permito a continuación argumentar la manera en que se despliega este tipo de escepticismo pirrónico *procesal-metodológico*, a fin de apreciar con mayor claridad que es este el tipo de *epochē* que Kant asimila en su propuesta crítico-transcendental.

## I.2.b) *Sobre los tropos de Agripa*

### I.2.b.1) *El porqué de los tropos*

De acuerdo con la clasificación empleada por Sexto Empírico, y aquí dice el heleno que lo hace narrativamente como cronista (*hystorikōs*), sin aseverar la verdad de ello (*EP*, I: 4), los que investigan y afirman haber hallado la verdad se llaman *dogmáticos* (*EP*, I: 1; XV: 164); entendiendo por dogma «el asentimiento a una cosa no-evidente» (*EP*, VII: 16<sup>60</sup>). Los *académicos*, por otro lado, declaran que no es posible alcanzar la verdad asintiendo, por lo tanto, la «inaprehensibilidad» de ésta; los *escépticos*, resta decir, aún la buscan (*EP*, I: 1 y ss). El escéptico pirrónico, así, está dentro de esta última clase siendo Pirrón uno de los más sobresalientes escépticos; Sexto afirma: «parece que Pirrón se entregó al escepticismo de un modo más completo y manifiesto que sus predecesores» (*EP*, III: 7). Ahora bien, según esta tipificación, el escéptico pirrónico admite como cierto las sensaciones que se imponen a su imaginación, *i.e.* las impresiones (*EP*, VII: 13<sup>61</sup>), pero no asiente las cosas no-evidentes<sup>62</sup>. Es decir, no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales o como si fueran enteramente verdaderas; no como si describieran, fidedignamente, una realidad que

---

<sup>60</sup> Cabe mencionar que Sexto, sólo en esta parte del primer libro de los *Esbozos*, utiliza la nomenclatura *no-evidente* o *no-manifiesto*, entendiendo por ello lo contrario a las *apariencias* de las cosas, los fenómenos que tienen, también, tanto dogmáticos como escépticos. En este caso, se debe entender que las apariencias son *impresiones*, *percepciones* o, dicho de una manera contemporánea, *sense-data* (Mates, 1996: 12-14). Si bien los fenómenos son datos de los sentidos, aunque *interpretados*, por supuesto, el hecho de considerar dicha interpretación como dogma es el blanco del escéptico.

<sup>61</sup> Es preciso mencionar que esta traducción es la misma que acepta Bury (1939, *Sextus Empiricus Outlines of Pyrrhonism*), según Mates, en torno a *to phainomenon*; traducción que acepta la transliteración *It appears to me now* (Mates, 1996: 33) o bien *me parece ahora*. Es por ello que, de acuerdo con Popkin (Popkin, 1983: 17) y con Mates (1996: pp. 16-17), el escéptico pirrónico puede asentir sus impresiones y plantear dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que se presentan como justificación de cierta proposición.

<sup>62</sup> En este mismo pasaje, Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego (*Esbozos Pirrónicos*, 2002) traducen «cosas no-manifiestas». Sin embargo, a fin de tener homogeneidad en los términos, opto por la transliteración «no-evidentes» de la traducción de Mates.

existe por sí o que cualquiera debiera aceptar como real o verdadero, justamente, al contrario del dogmático, quien establece como realmente existente aquello que da como dogma. Por otro lado, el escéptico pirrónico metodológicamente se vale de *tropos*, *i.e.*, argumentos o tipos de argumentación (EP, XIV: 36), porque cree que, al oponer de todas las maneras posibles los fenómenos (lo que aparece) y los noúmenos (las consideraciones teóricas), se llega, por el equilibrio de razones opuestas, primero, a la suspensión del juicio (*epochē*)<sup>63</sup> y, mucho después, y si esto ocurre, a la ataraxia. Por suspensión del juicio, dice Sexto, se entiende el «equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada; la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu» (EP, IV: 10). Así, en *Πυρρῶν εἰσι ἠψοτυπῶσεις*, se ha definido al escepticismo de una particular manera. Sexto escribe: «El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y 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 luego hacia la ataraxia» (EP, IV: 8).

Hago aquí una consideración particular para resaltar implicaciones atinentes; en primera instancia parece que el objetivo fundamental del escéptico pirrónico es la serenidad de espíritu o por lo menos a esto se reduce la tarea escéptica, según Sexto. Y es posible concebir esta serenidad, sólo, en cuanto se habla aquí de las representaciones mentales vía los juicios, dice Sexto, de «las cosas que dependen de la opinión de uno», aunque no niega lo manifiesto que no depende del todo de uno mismo. De hecho, el escéptico pirrónico asiente lo que acaece a sus sentidos y toma, dentro de su objetivo, «el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad», añadiendo, además, «la suspensión del juicio en las investigaciones» (EP, XII: 28-29). El escéptico pirrónico indaga, por consiguiente, si el objeto es tal como se aparece o manifiesta y con ello acepta, justamente, que dicho objeto aparece o se manifiesta: no pone en duda el fenómeno, sino *lo que se dice del fenómeno* (EP, X: 19). El escéptico pirrónico, entonces, procede a problematizar sobre y acerca de lo que los dogmáticos afirman de los fenómenos como indudable pero sin invalidar por ello los fenómenos (EP, X: 20).

Ahora bien, a fin de enfatizar la manera en que se desarrolla este escepticismo procesal-metodológico cabe señalar que para conseguir la serenidad de espíritu, el escéptico pirrónico recomienda, como primer paso, enjuiciar las representaciones mentales, contraponiéndolas unas con las otras; y lo hace tratando de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas para así apreciar la oposición de pretendidos conocimientos, o sea contraponiendo a cada proposición otra proposición

---

<sup>63</sup> EP, XIII: 31. Entiendo *epochē* por *suspensión del juicio*, aunque haya otras interpretaciones, como la de Sedley, quien traduce este vocablo como «suspensión de asentimiento» (*suspension of assent*, en: Burnyeat, 1983: 10).



de igual validez aparente<sup>64</sup>. Al dirigir su argumentación a esta oposición de pretendidos conocimientos, es decir, al generar polémica, escribe Sexto, el escéptico entonces, como segundo movimiento, procura argumentar con los *tropos* de manera tal que no se pueda resolver esta cuestión a fin de lograr, así, la suspensión del juicio. Lo que el escéptico espera al suspender el juicio es llegar, escribe Sexto, «*como por azar a la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno*» (EP, XII: 26<sup>65</sup>). Todo ello lo hace el escéptico teniendo en mientes no dogmatizar (EP, VI: 12). Y por último, Sexto afirma que la serenidad de espíritu no se obtiene por una investigación mal conducida sobre la verdad o falsedad de las cosas. Por el contrario, una investigación genera la perturbación de espíritu si es una investigación unilateral como la que llevan a cabo los dogmáticos, quienes se cierran a la contraposición de argumentos que se presenten con igual validez (aparente) que las suyos propios. Puesto que pretende no dogmatizar, o sea no asentir a cosas no-manifestas o no-evidentes (EP, VII: 13-16), el escéptico pirrónico entonces comienza por disolver cualquier problema y, sólo a partir de ello, dejar de lado la investigación en torno a la verdad de las cosas. Con este doble objetivo de llegar a la suspensión del juicio y a la ataraxia se establecen, por consiguiente, los cinco *tropos* de Agripa. El más claro ejemplo de cómo se desarrolla este escepticismo pirrónico procesal-metodológico.

Me detengo aquí para enfatizar que estos argumentos o tipos de argumentación son cinco (EP, XIV: 36); aunque, como advierte Sexto, «es posible tanto que sean incorrectos como que sean más de los que se enumeran» (EP, XIII: 35). Estos *tropos* se establecen, no para desechar los demás *tropos* (los diez *tropos* de «los primeros escépticos», los de Enesidemo, por ejemplo), sino para que, mediante ellos y en unión con ellos, se ponga en evidencia, y con mayor detalle, el atrevimiento de los dogmáticos (EP, XV: 177). Los cinco *tropos* son los siguientes:

- Primero, el *tropo* de «a partir del desacuerdo»;
- segundo, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*»;
- tercero, el de «a partir del *con relación a algo*»;
- cuarto, el de «por hipótesis»; y
- quinto, el de «círculo vicioso» (EP, XV: 164).

---

<sup>64</sup> Es pertinente adelantar que la actividad argumental del pirrónico, desde la perspectiva aquí abordada, es de carácter refutatorio o aporético contra las aseveraciones dogmáticas. Pensada así, la argumentación del pirrónico es fundamentalmente conflictiva y polémica, si bien en presencia del dogmático o contextual a el diálogo con él, de carácter dialéctico (Hankinson, 2010; Woodruff, 1998, 2010; Striker, 1983).

<sup>65</sup> Las cursivas las he introducido para observar que el escéptico no acepta que su propia argumentación sea un dogma (EP, VI: 12); pues abiertamente afirma la autorreferencia de su teoría, así como la nula afirmación de la efectividad necesaria de su método. Este énfasis que adscribe en torno a la *ataraxia* corresponde a la ausencia de prescripción epistémica con pretensiones de verdad, puesto que, de acuerdo con Sexto, podría ser que nunca llegara tal serenidad del espíritu. Cfr. *infra*, tercer *tropo*, p. 69.

### I.2.b.2) Primer, segundo y quinto Tropos<sup>66</sup>

El primer *tropo*, llamado «a partir del desacuerdo», intenta mostrar que la divergencia de opiniones, en torno a la cuestión propuesta o bien como conclusiva, es un obstáculo insuperable. A fin de suspender el juicio, se pretende no dejar alguna posibilidad de elección o de rechazo ante el problema (*EP*, XV: 165), es decir, procurar que el dogmático reconozca la existencia de teorías, o interpretaciones alternativas a la suya, como única opción posible y que, fundamentalmente, admita que su propio aserto es problemático. Este es el primer movimiento del escéptico con miras a que el dogmático se vea obligado a dar prueba de sus opiniones particulares, que el escéptico mismo está dispuesto a discutir y ponderar con el resto de los *tropos*. No obstante, en caso de superar la controversia en la que este *tropo* pone al dogmático; es decir, si se acepta que este desacuerdo tiene solución por medio de una prueba, entonces, cabe preguntar de qué manera es ésta posible y exigir las razones concretas para ello. Una vez hecho este movimiento es posible llevar el asunto en cuestión hacia los restantes cuatro *tropos*.

Si con el primer *tropo* no se ha logrado la suspensión del juicio, queda un siguiente movimiento. Tal está pensado para destinar los restantes *tropoi* a todo lo que se investiga y, por consiguiente, suspender el juicio, a fin de señalar cómo se supera el conflicto de saber distinguir lo verdadero de lo falso, *i.e.* hallar o dar garantía de la cuestión propuesta. El dogmático, luego, ha de considerar que lo verdadero o la garantía de la cuestión propuesta, como llama Sexto a la solución de esta polémica, es algo que está relacionado: o con ( $\psi$ ) el conocimiento sensible o con ( $\varphi$ ) el conocimiento intelectual (*EP*, XV: 170). Este segundo paso del escéptico pirrónico indaga bajo qué condiciones se puede distinguir la solución del asunto propuesto, *i.e.*, distinguir lo verdadero de lo falso y señalar en qué se apoya esta distinción. Para resolver la polémica, remitida a la aplicación de los *tropos* de Agripa, Sexto enumera tres posibilidades. Cabe resaltar que *lo verdadero* es con lo que se intenta superar la polémica en cuestión. Las tres posibilidades son:

- (a) Lo verdadero es sólo lo relacionado con ( $\psi$ ) el conocimiento sensible.
- (b) Lo verdadero es sólo lo relacionado con ( $\varphi$ ) el conocimiento intelectual.
- (c) Lo verdadero son algunas cosas relacionadas con ( $\psi$ ) el conocimiento sensible; otras, con ( $\varphi$ ) el conocimiento intelectual (*EP*, XV: 170<sup>67</sup>)

---

<sup>66</sup> A fin de de procurar la mayor claridad expositiva de la argumentación escéptica en cuestión, o sea, la de los *tropos* de Agripa, he referido su enumeración y orden no como lo hace Sexto, sino que, en virtud de su aplicación y relevancia, expongo el primer, segundo y quinto *tropos*; posteriormente, el cuarto; luego, el tercero.

<sup>67</sup> He de decir que esta clasificación la retomo de la traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, de la edición de Gredos, donde se dice: «unos afirman que sólo lo relacionado con el conocimiento sensible es verdadero, otros que sólo lo relacionado con el intelectual y otros que algunas cosas relacionadas con el sensible y algunas

A estas tres opciones como menciona Sexto (*EP*, XV: 170), también se les puede llevar al primer *tropo* «a partir del desacuerdo». El argumento sostiene que si por más opciones que se presenten para superar la polémica que, en tal caso, serían aquellas tres las opciones señaladas, no es posible todavía llegar a un acuerdo, por consiguiente, el escéptico pirrónico suspendería el juicio. No obstante, aun cuando esto suceda, restaría saber cómo no es posible llegar a la unanimidad del acuerdo. Explicar esto no parece sencillo ni trivial. La suposición a este respecto es que, cuando no haya acuerdo alguno el escéptico llega, entonces, a la serenidad de espíritu. Sin embargo, de ser posible superar esta nueva polémica se sigue la necesidad de argumentar cómo esto es, precisamente, posible. De lograrse, ha de ser posible explicitar la razón bajo la cual se sostiene la aseveración de lo verdadero, según los tres casos citados. Al aceptar el dogmático esta estrategia, el escéptico pirrónico podrá aplicar, posteriormente, los restantes *tropoi*. Veamos tal movimiento.

En el primer caso se asevera que: (a) Lo Verdadero es lo relacionado con ( $\psi$ )<sup>68</sup>

Ahora, al intentar sostener o justificar ( $\psi$ ), con el que se pretende superar la polémica, se sigue que, o bien:

(a.1) lo relacionado con ( $\psi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi.1$ )

O bien:

(a.2) Lo relacionado con ( $\psi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi$ )

En el caso (a.1) se dice que

(a.1): Si ( $\psi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi.1$ ), luego, ( $\psi.1$ ) debe de estar relacionado con algo para ser verdadero.

Cabe señalar a este respecto que, si está en duda ( $\psi$ ), también lo está ( $\psi.1$ ) porque ( $\psi.1$ ) pretende justificar ( $\psi$ ). En todo caso, el escéptico pregunta por la justificación de ( $\psi.1$ ).

Me permito, así, regresar al caso (a.1):

Si ( $\psi.1$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi.1.1$ ), luego, ( $\psi.1.1$ ) es verdadero por estar relacionado con algo. Si esto último es ( $\psi.1.1.1$ ), por consiguiente, ( $\psi.1.1.1$ ) es verdadero por estar relacionado por otra premisa. Y ( $\psi.1.1.1$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi.1.1.1.1 \dots n$ ).

---

relacionadas con el intelectual». En la no menos documentada versión de Sartorio (1996, *Hipotiposis Pirrónicas*), aunque cotejada con la traducción española de Lucio Gil Fagoaga y la inglesa de Bury, de entre otras (1996: 78), se lee: «unos dicen que sólo lo sensible es verdadero; otros, que sólo lo inteligible; otros, que ciertas cosas sensibles y ciertas inteligibles». Las posturas de epicuros, platónicos y peripatéticos-aestóicos (Sartorio, 1996: 128). En la referida sección si bien de la traducción de Mates, en el mismo párrafo pero siguiendo la traducción de Bury de 1939 (*cfr. Infra*, Bibliografía Principal, p. 263; Mates, 1996: 252), se dice algo ligeramente distinto: «For some people say that only the sense objects are true, others that only the thought objects, and still others that some of each». Pese a ello, he optado por la versión editada por Gredos. Para la simbología que he introducido en la presente disertación, *cfr. infra*, p. 66. n67).

<sup>68</sup> A partir de aquí, se sobrentiende que ' $\psi$ ' es un conocimiento sensible; ' $\psi.1$ ' simboliza otro conocimiento sensible pero no precisamente ' $\psi$ ', y así sucesivamente con ' $\psi.2$ ', ' $\psi.3$ ', ' $\psi \dots n$ ', etcétera. Lo mismo sucede con ' $\varphi$ ' que simboliza un conocimiento intelectual.

Por lo tanto, bajo esta pretendida justificación de lo supuestamente verdadero, con lo cual se trata de poner fin a la polémica, en el caso ( $a$ ), relacionado con ( $\psi$ ), *i.e.*, el conocimiento sensible — que a su vez requirió su justificación por un ( $\psi... n$ ), es decir, por una cantidad indefinida de adjuntos conocimiento sensibles—, se cae, luego, a una recurrencia *ad infinitum*.

De acuerdo con Sexto, este es el resultado de la aplicación del segundo *tropo*, precisamente, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*» (*EP*, XV: 171). Tal *tropo* sirve para mostrar que la garantía que conlleva el asentimiento en torno a la cuestión propuesta, necesita de una nueva garantía; y ésta, a la vez, necesita de otra, y así sucesivamente.<sup>69</sup> Este *tropo*, dice Sexto, pretende disolver el principio de la argumentación para no saber a partir de dónde comenzar la argumentación y, posteriormente, poder suspender el juicio (*EP*, XV: 166). Es decir, busca disolver las premisas de la argumentación tras haber exigido responder el cuestionamiento al pretendido derecho de introducir premisas, supuestamente válidas u objetivas, y entonces rehusar su valor cognitivo propio.

Regresemos a la inicial argumentación, en orden de atender a la segunda posibilidad del caso ( $a$ ), según la cual:

( $a.2$ ) Lo relacionado con ( $\psi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi$ )

Pero, aún, en este caso,

( $a.2$ ): Si ( $\psi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi$ ), luego, ( $\varphi$ ) debe de estar relacionado con algo para ser verdadero.

Esta consecuencia podría así justificar la verdad de ( $\psi$ ), a fin de superar la polémica encaminada por el escéptico. Cabe señalar que, si está en duda ( $\psi$ ), también lo está ( $\varphi$ ) porque ( $\varphi$ ) pretende justificar ( $\psi$ ). De cualquier manera, la pregunta es la justificación de ( $\varphi$ ).

Así, se tiene que o bien:

( $a.2.1$ ) Lo relacionado con ( $\varphi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi.1$ )

O bien:

( $a.2.2$ ) Lo relacionado con ( $\varphi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi$ ).

En el caso ( $a.2.1$ ) se dice que,

( $a.2.1$ ): Si ( $\varphi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi.1$ ), luego, ( $\varphi.1$ ) es verdadero por estar relacionado con algo. Si esto último es ( $\varphi.1.1$ ), entonces, ( $\varphi.1.1$ ) es verdadero por estar relacionado con algo. Y ( $\varphi.1.1$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi.1.1.1 ... n$ ). Por lo tanto,

---

<sup>69</sup> Demarcada esta exposición, en torno a los *tropos* de Agripa, aun cabe preguntar si es *a priori* que sabemos que cada nueva garantía necesitará de otra más. Esta clase de argumento ante dicha duda, no obstante, rebasa por mucho la presente disertación. Un planteamiento que aquí no desarrollo, es preciso decirlo, es el «regreso al infinito deductivo justificatorio» en torno a la supuesta justificación de la regla deductiva del *modus ponens*, ilustrado por L.Carroll en *Lo que la tortuga le dijo a Aquiles* (al respecto, véase Cíntora, 2005: 29-35).

bajo esta pretendida justificación, se cae, una vez más, en una recurrencia *ad infinitum*. Pues para obtener la garantía de la verdad de ( $\psi$ ), que a la vez garantizaba la superación de la polémica inicial del primer *tropo*, se solicitó el apoyo de ( $\varphi$ ); y, para la garantía de ( $\varphi$ ) se solicita la garantía de ( $\varphi...n$ ), y así sucesivamente hasta el infinito. Una vez más éste es el resultado del segundo *tropo*, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*» (EP, XV: 171).

Regresemos a la segunda posibilidad (a.2.2). De acuerdo con ello tenemos que,

(a.2.2): Si ( $\varphi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi$ ), luego, ( $\psi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi$ ).

Y puesto que se investiga (a.2), por consiguiente, se llega al quinto *tropo*; a saber: el de «círculo vicioso». Puesto que, de acuerdo con Sexto: «lo relacionado con el conocimiento intelectual [el supuesto conocimiento sensible, ( $\psi$ ), al que se trataba de justificar], se toma como garantía de lo sensible [o sea, del mismo ( $\psi$ )] y lo sensible [*i.e.*, ( $\psi$ )] como garantía de lo intelectual [o sea de ( $\varphi$ ), que trataba de justificar a ( $\psi$ )]» (EP, XV: 172).

El *tropo* del «círculo vicioso», siguiendo el planteamiento de Sexto, se aplica o utiliza metodológicamente cuando el dogmático quiere argumentar una demostración. Fundamentalmente, busca que, lo que debe ser demostrado, tenga necesidad de una garantía derivada del tema que se está investigando o estudiando a fin de impedir que se tome a la demostración misma, o al tema de la investigación, como base de la otra (EP, XV: 169).

Con la aplicación de estos tres *tropoi*, según Sexto, se puede, conducir las dos restantes opciones a cualquiera de las aplicaciones antes expuestas. De tal forma que la opción (b) según la cual afirma que lo verdadero es sólo lo relacionado con ( $\varphi$ ) se reduce a dos opciones siguientes: o bien

(a.2.1) lo relacionado con ( $\varphi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\varphi.1$ ) y, luego se torna presa del *tropo* de «caer en una recurrencia *ad infinitum*»; o bien

(a.2.2) lo relacionado con ( $\varphi$ ) es verdadero por estar relacionado con ( $\psi$ ) y se cae así al *tropo* del «círculo vicioso».

Mientras que (c), que afirma que lo verdadero son algunas cosas relacionadas con ( $\psi$ ); otras, con ( $\varphi$ ), se reduce a:

(a) según la cual lo verdadero es sólo lo relacionado con ( $\psi$ ), y

(b) que afirma que lo verdadero es sólo lo relacionado con ( $\varphi$ ), respectivamente (EP, XV: 176-177).

### 1.2.b.3) Cuarto *tropo*

En vía de clarificar la manera en que se despliega la labor del pirrónico procesal-metodológico, hay que decir que el *tropo* llamado «por hipótesis» se aplica después de presentar el segundo *tropo*, justo cuando, a juicio de los dogmáticos, se intenta bloquear la regresión al infinito. Es claro que el objetivo de tal estrategia es mostrar que tal salida dogmática es injustificada, por convenio y sin demostración (*EP*, XV: 168). El movimiento dogmático es inviable, según Sexto (*EP*, XV: 173), por dos razones. Veamos.

La primera es la inviable de no aceptar razonamiento alguno que no sea una mera hipótesis; un apoyo no conforme a razones, sino apelando a cierta autoridad exterior al argumento y por convenio. Hay que destacar que el escéptico puede rechazar tal convenio, pues, quien adopte una hipótesis opuesta no es menos digno de crédito que aquella que se introduce a fin de detener el regreso al infinito. Tal argumentación, en el fondo, lo que muestra es sólo el hecho de valerse del criterio del experto en la materia, o quien se considere digno de crédito, pero no del criterio propio. Esto es inviable, según Sexto, porque censura y restringe la investigación. Tal apoyo que, ciertamente, no se sostiene en razones, sólo busca la aceptabilidad de la hipótesis y lo hace exclusivamente por la credibilidad de alguien más digno de crédito que el que la objeta (*EP*, XV: 173).

Otra razón que brinda Sexto de la inviabilidad de tal movimiento señala que, al introducir cierta premisa sin demostración, cualquier conclusión resulta ser infundada y llena de desconfianza. Esto, de igual manera, tanto si se toma algo verdadero como si se toma algo falso por hipótesis. La premisa mencionada, en el caso de ser verdadero, se vuelve sospechosa, en efecto, por ser introducido por hipótesis. Si tal hipótesis, de acuerdo con Sexto, fuera falsa, toda la posterior argumentación sería controvertible y polémica; cual gangrena congénita, «estará podrida la base de sus argumentaciones» (*EP*, XV: 173). Con lo cual se podría aplicar los *tropoi* ya expuestos. Sexto escribe: «si el hecho de poner una hipótesis consigue algo con garantía, tómesese como hipótesis eso mismo que se busca hacer creíble y no esa otra en virtud de la cual se justifica el asunto del que trata el razonamiento; pues si absurdo es suponer lo que se intenta justificar, igualmente absurdo es suponer el punto de partida» (*EP*, XV: 174).

#### 1.2.b.4) Tercer *tropo*

Finalmente, y a fin de clarificar cómo se despliega la labor del escéptico pirrónico como procesal-metodológico, hay que señalar que el *tropo* «a partir del *con relación a algo*» sirve para mantener en suspenso cómo sea el objeto por naturaleza, haciendo notar que este objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y, asimismo, según lo que acompaña su observación (*EP*, XV:

167). Como dice Sexto: «relativas a lo que la acompaña [dicha observación], como lo derecho es relativo a lo izquierdo» (EP, XIV: 135).

Cabe mencionar que este *tropo* es el octavo de los diez *tropos* de Enesidemo y se condensa, también, en el *tropo* llamado «a partir del que juzga y de lo que se juzga» (EP, XIV: 136-137). El de «a partir de *con relación a algo*», en efecto, es el *tropo* más general del que derivan los demás de Enesidemo (EP, XIV: 139) y, como en los de Agripa, sirve para suspender el juicio sobre qué son las cosas absoluta y objetivamente (EP, XIV: 138). En última instancia, este es el *tropo* que condensa la principal objeción contra las aseveraciones de los dogmáticos, puesto que busca afirmar que no existe idea alguna con valor absoluto.

Particularmente, en los *tropos* de Agripa, el tercer *tropo* a partir del «*con relación a algo*» (*prós ti*, i.e. relativismo, relativo<sup>70</sup>), implícitamente expresa que «todas las cosas aparecen como *con relación a algo* [es decir, relativas]» (EP, XIV: 135). Según Sexto, que todo lo relacionado con el conocimiento sensible y con el conocimiento intelectual, en ambos casos, es *con relación a algo*, i.e., es relativo: todo objeto sensorial es según y relativo a<sup>71</sup> los que reciben la sensación (EP, XV: 175). Es más, todo objeto inteligible se razona según y con respecto a<sup>72</sup> quien lo piensa —incluido el escéptico pirrónico. Esta es otra forma de entender la autorreferencia escéptica. Como añade Sexto, dando lugar al primer *tropo*<sup>73</sup> «a partir del desacuerdo», que busca la *diaphonia*, puesto que si las cosas fueran objetivamente tal cual se razonan, no estarían en discusión (EP, XV: 177). Sexto explica al respecto que: «quien dice que no todo es *con relación a algo* [es decir, quien niega que todo es relativo], confirma lo de que todo es *con relación a algo* [esto es, que todo es relativo], pues hace ver que eso mismo de que ‘todo es *con relación a algo*’ [i.e., que la proposición ‘todo es relativo’] es según nosotros pero no en general [o es relativa a nosotros, aunque no es absoluta], por lo cual él nos contradice [y porque él nos contradice lo confirma]» (EP, XIV: 138). El resultado de este *tropo* es tal que el escéptico, al presentar sus expresiones a fin de suspender el juicio, implícitamente se autolimita; Sexto escribe: «no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas [sus opiniones]» (EP, VII: 15).

A manera de resumen, hemos visto que cualquier tema o conclusión relacionados con el conocimiento sensible o inteligible que se nos presente, de acuerdo con Sexto, metodológicamente se puede conducir hacia los cinco *tropos* de Agripa, en virtud de argumentar inicialmente su

---

<sup>70</sup> En el mismo párrafo, cabe enfatizar, Mates traduce: «eighth, on relativity».

<sup>71</sup> Al respecto, en EP, XV: 175, Mates traduce: «That all sense objects are relative is evident, for they are relative to whoever does the sensing».

<sup>72</sup> En EP, XV: 177, hay que señalar, Mates traduce: «the thought objects, too, are relative; for they are so named with respect to the people who think them».

<sup>73</sup> Cfr. *supra*, p. 64.

controversia (EP, XV: 175). Si la polémica no tiene posibilidad de llegar a algún acuerdo, usando el primer *tropo*, se le concederá al escéptico pirrónico la suspensión del juicio. Pero si ese desacuerdo tiene resolución, entonces, siguiendo a Sexto, es debido a una justificación o por algo relacionado con el conocimiento intelectual o bien con el conocimiento sensible. Ahora, si es por algo relacionado con el conocimiento intelectual, «se cae en una recurrencia *ad infinitum*» (EP, XV: 176), el segundo *tropo*. Si es en virtud de algo relacionado con el conocimiento sensible y, puesto que lo sensible también está sujeto a discusión, entonces no puede ser valorado sólo por sí mismo debido a que caería en una recurrencia *ad infinitum*. De tal manera se cae, por lo tanto, al quinto *tropo* del «círculo vicioso», el cual precisa de lo intelectual igual que lo intelectual de lo sensible (EP, XV: 177).

No obstante, a fin de no caer en círculo y bloquear la recurrencia al infinito, el dogmático puede tomar algo «por hipótesis» (EP, XV: 177). El cuarto *tropo* que tiene por objetivo señalar que la discusión es *a-razonable*, por mero convenio y sin demostración alguna. Una conclusión siempre infundada y llena de desconfianza, que no una respuesta contundente a la pregunta escéptica. Aun si la efectividad de los *tropos* no fuera suficiente, es posible encauzar la cuestión propuesta al tercer *tropo*, relativizando toda aseveración, autolimitando la argumentación escéptica incluso y llevando la discusión con el dogmático hacia la suspensión del juicio. En torno a la serenidad de espíritu, por cierto, no queda certeza de lo que sea eso; menos aún, si es que se llegare a lograr conocer ese estado de serenidad, aunque Sexto comente que «al escéptico le ocurrió lo que el pintor Apeles [...] al suspender el juicio: le acompañó como por *azar* la serenidad del espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo» (EP, XII: 28-29). En todo caso, los cinco *tropos* de Agripa se presentan como la manera en que el escéptico pirrónico argumenta y que ofrece como un reporte de lo que ha ocurrido, según una perspectiva procesal-metodológica.

### 1.2.c) *El problema del criterio* (EP, II: 14 y ss)

A fin de ilustrar lo que hasta el momento ha sido la clarificación taxonómica del pirrónico, a continuación discuto y expongo, a manera de argumentación pirrónica ejemplar, uno de los temas atinentes a la forma en que el escéptico pirrónico procesal-metodológico despliega su labor inquisidora es el concerniente al *criterio*<sup>74</sup> (*κρίτηριον*, *standard*<sup>75</sup>). Esto es, aquello por lo que se juzga la realidad o no realidad de algo, o la guía para vivir (L, II: 14). Dispuesto de esta manera, el *criterio de verdad* se entiende en tres sentidos (EP, II: 14-16). Por un lado, Sexto lo entiende

---

<sup>74</sup> Una noción heredada del lenguaje jurídico, registrada al menos desde el Siglo II d.C. a partir de Ptolomeo, como metáfora de la ley de la corte o del tribunal (véase Striker, 1996: 24).

<sup>75</sup> En esta sección, la versión inglesa que utilizo, me permito enfatizar, a fin de seguir a pie juntillas lo que escribe Sexto es la de Julia Annas & Jonathan Barnes (2000: 70 y ss). Para mayor referencia de los textos consultados y cotejados, *cf. infra*, **Bibliografía Principal**, pp. 263-264.



(1) en sentido general, esto es, como un instrumento para valorar una aprehensión, por ejemplo, la vista; asimismo, este criterio se entiende

(2) en sentido particular, es decir, como instrumento técnico mediante el cual se valora una aprehensión, por ejemplo, el compás; y, finalmente,

(3) en sentido muy particular, a saber, como instrumento para valorar una aprehensión de algo no manifiesto; esto es, todo aquello que sirve para discernir la verdad, mas no a las cosas de la vida, es decir, la lógica: el *criterio lógico*. Asimismo, el criterio lógico se entiende de tres maneras (EP, II: 14-16). Por un lado,

(A) *por quién* juzga la verdad, por el ser humano. Por otro lado,

(B) *con qué* se juzga la verdad, en este caso, o con los sentidos o con la inteligencia o intelecto. Y, finalmente,

(C) *de acuerdo con qué* se juzga la verdad, esto es, la confrontación de la representación mental con lo enjuiciado. Veamos este análisis que brinda elementos para apoyar la lectura de un escepticismo pirrónico como procesal-metodológico que es indistinto a una toma de posición previa acerca de los temas, filosóficos o no, contra los que dirige sus tropos.

#### I.2.c.1) *Sobre con qué se juzga la verdad*

La premisa que Sexto expone al respecto (EP, II: 48), versa de la siguiente manera: de acuerdo con los dogmáticos, el ser humano es por quién se juzgan las cosas por medio de los sentidos e inteligencia. Luego, Sexto presenta el planteamiento escéptico (EP, II: 48), según el cual: si se muestra que no se puede juzgar con los sentidos, ni con la inteligencia ni con ambas a la vez, toda opinión particular quedaría contradicha.

##### I.2.c.1.1) *Sobre el criterio de los sentidos*

Al respecto, existen opiniones encontradas sobre el contenido ontológico de las impresiones puesto que se afirma, por un lado, o que las impresiones son vacías y nada de lo que se aprehenden es real o, por otro lado, que todo lo que se aprenden es real o, finalmente, que una parte es real y otra parte no (EP, II: 48). Esta sobresaliente posibilidad conlleva a aseverar que, si se pretende dirimir la disputa tan solo apelando a los sentidos, no se podría lograr en tanto que se apelaría a lo que se investiga inicialmente. Es, luego, indecible si la sensibilidad tiene impresiones vacías o no tan sólo apelando a los sentidos. No debemos atender, por lo tanto, sólo a la sensibilidad en el enjuiciamiento de las cosas (EP, II: 50).

Atendiendo a las iniciales posibilidades, si se considera que los sentidos perciben algo (*EP*, II: 51), no obstante, los sentidos no parecen ser confiables para enjuiciar los objetos exteriores: los sentidos son afectados contradictoriamente, incluso por los objetos exteriores, por ejemplo, lo amargo o dulce de la miel, así como el tono de los colores cambian en una misma persona. No es posible decidir como explica Sexto, si las percepciones son verdaderas o falsas si no hay un criterio previamente aceptado para decidirlo (*EP*, II: 53). Si no hay criterio de verdad, no es posible tener una demostración verdadera; y sin demostración verdadera no se puede dirimir acerca de la verdad o falsedad de las percepciones (*EP*, II: 53). Luego, no es posible dar crédito a quienes piensan que están en condiciones normales o no de percepción (*EP*, II: 54). Afirmar que hay condiciones normales, de acuerdo con Sexto, requiere una demostración verdadera y contrastada; y, como no la hay, por no contar previamente con un criterio de verdad, por lo anterior, no es posible aseverar que hay condiciones normales de percepción, apelando a los sentidos (*EP*, II: 54).

Pero el análisis pirrónico no cesa aquí. Puesto que, de consider que hay condiciones normales de percepción, las cuales implican percepciones fidedignas (*EP*, II: 55-56), no es posible incluso juzgar la realidad de los objetos exteriores meramente por medio de los sentidos; pues, aun así, los sentidos son afectados contradictoriamente por los objetos exteriores. Aunque haya condiciones normales de percepción, puesto de otra manera, los sentidos se contradicen y, si no hay criterio para enjuiciarlos, queda en duda si lo que se percibe es real tan sólo apelando a los sentidos; y, así, como escribe Sexto: «probablemente no sea verdad que la sensibilidad sola pueda juzgar los objetos exteriores» (*EP*, II: 56).

#### 1.2.c.1.2) *Sobre el criterio de la inteligencia*

Por otro lado, Sexto expresa que hay opiniones encontradas sobre si existe o no la inteligencia; por ejemplo, Gorgias<sup>76</sup> implica que no existe tal, al aseverar que, de hecho, no hay algo que exista; y hay, por otro lado, quien afirma que la inteligencia existe (*EP*, II: 57). Si se pretende dirimir la disputa apelando a la inteligencia misma, ésta no se resolvería en tanto se apelaría a lo que se investiga. Es, luego, indecible si la inteligencia existe o no, o si es aprehensible o no, tan solo apelando a la inteligencia (*EP*, II: 57). Concediendo que se pueda aprehender la inteligencia y por hipótesis, suponer que ella existe (*EP*, II: 58), no obstante, Sexto menciona que incluso así se discrepa sobre su esencia, cómo es producida y dónde se localiza; si no es posible resolver esto, como puede coligarse, queda en duda que la inteligencia aprenda las cosas como son en realidad.

---

<sup>76</sup> No está de más señalar que, salvando las distancias razonables, el escepticismo antiguo ha sido estudiado desde la influencia presocrática en torno a sus argumentos relativistas y sofistas. No es aquí, entonces, el espacio para discutir tales posturas; sin embargo, para un análisis mayor, véase Pajón (2013), Lee (2010).

Por otro lado, de suponerse que la inteligencia es capaz de juzgar las cosas (*EP*, II: 59), no obstante, se discrepa sobre cómo juzgamos las cosas de acuerdo con ella puesto que hay muchas diferencias en la inteligencia; una es la de Giogias, quien afirma que nada existe, otra, la de Heráclito quien dice que todo existe, y otra, la de quienes afirman que unas cosas existen y otras no (*EP*, II: 59). Si se pretende resolver la disputa apelando a alguna de las inteligencias, continúa el pirrónico, se apelaría a lo que se investiga; por lo que no es posible enjuiciar la diferencia de las inteligencias ni saber a cuál asentir, de apelar a la inteligencia. Si se pretende resolver la disputa con otra cosa que no sea la inteligencia, apunta Sexto, se negaría lo que inicialmente afirma el dogmático, o sea, que las cosas han de juzgarse con la inteligencia (*EP*, II: 60).

Finalmente, acerca del criterio lógico entendido *por quien*, dice Sexto (*EP*, II: 61), no es posible encontrar una inteligencia más astuta que las demás; si hay una inteligencia tal, no habrá que asentir a ella puesto que no es claro si habrá una inteligencia más astuta que ésta en un futuro. Y, aunque existiera una inteligencia más aguda que ninguna otra, como el pirrónico señala, no habrá que asentir al que con ella juzga; puesto que podría presentarnos una argumentación falsa y convencernos de una aparente verdad sin que nosotros podamos saberlo. Concluye el pirrónico: «Así pues tampoco habrá que juzgar las cosas sólo con la inteligencia» (*EP*, II: 62).

#### 1.2.c.1.3) *Sobre el criterio de la inteligencia y los sentidos a la vez*

En torno al análisis que emprende el pirrónico, una vez que ha delimitado las posibilidades que el dogmático presenta (*EP*, II: 63), la premisa inicial dice que los sentidos no guían a la inteligencia hacia la aprehensión de las cosas; ellos, de hecho, estorban y se oponen a aquélla. De acuerdo con tal premisa, partir de percepciones conlleva que la inteligencia declare cosas diferentes y contrapuestas; la percepción de la miel y la aseveración de su naturaleza, por ejemplo. Por lo que no es compatible esto con un criterio de aprehensión (*EP*, II: 63). Luego, no es posible juzgar las cosas con ambas facultades (*EP*, II: 63). Sin embargo, por mor del argumento, es decir, de acuerdo con la estrategia procesal-metodológica del pirrónico, si se concede que se pueden juzgar las cosas tanto con inteligencia como con los sentidos a la vez (*EP*, II: 64), no obstante, queda en duda si se juzga o con todos los sentidos e inteligencias de todos, o con algunos.

Particularmente, si se asevera que con todos, resultaría imposible y contradictorio encontrar un criterio por la oposición misma entre los sentidos e inteligencias; entraría en disputa esta afirmación, dice Sexto, con la inteligencia de quien asevera que no hay que considerar ni a los sentidos ni a la inteligencia, por ejemplo, contra lo que afirma Gorgias (*EP*, II: 64). Además, si se asevera que con algunos, no queda claro cómo hacerlo; puesto que no hay criterio con el cual

enjuiciar los distintos sentidos e inteligencias a los que ha de darse crédito. Si se pretende dirimir la disputa de juzgar los sentidos e inteligencias apelando a los sentidos e inteligencias mismas, finalmente, se apelaría a lo que se investiga, cayendo en un círculo, sin resolver la disputa (*EP*, II: 65).

Por otro lado, si el pirrónico concede que se pueden juzgar tanto los sentidos como las inteligencias, precisamente, con los sentidos e inteligencias (*EP*, II: 66), no queda claro qué se juzga con qué; puesto que, como expresa el pirrónico: en primera instancia,

- (a) o los sentidos e inteligencias se juzgan sólo con los sentidos; o, como posibilidad alterna,
- (b) los sentidos e inteligencias se juzgan sólo con la inteligencia; o, también,
- (c) los sentidos con los sentidos y las inteligencia con la inteligencia; o, como última posibilidad,
- (d) los sentidos con la inteligencia y las inteligencias con los sentidos.

Me permito aquí explicitar la argumentación pissónica al respecto. De tal manera, si ocurre (a) o (b), entonces ocurren los problemas de (i) y (ii). Si ocurre (c), se asume lo que se está investigando; esto es, tomando como válida una parte de la disputa, la cual surge de las contradicciones de los sentidos y de las inteligencias. Finalmente, si ocurre (d), se incurre en un círculo; *i.e.*, se supone que las inteligencias han sido juzgadas con los sentidos, los cuales se pide a la vez que se juzguen con las inteligencias (*EP*, II: 68). No es posible, luego, preferir una inteligencia sobre otra, ni un sentido sobre otro porque los instrumentos de juicio no pueden juzgarse; ni los de la misma especie por los de la misma especie ni ambas especie por una sola especie ni unos por los de la especie contraria (*EP*, II: 69). Si no se puede juzgar con todos los sentidos ni con todas las inteligencias, de acuerdo con Sexto, si no se puede saber con qué juzgar o con qué no, entonces, no se puede aseverar que se disponga algo con qué juzgar (*EP*, II: 69).

### 1.2.c.2) *De acuerdo con qué se juzga la verdad*

Según el pasaje anterior, la *representación mental* es inaprehensible e ininteligible (*apparence is inconceivable*<sup>77</sup>). A este respecto, Sexto presenta una premisa a evaluar (*EP*, II: 70), según la cual hay quienes afirman que una representación mental es una especie de *marca* de la inteligencia. Si el alma, por añadidura, la inteligencia, es un soplo o algo más pequeño, no es posible concebir en ella una marca, ni relieve ni alteración. De haber alteraciones, continúa le pirrónico, se borrarían unas por otras, y, luego, siguiendo el argumento, el alma no mostraría teoremas de

---

<sup>77</sup> Annas & Barnes, es pertinente decirlo, señalan que esta parte del texto no queda tan clara y citan, como ejemplo, a Mutschmann-Mau quien supone una laguna en la misma sección y sugiere como traducción «*appearances are not only inaprehensible but also inconceivable*» (2000. 85n).

ciencias aplicadas (*EP*, II: 70). Concediendo que se puede entender lo que son las representaciones mentales (*EP*, II: 71), no obstante, éstas serían inaprehensibles puesto que son un estado de la inteligencia y, si ésta no se prende (*EP*, II: 57-62), menos su estado. Es más, como Sexto argumenta, si se concede que las representaciones mentales o apariencias se pueden aprehender (*EP*, II: 72), no obstante, no es posible juzgar las cosas con ellas. Aceptando lo que el dogmático dice, según lo cual la inteligencia por sí misma no incide en las cosas externas ni se las representa, sino por medio de los sentidos, los sentidos no aprehenden los objetos exteriores (si acaso las propias sensaciones); por lo que, la representación mental o apariencia será representación de las sensaciones de los sentidos pero no del objeto exterior. Esto es, una cosa es la miel y otra cosa muy diferente es el hecho de saberme dulce la miel, dice Sexto (*EP*, II: 72). La representación mental, entonces, es distinta al objeto exterior en tanto que la sensación en cuestión difiere del objeto exterior (*EP*, II: 73).

Si la inteligencia de acuerdo con esta representación mental o apariencia, se juzga erróneamente y no de acuerdo con la realidad o con algún objeto existente, continúa Sexto, «es absurdo decir que la realidad exterior se juzga de acuerdo a la representación mental [o en virtud de las apariencias]» (*EP*, II: 73). Puesto que la sensación de los sentidos no es similar a los objetos exteriores, no es posible aseverar que el alma aprehende a través de los sentidos los objetos exteriores (*EP*, II: 74). Y, siguiendo este orden de argumentos, de acuerdo con Sexto, si la inteligencia no se relaciona con lo exterior y si los sentidos no le muestran la naturaleza de las cosas, sino tan sólo sus sensaciones, es dudable la inteligencia sepa si las sensaciones de los sentidos son o no semejantes a las cosas sensibles y exteriores; por ejemplo, tener una imagen de Sócrates sin conocerlo es insuficiente para saber si coincide ésta con él. Por lo tanto, escribe Sexto, «no podrá enjuiciar esas cosas de acuerdo con su representación mental ni siquiera en lo parecido con las sensaciones» (*EP*, II: 74-75).

Finalmente, la estrategia del pirrónico consiste en conceder que la representación mental es susceptible de ser entendida, de ser aprehendida y adecuada para juzgar las cosas de acuerdo con ella (*EP*, II: 76); de tal modo que o se cree en todas las representaciones mentales o en algunas. Si se cree en cualquiera, se acepta su negación, como por ejemplo lo hace Janíades, quien afirma que no hay representación mental digna de crédito; luego, ningún objeto sería juzgado por alguna representación mental (*EP*, II: 76). La siguiente opción describe que, si se cree en algunas, antes se tendrá que decidir por cuáles, aunque de acuerdo con alguna representación mental o por ninguna (*EP*, II: 77). No obstante, si se decide sin alguna representación mental, se implica que la representación mental no sirve como criterio para juzgar; puesto que algunas cosas se juzgan sin representación mental alguna. Es más, como Sexto expone, si se escogen algunas representaciones

mentales de acuerdo con una representación mental, se cae en un regreso *ad infinitum*; debido a que, para respaldar esta representación mental, excluyendo la posibilidad de apelar a la ausencia de alguna representación mental como criterio, se requiere otra nueva representación mental y, para sustentar ésta, se precisa de otra más hasta infinitos pasos. Y, como Sexto señala, «enjuiciar infinitas cosas es imposible [...] es imposible hallar de qué representaciones hay que servirse como criterio y de cuales no [...]; no hay que tomar las representaciones mentales como criterios para el enjuiciamiento de las cosas» (*EP*, II: 78). Todo lo cual no significa aseverar que el criterio de verdad sea inexistente, puesto que aseverar esto último tornaía al pirrónico en un pensador dogmático; tan sólo se han contrapuesto argumentos contra las aseveraciones de los dogmáticos acerca de que hay, en efecto, un criterio de verdad (*EP*, II: 79).

Queda así aclarado hasta qué punto se puede aseverar que el escepticismo pirrónico es procesal-metodológico, cómo no es ni global ni parcial irrestrictamente, y la manera en que se despliega su estrategia argumental en general y cómo actúan cada uno de los tropos, en particular.

### § I.3) ESCEPTICISMO PIRRÓNICO PROCESAL-METODOLÓGICO EN KANT

#### I.3.a) Metodología pirrónica en Kant

Ahora bien, previo a explicar cómo se refleja tal método pirrónico, si bien en una obra precrítica-dogmática, a fin de apuntalar uno de los objetivos de la presente disertación, reitero, la de mostrar la influencia e inspiración pirrónica en Kant, considero necesario señalar de qué manera es posible hallar al pirrónico en la opera kantiana de manera coherente y sistemática, sobre todo lo último<sup>78</sup>. Y así resolver de paso la cuestión acerca de la aparente inconsistencia sobre qué tipo de escepticismo despertó a Kant de su sueño dogmático.

---

<sup>78</sup> No atiendo aquí, cabe decirlo con claridad, si Kant tenía alguna teoría acabada o caracterización exclusiva acerca de Pirrón *como persona*, por razones ajenas a los objetivos principales de la presente disertación. Sin embargo, es posible rastrear las menciones que hace Kant de Pirrón, con las cuales se nutre la caracterización aunque *filosófica* del pirrónico en Kant. Me parece que son estas menciones importantes por cuanto se puee decir que Kant sabía de Pirrón y del escepticismo pirrónico, aunque de manera doxástica o anecdótica. Menciono solo las principales con el afán de nutrir el alcance filosófico de las mismas.

Así, en un texto precrítico, uno de los primeros que redacta el filósofo de Königsberg, intitulado *Ensayo acerca de las enfermedades de la cabeza* (fechado en 1764, en alemán, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*), Kant ejemplifica con Pirrón la serenidad de espíritu a la que accede (debería o podría llegar) el escéptico pirrónico. Kant explica: «Pirrón vio, en un barco a la merced de una tormenta, donde todos estaban angustiados, un porcino tranquilo que bebía del abrevadero y [el escéptico, es decir, Pirrón] dijo: 'De esta manera debe ser la tranquilidad del sabio'. El insensible [el imperturbable] es el sabio de Pirrón» (Pyrrho sah auf einem Schiffe im Sturm, da jedermann ängstlich beschäftigt war, ein Schwein ruhig aus seinem Troge fressen und sagte, indem er auf dasselbe wies: »So soll die Ruhe eines Weisen sein.« Der Unempfindliche ist der Weise des Pyrrho. Ak. Ausg., II: 262).

A mi parecer, esta es una importante mención kantiana de Pirrón puesto que describe, casi al pie de letra, aquella anécdota antigua que cuenta el ejemplar sabio estoico Posidonio, así como lo refiere Diógenes Laercio (D.L., IX: 68; véase Declava Caizi, 1981, frg. 17<sup>a</sup>; Pajón, 2013: 100), según el cual dice acerca del escéptico: «Una vez que los que navegaban con él [es decir, con Pirrón] estaban atemorizados por una tempestad, él [Pirrón] estando tranquilo

En primera instancia es menester destacar que el escéptico pirrónico, caracterizado como procesal-metodológico, en Kant, está representado en el planteamiento filosófico que cuestiona el estatus de la metafísica tradicional. De acuerdo con tal contexto filosófico, esta problemática pirrónica es fundamental, no sólo *instrumental*, a decir de lo que sustenta Laursen (1998: 114), puesto que a Kant le permite descubrir las contradicciones en que cae la razón misma, en términos de la clásica, aunque muy actual disputa del pirrónico contra el dogmático (Hampe, 2019: 59<sup>79</sup>). Es

---

de ánimo y mostrando a un lechoncillo que sobre la nave continuaba comiendo, decía que el sabio [τόν σοπόν] debe mantenerse en igual estado de imperturbabilidad [αταραξία]».

Asimismo, en su *Manual de Lecciones de Lógica* Kant describe a Pirrón como el antecesor de los académicos: «Los académicos siguieron también al gran, primer dubitador, Pirrón» (Die Akademiker folgten also dem ersten großen Zweifler Pyrrho. 1800, *L-Jäsche*, Ak. Ausg., IX: 30-31). Dicho de una manera reverencial: «Pirrón, en sí mismo un hombre plenamente meritorio, edificó una secta [la escéptica] para dirigir [el pensamiento] por otro camino completamente diferente» (Pyrrho, an sich ein verdienstvoller Mann, stiftete eine Sekte, einen andern Weg zu gehen, alles niederzureissen. *L-Herder*, Ak. Ausg., XXIV: 4; véase XXIV: 36, 83, 207). Para Kant, entonces, «Pirrón fue un gran escéptico. [...] y si uno comienza a enumerar desde Pirrón [a los escépticos], encuentra una escuela copiosa de dubitadores [esto es, de escépticos] distintos a los dogmáticos» ([...] war Pyrrho ein großer Skeptiker. [...] und fängt man an vom Pyrrho zu zählen, so bekommt man eine ganze Schule von Zweiflern, die sich von den Dogmatikern unterschieden. *L-Pölitz*, Ak. Ausg., PM: 13-14). Así, «Pirrón [es]: un ataque sofista» (*Pyrrho: Sophistas aggressus est*. Una cita redactada entre 1752 y 1789, *Refl.* N 1635, Ak. Ausg., XVI: 57). O bien, reflejado Pirrón en su clasificación, en sus *Reflexiones editadas póstumamente*: «Académicos, la nueva secta: dubitadores [escépticos] *Arcesilado*, *Xenocrates*, *Sexto Empírico*. *Huetius*. *Vayer*. *Bayle*. *Censores escépticos*. Misología, Pirrón.» (*Academici*, die neue secte: *Arcesilaos*, *Xenocrates* zweifelten, *Sextus Empiricus*. *Huetius*. *Vayer*. *Bayle*. *Censores*. *Sceptici*. Misologie. *Pyrrho*. *Refl.* N 1635, Ak. Ausg., XVI: 58; las cursivas son de Kant).

Todo lo cual apunta que, más allá de la caracterización anecdótica de un personaje histórico, para Kant Pirrón fue un filósofo relevante; escribe sin engazar más que como testimonio de sus *Reflexiones*: «Los escépticos. Pirrón. *non liquet* [eso no está claro]. Desmiente la certeza del *dogmático*, no de la experiencia» («*Sceptici*. Pyrrho. *non liquet*. Leugnete die gewisheit der *dogmatum*, nicht der Erfahrung. 1752-1800, *Refl.* N. 2660, Ak. Ausg., XVI: 457). Al respecto, cerca de 1771, Kant escribe: «Empero Pirrón puede considerarse el único fundador y divulgador de la secta escéptica» (Pyrrho aber kann als der eigentliche Stifter, und Verbreiter der Sceptischen Secte mit recht angesehen werden. *L-Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 207-208). Incluso, dice Kant: «Pirrón fue un hombre de gran perpicacia que tenía por lema: *eso no es claro*» (Pyrrho war ein Mann von großen Einsichten. Er hatte das Sprichwort: *non liquet*. *L-Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 36, 93). No está por demás mencionar que, para Kant, Pirrón fue el primer dubitador o escéptico: «Pyrrho ist der erste Zweifler» (*L-Wiener*, Ak. Ausg., XXIV: 886, 803, 885). Véase *L-Philippi*, Ak. Ausg., XXIV: 330; *L-Dohna-Wundlacken*, Ak. Ausg., XXIV: 700, 745; *Vorlesungen Metaphysik-Herder*, Ak. Ausg., XXVIII: 156).

Todas estas citas permiten pensar que la caracterización que Kant tiene de Pirron coincide mucho con la que se tiene del escéptico en la antigüedad, es decir, la de ser preeminentemente un educador, que además de identificar teoría y práctica, es Pirrón el ideal del sabio escéptico si bien ágrafo, quien con su actuar brinda lecciones pedagógicas a sus seguidores. Una actitud escéptica y una teoría pirrónica encarnada en Pirrón, dicho con otras palabras; como menciona Pajón (2013: 100): «[puesto que ...] el hombre no puede dejar de precaverse de lo que tiende a enjuiciar como malo, y tratar de poner los medios para evitarlo. La imperturbabilidad no reside en una suerte de inconciencia ante el peligro. El valor de la imperturbabilidad consiste en la serenidad del ánimo frente a los avatares que el sabio pueda sufrir en la vida.»

<sup>79</sup> Traigo a cuenta esta referencia, aunque la mención de Hampe sea desplegada con ocasión de su crítica literaria a la nueva obra de J. Habermas, que el filósofo nonagenario intitula *Auch eine Geschichte der Philosophie (Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Suhrkamp)*, a fin de enfatizar la actualidad de tal polémica que, como bien y acertadamente menciona Hampe, está en el pensamiento de Kant ya presente. Hampe dice: «Cuando Kant, en 1791, respondió a la pregunta de la Academia acerca de si la metafísica ha tenido un progreso dividió la filosofía en dos escuelas, la dogmática y la escéptica. Estaban desesperadamente en contienda. Luego entonces dí con Kant, con su filosofía trascendental y puse en orden en todas las cosas» (Als Kant 1791 die Akademie-Frage beantwortete, welche

sólo con tal diagnóstico y solución que Kant, por lo tanto, logra erigir su propuesta crítica-transcendental. Al respecto, veamos a detalle una cita en extenso donde Kant escribe:

La razón humana [*Die menschliche Vernunft*] [...] tiene el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por su naturaleza misma, aunque tampoco las puede responder puesto que sobrepasan toda facultad de la razón humana. Esta perplejidad en la que cae la razón no es debida a su culpa. [La razón] comienza por principios [*Grundsätzen*] cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que es a la vez suficientemente acreditado por ésta. Con tales principios, la razón asciende cada vez más alto (tal como su propia naturaleza lo requiere), hacia condiciones más remotas. Pero, ya que advierte de esta manera que su tarea ha de quedar inconclusa, porque las preguntas nunca terminan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia y que parecen, sin embargo, tan confiables que incluso la razón común humana está de acuerdo con ellos. Es así que la razón incurre en obscuridades y se precipita en contradicciones [*Widersprüche*], de las cuales puede concluir que ha de haber en el fondo errores ocultos pero que ella no puede descubrir, porque los principios de los que ella se sirve no reconocen ninguna *piedra de toque* [*Probirstein*, o contrastación empírica] en la experiencia, puesto que [estos principios] sobrepasan los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas interminables disputas se llama metafísica. (*CRP*, Ak. Ausg.: A VII-VIII)

A decir de este pasaje, cabe destacar que la querrela de la metafísica arriba referida es el espacio argumental donde el dogmático asevera proposiciones que, a su juicio, considera verdaderas a fin de intentar dirimir tal disputa que mantiene con el escéptico y censurar, después, cualquier objeción al respecto. El proceder argumental que se despliega en el campo de la metafísica, en primera instancia, es cercano cuanto más análogo al método usado por el escéptico pirrónico, quien elabora argumentos contrapuestos a las aseveraciones dogmáticas, con la misma fuerza argumental del proponente. Pero no del todo es idéntico. Ciertamente, el escéptico pirrónico tiene un proceder subsecuente a tal movimiento que Kant no comparte; pues, ante tal equipolencia, al encontrarse este escéptico sin la posibilidad de sostener la verdad o la falsedad de la cuestión, ante tal *indecibilidad*, el pirrónico suspende el juicio. Si bien en Kant no hay una recomendación explícita de suspender el juicio para llegar a la ataraxia, hay en la filosofía crítica-transcendental un proceder similar que es menester explicar. Veamos.

A este respecto, viene al caso señalar los pasajes donde Kant tematiza lo arriba mencionado. Dispuesto así, en las *Lecciones sobre Metafísica* (*Metaphysics Vigilantius*, Ak. Ausg., XXIX: 957-958<sup>80</sup>), se repite la afirmación acerca de la oposición constante en la que incurren los dogmáticos y el nulo conocimiento que adscriben los escépticos cuando se encuentran en liza metafísica. Kant argumenta

---

Fortschritte die Metaphysik gemacht habe, teilte er die Philosophie in Schulen ein: die der Dogmatiker un die der Skeptiker. Sie lagen heillos im Streit. Doch dann kam ich, Kant, mit der Transzendentalphilosophie und brachte Ordnung in den Gang der Dinge).

<sup>80</sup> Véase particularmente la traducción *Lectures on Metaphysic*, editada por Cambridge University Press (1997: 429).



que, bajo el dominio de los dogmáticos, «el imperio de la metafísica fue degenerando, a consecuencia de las guerras intestinas, en una completa *anarquía*» (CRP, Ak. Ausg.: A IX). Asimismo, afirma que los embates escépticos en el campo de batalla no pueden anular la confianza y necesidad de los dogmáticos. Debido a que el dogmatismo no enseña nada, dice Kant en su primera *Crítica*, sino que cae en contradicción consigo mismo (CRP, Ak. Ausg.: B 22); y puesto que el escepticismo no promete ni siquiera «el descanso en una ignorancia lícita» (P, Ak. Ausg., IV: 274), luego, las controversias filosóficas son interminables<sup>81</sup>. Y, aunque Kant no recomienda suspender el juicio<sup>82</sup>; sin embargo, hay elementos para pensar que la metodología previa a la misma es de inspiración pirrónica.<sup>83</sup>

En 1765 Kant dice haber despertado de su sueño dogmático. Lo que permite caracterizar al escéptico pirrónico como quien erige un planteamiento restringido a temas metafísicos. En una carta a Garve, fechada en 1798, Kant incluso habla de las contradicciones a las que llega la razón por sí misma; y en la carta a Bernoullini, escrita en 1781, Kant hace referencia a otra correspondencia con Lambert de 1765 donde, por primera vez, escribe acerca de la estructura y temas que se siguen del uso especulativo de la razón.

En particular y gracias a estos documentos podemos reconocer dos relevantes hitos. En primer lugar,

(i) el impulso de una familia de problemas que comparten tanto una estructura argumental, a saber, la contraposición de argumentos con igual fuerza persuasiva, así como temáticas similares, o sea, un conjunto de entidades suprasensibles que discute la metafísica especial (*i.e.*, el mundo como totalidad, el alma, y Dios). Y, en segunda instancia,

---

<sup>81</sup> Cabe señalar que, a decir de la tranquilidad que busca el escéptico pirrónico, no obstante, la filosofía crítica-transcendental promete, *mutatis mutandis*, un descanso o paz metafísica al delimitar el alcance de la razón pura en términos procesales del estadio de la razón, que va de la censura al juicio maduro, pasando *necesariamente* por la metodología escéptica. Tal avance de la razón, de acuerdo con Kant, esquemáticamente ha de ser: dogmático-escéptico-crítico (CRP, Ak. Ausg.: A 760-761/B 788-789). Mas adelante regresaré con tal distinción. *Cfr. supra*, pp. 136 y ss.

<sup>82</sup> De aquí que Tonelli sugiera que Kant no sea un escéptico moderado ni aún menos radical, «[...] Kant no era partidario de un escepticismo moderado (ni siquiera de uno radical)» (Kant darf doch nicht [...] als ein Anhänger des gemässigten (um so weniger des radikalen) Skeptizismus [...] betrachtet werden, 1967: 110).

<sup>83</sup> Es incluso en sus *Lecciones de lógica* donde Kant explica las dos posibilidades de la *suspensio iudicii*; según sea ésta *ob indifferentiam*, la suspensión del juicio de una conclusión considerada problemática, o bien *ob aequilibrium*, la suspensión del juicio ante la imposibilidad de decidir algo al respecto (*L-Dohna-Wundlacken*, XXIV: 736). Debido a que la primera manera de *suspensio iudicii* se realiza por elección, se ha interpretado que Kant hace referencia a la Nueva Académica, a Carneades; puesto que si esta suspensión del juicio es por equilibrio de razones entonces haría alusión a Pirrón o a Arcesilao (González, 2011: 227). Sin embargo, para los fines que persigo en esta presente disertación, baste señalar tal familiaridad que Kant tenía con los problemas y glosario pirrónicos.

(ii) la presentación de versiones tempranas de las antinomias de la razón pura, que se desarrollan y resuelven, tanto en la primera como en la segunda *Críticas*, por medio de las principales premisas —*conditio sine qua non* del idealismo crítico y transcendental.

Visto así, esta es propiamente la *crisis pirrónica* que precede al desarrollo y consolidación de la filosofía crítica-transcendental y puede identificarse tanto, por lo que podríamos llamar, el *carácter* así como por la *inspiración*, propiamente, pirrónicos. Por un lado, el carácter pirrónico de tal crisis se refleja en la *estructura argumental* dirigida contra la metafísica dogmática y en la subsiguiente implicación, es decir, en la suspensión del juicio acerca de este tipo de (supuesto) conocimiento metafísico. Esto es destacable puesto que tales nociones coinciden con las de *isostheneia* y con la de *epochē* pirrónicas; particularmente, la inspiración pirrónica se refleja en la *expresión (in extenso) de la duda* acerca de pensar a la metafísica como ciencia que, a la luz de tal crítica escéptica, resulta ser mera ilusión de conocimiento.

Por si aún fuera pensada como endeble esta influencia, otra muestra de tal inspiración es la noción del *método metafísico* que usa Kant, entendido éste como *zetético*; el mismo que usa el pirrónico mediante el cual busca la equipolencia a fin de llegar a la *epochē*. Cabe resaltar que esta inspiración se encuentra explícitamente empleada en el *Anuncio a las lecciones del semestre de 1765-1766 (Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen indem Winterhalbenjahre von 1765-166)*, utilizada en *Sueños de un visionario* (1763), así como en la *Lógica Blomberg* (1771<sup>84</sup>). Todas estas menciones, como puede apreciarse, se enmarcan en las obras precríticas o redactadas en el periodo precrítico, donde Kant explícitamente llama *método zetético* (así lo escribe en alemán, *zetetisch*, que retoma del vocablo griego *zêtein*<sup>85</sup> y que pasa al español como *investigar* de la palabra alemana *forschen* [*Anuncio*, Ak. Ausg., II: 307<sup>86</sup>]), esto es, el método de la metafísica en general de oponer

---

<sup>84</sup> Particularmente es aquí donde se puede rastrear el proceso de contraposición de argumentos, según el método denominado *zetético*, a fin de ponerlas a prueba; Kant escribe: «El zetético [el escéptico pirrónico] no tiene la máxima de rechazar todo o cualquiera o de todo sin distinción positiva o de afirmar ciegamente, sino que piensa en tales conocimientos y los pone a prueba. Pirrón tenía un conocido lema de su secta [de la de los escépticos pirrónicos]: non liquet [o ‘eso no queda claro’]» (Der Zeteticus ist also nicht derjenige, welcher die Maxime hat, alles, und jedes zu verwerfen, und an allem und jedem ohne Unterschied positive zu entscheiden, oder Blindlings zu behaupten, sondern welcher denen Erkenntnißen nachdencket, und sie prüfet. Pyrrho hatte einen gewissen wahlsspruch seiner Seckte: non liquet. *L-Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 213; véase XXIV: 36).

<sup>85</sup> Al respecto, cabe enfatizar que Adickes, Chignell y McLearn, principalmente piensan que por *zetetisch* Kant entiende el *proceso* para encontrar la verdad, y no es una suposición injustificada, antes que el mero hecho de suspender el juicio el cual si bien puede estar relacionado con éste no son equivalentes (Chignell, Andrew & Collin McLearn, 2010: 230).

<sup>86</sup> Es pertinente mencionar que en este escrito kantiano se señala que ha de ser el método zetético el proceso idóneo que la razón ha de seguir contra las aseveraciones dogmáticas; Kant escribe: «El método particular en la sabiduría del mundo es *zetético*, así como los antiguos [los pirrónicos] lo nombraban (de *zetein*), e.i., *investigar* [o *indagar*]» (Die eigenthümliche Methode des Unterrichts inder Weltweisheit ist *zetetisch*, wie sie einige Alten nannten (von zetein), d.i. *forschend*. *Anuncio*, Ak. Ausg., II: 307; las cursivas son de Kant).

argumentos con el mismo peso racional contra las aseveraciones dogmáticas (*Refl.* N. 4454-4455, Ak. Ausg., XVII: 557-558<sup>87</sup>).

Tal crisis pirrónica no llevó a Kant a una conversión pirrónica total<sup>88</sup>. Mientras el escéptico pirrónico continúa la investigación a fin de lograr la *epochē* y luego, si esto ocurre, a la *ataraxia*, no obstante, Kant, podríamos decir, da un paso más: busca posteriormente determinar la legitimidad de los conceptos a través de un proceso analítico antes que construir una filosofía *dogmatista*, que no dogmática. Para efectos de considerar la relevancia de esta crisis, precisamente, basta observar que, previo a establecer la validez del conocimiento objetivo, Kant utiliza los medios pirrónicos para desarrollar la equipolencia. Al respecto, en la primera *Crítica* Kant escribe: «La objeción escéptica opone alternativamente, una a otra, la proposición y su antítesis, como objeciones de igual importancia [...] una como dogma y la otra como objeción a ésta [...] para aniquilar enteramente todo juicio acerca de la cuestión» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 388).

Dispuesto de esta manera la caracterización del escéptico pirrónico como uno procesal-metodológico en Kant, se puede entender por qué Kant abiertamente recomienda el método del escéptico pirrónico como modelo de proceder, precisamente, de suyo filosófico. Al respecto, Kant escribe: «la dialéctica trascendental [...] favorece al método escéptico, que puede enseñar en ella un ejemplo de su gran utilidad al permitir que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la máxima libertad» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 507/B 535).

Las inevitables contradicciones en las que cae la metafísica dogmática son, así, las potenciales presas de los embates escépticos que tanto el pirrónico como Kant recomiendan construir. Para evitarlos, a diferencia del pirrónico, Kant sostiene que ha de ser posible determinar el conocimiento de los objetos de la razón, en relación a la capacidad de la misma de sobrepasar todo límite del conocimiento empírico. Este escepticismo sobre la razón que se sigue de la dialéctica como ilusión de conocimiento produce confusión en la esfera teórica, dice el filósofo de Königsberg, corrupción y heteronomía en la esfera práctica y moral. Una opinión difundida en época de Kant<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Considero atinente mencionar que esta cita se fecha en 1772; con lo cual pongo de manifiesto la relación entre dos términos clave acerca de la elaboración filosofía crítica-transcendental, estos son, por un lado el vocablo *zetetisch* y, por otro lado, *kritisch*. Resulta así evidente la pregunta que Kant se formula acerca si la metafísica ha de seguir un proceso (*Verfahren*), digamos, un camino o método, ya sea o bien zetético o bien dogmático. Una pregunta que de esta manera Kant formula: «¿Es la idea de la metafísica o crítica o doctrina, *es su proceso* [o procedimiento] *zetético o dogmático?* » (*Idee der Metaphysik: Ist sie eine Kritik oder Doctrin: ist ihr Verfahren zetetisch oder dogmatisch?* R 4455, Ak. Ausg., XVII, 558; he introducido las cursivas).

<sup>88</sup> A este respecto, Kant deja claro que él adscribe el método escéptico (*CRP*, Ak. Ausg.: A 424/B 452; A 856/B 884), entendido, en efecto, como la contraposición de argumentos sin establecer una solución final, más que ser partidario del escepticismo, pensado éste como el principio que socaba los fundamentos de todo conocimiento (*CRP*, Ak. Ausg.: A 423/B 451).

<sup>89</sup> En el siglo XVII y XVIII, cabe señalar, era de común acuerdo pensar que el escepticismo no era más que una *enfermedad*, la cual habría que curar o bien aprender a vivir con ella. Por esta causa, se consideraba al escepticismo

Por este motivo, Kant no elabora una filosofía pirrónica, aunque recomienda expresamente el método escéptico pirrónico; escribe el filósofo de Königsberg: «Este *método escéptico* es, sin embargo, *esencialmente propio sólo de la filosofía trascendental* y en todo otro campo de investigaciones excepto en éste, por cierto, se puede precindir de él» (CRP, Ak. Ausg.: A 424/B 42<sup>90</sup>).

Todas estas cuestiones permiten mostrar que la crisis pirrónica fue la que colapsó el pensamiento dogmático de Kant a mediados de 1760; un hito relevante para su ulterior postura crítica acerca de la metafísica racionalista (Moledo, 2014: 114), considerada como ciencia, tanto como para la consolidación de su propuesta idealista crítica-transcendental<sup>91</sup>. A juzgar por lo anterior, el *velo de la percepción*, como puede apreciarse, no tiene gran repercusión e importancia en la consolidación de la filosofía crítica-transcendental; a lo más, llega a ser un problema menor y subsidiario a la misma. No así el escepticismo humeano, aunque con relativa presencia. Dicho de otra manera, si el escéptico pirrónico es quien despierta a Kant de su sueño dogmático, las problemáticas humanas resultan ser planteamientos de un escepticismo mitigado o parcial, más que uno global, direccionado y contextual a temas filosóficos; puesto que Hume sólo pone en duda la justificación racional de los principios *a priori* (el de *causalidad*) y acepta que en la vida ordinaria todo pensamiento puede funcionar probabilísticamente, bloqueando así el uso de estos principios en la metafísica. Ciertamente, Hume es un escéptico moderno puesto que no pone en duda las

---

como una especie de adicción filosófica, una *adicción a la duda* (*Zweifelsucht*). De hecho y en relación a esto, Kant, se refiere al escéptico como quien tiene una «obstinada adicción a dudar [die hartnäckigste Zweifelsucht]» (CRP: A 829/B 858), en términos de un comportamiento patológico (*krankhaft*).

<sup>90</sup> «Diese sceptische Methode ist aber nur der Transscendentalphilosophie allein wesentlich eigen und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht entbehrt werden». He introducido las cursivas. Considero pertinente mencionar que es de interés si bien anecdótico que tal observación la comparten incluso estudiosos de la filosofía antigua, cuando se discurre acerca de la influencia del pirrónico en Kant (Annas & Barnes, 1985: 6). Sin embargo, no es una observación para nada infundada, puesto que ya en 1769, como bien menciona Tonelli (1967: 96 y ss.), Kant ha considerado al método pirrónico en relación con la metafísica como sinónimo de método crítico y será, así, la filosofía crítica-transcendental una zetética y escéptica (*Refl.* N. 3957, Ak. Ausg., XVII: 366). Este sentido de purificación catártica del método zetético hará eco en la *Crítica de la razón pura* (CRP, Ak. Ausg.: A 485-486/B 513-514; también véase *L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 208, 210), toda vez tratado con anticipación incluso entre los años 1776 y 1778, mucho antes de su magna *Crítica* (1781-1787), precisamente, en sus *Reflexiones sobre Metafísica* (*Refl.* N. 4851, Ak. Ausg., XVIII: 8; *Refl.* N. 5010, Ak. Ausg., XVIII: 59), por ejemplo, con el sentido de ser el escéptico el único método de confrontación argumental con el cual poder enfrentarse *críticamente* al adversario dogmático y develar el desvarío de la razón: «De hecho usamos en muchos casos el método escéptico, a fin de probar si una proposición es universal» (Wir bedienen uns in der That der skeptischen Methode in vielen Fällen, um zu versuchen, ob ein Satz auch Allgemeinheit habe. *Refl.* N. 5010); «un ejemplo de su gran utilidad [la del método escéptico], cuando se permite que se enfrenten unos a otros con la máxima libertad los argumentos de la razón, los cuales siempre suministrarán algo provechoso y que sirva para la corrección de nuestros juicios [críticamente], aunque no sea finalmente aquello [dogmático] que se buscaba» (CRP: A 507/B 535).

<sup>91</sup> Es importante decir, la crisis posterior al año de 1763 cuando Kant ya había publicado *La única demostración posible de la existencia de Dios* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Ak. Ausg., II: 63 y ss).

costumbres ni las creencias de la vida cotidiana; en efecto, no es un pirrónico, como afirma Stern (2008: 276), aunque tampoco es tan distinto al pirrónico, como sugiere Guyer (2003).

No obstante tales cuestiones, es en la misma *Crítica de la razón pura* donde se puede encontrar la clave misma para afirmar qué tipo de escepticismo fue el más relevante. Kant escribe:

Y así el escéptico [pirrónico] es el *maestro disciplinario* [der Zuchtmeister] del argüidor dogmático, [que lo condice] a una sana *crítica del entendimiento y la razón misma* [auf eiene Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst]. Cuando ha llegado allí no tiene ya más ataques que temer; pues entonces distingue entre su posesión y lo que queda enteramente fuera de ella, sobre o cual no tiene pretensiones y acerca de lo cual tampoco puede enredarse en controversias. Así, el *proceso escéptico* [das sceptische Verfahren] no es *satisfactorio* en sí para las cuestiones de la razón [no las puede resolver] pero sí es un *ejerciciopreparatorio* para *despertar* [zu erwecken] la cautela de ella [de la razón] y para indicarle recursos eficaces que pueden afirmarla [a la razón] en sus posesiones legítimas. (CRP, Ak. Ausg.: A 769/B 797)

Llegado hasta aquí, es posible apreciar que lo particular del escéptico pirrónico es que, en el caso de aceptar la conclusión de los argumentos transcendentales, a saber, las condiciones *C*, sin embargo, este tipo de escepticismo puede aún poner en duda que las condiciones *C* sean verdaderas. Debido a que su característica no es ser irrestrictamente un escepticismo parcial o global, sino procesal-metodológico, aseverar que Kant asimila éste tipo de pirrónico podría dar la apariencia de contradicción: puesto que, de ser el caso, se sigue que no es ni procesal ni metodológico, es decir, que no es contextual al diálogo con el dogmático racionalista, sino que es, si acaso y tan sólo, un escepticismo pirrónico parcial/urbano en tanto que solo pone en duda los temas de la metafísica especial o el sueño dogmático de Kant. Siguiendo este orden de pensamiento, se requiere tan solo un contraejemplo a esta objeción, según el cual muestre que el proceder pirrónico que emplea Kant no solo está dirigido a las severaciones dogmáticas de la metafísica racionalista sino a otros temas, que no es, pues, un pirrónico parcial/urbano, sino procesal-metodológico. Y este ejemplo, con el cual apoyo mi tesis, según la cual Kant asimila el escepticismo pirrónico caracterizado como procesal-metodológico es la argumentación que el filósofo de Königsberg despliega en un texto precrítico; a saber, *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica* (1766).

### I.3.b) *Sueños de un visionario*

Esta sección tan sólo enmarca conceptualmente el texto precrítico de 1766, a fin de ubicar la discusión acerca de la existencia de los espíritus, es decir, dar razón de la relevancia de este escrito en la labor negativa de la *Crítica de la razón pura*. Con ello busco recabar elementos para sostener la influencia metodológica y caracterización del escepticismo pirrónico en Kant. Dispuesto de esta manera, en **I**, contextualizo dicho texto; y en **II**, desarrollo la argumentación pirrónica aludida.

### I.3.b.1) *Contexto*

El texto precrítico *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica* (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Ak. Ausg., II: 315 y ss, 1766*) marca un quiebre claro con el racionalismo de Leibniz y Wolff, mediante la ayuda de un fuerte apoyo filosófico, aunque empírico, de carácter predominantemente escéptico<sup>92</sup>, que he caracterizado como procesal-metodológico. Este texto es cuantitativamente menor comparado con sus tres magnas *Críticas* pero cualitativamente relevante porque ayuda a la comprensión sistemática de las mismas. Los *Sueños*, y de allí su relevancia, marcan una distancia crítica con respecto a la metafísica dogmática, por medio del escepticismo aporético, contraponiendo argumentos del mismo peso, ya no planteando la duda solamente sobre los principios del entendimiento, ni acerca de la existencia del mundo exterior sin pronunciarse a favor ni en contra de las aseveraciones no evidentes sobre los espíritus. Este texto precrítico plantea el inicio de una reforma a la metafísica racionalista que no vendrá de un sistema racional alguno, y que perfila ya la temprana noción de *creencia* (*Glaube*), precisamente, que se consolidará en la de *creencia moral* (*moralische Glaube*) como el objeto de la *creencia racional* (*Vernunftglaube*); una de las consecuencias de que el interés de la razón sea reconsiderado en su estatus propiamente metafísico, aunque enmarcado en el idealismo crítico-transcendental<sup>93</sup>.

Desde mi perspectiva, los *Sueños de un visionario* representan un ejemplo de la labor negativa que desarrollará Kant en la *Crítica de la razón pura*, con la que la razón encaminará abierta y libremente su interés lejos de los marcos de la metafísica dogmática. Es pertinente decir que el contexto de polémica en el que se desarrolla este escrito precrítico toca tangencialmente una de las ideas de la razón: el concepto de *alma*. De modo que, como parte de la doctrina del alma, la noción que analiza Kant, la misma que está en disputa y versa sobre la posibilidad de algún estatus cognitivo desde el punto de vista de Swedenborg, es la de *espíritu* (*Geist*). Sin embargo, no es claro por qué Kant eligió la obra de Swedenborg para criticar la metafísica dogmática. Si bien es cierto que el pensador sueco al sostener una teoría metafísica acerca de una preeminencia de la realidad inteligible sobre la empírica se acerca más al racionalismo alemán que influyó a Kant en un periodo temprano o precrítico, no obstante, parece que Swedenborg no utiliza del todo los medios estrictamente racionalistas para la conclusión de sus tesis. Lo cierto es que la característica

---

<sup>92</sup> Gregory Johnson, sin considerar que la diferencia específica entre el escepticismo pirrónico y el humeano se refiere, de entre otras características, al alcance de la duda; acierta en decir que la influencia decisiva es de índole escéptica pero se adelanta a aseverar que es D. Hume en quien piensa Kant, sin considerar otro tipo de escepticismo como, por ejemplo, el pirrónico (Johnson, 2002: XII).

<sup>93</sup> Más adelante enfatizo este punto, *Cfr. infra*, pp. 141, 143, 158 y ss.

principal del pensador sueco es la flagrante apelación a la experiencia empírica de visiones con ángeles. No es claro, entonces, qué objetivo tenía Kant en mente al escribir los *Sueños*, aun cuando es clara la metodología escéptica pirrónica, procesal-metodológica, y sus consecuencias. Esto último es lo que interesa al tratar de comprender la relación del escepticismo pirrónico y Kant.

A este respecto, viene al caso recordar que Fischer sostiene que Kant al escribir este texto precrítico tenía un doble cometido, como el de *matar dos moscas con un solo golpe*; esto es, por un lado, el de criticar al racionalismo dogmático y, por el otro, el de objetar contra las conclusiones metafísicas del *Arcana Coelestina* de Swedenborg. Luego, la objeción escéptica que emerge de los *Sueños de un visionario* plantea la cuestión, como escribe Johnson (2002: XV), según la cual, si los *Sueños* representan una crítica escéptica a la metafísica dogmática de cuño racionalista, ¿cómo se explica, entonces, la disertación inaugural que data de agosto-1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio* (*Disertación sobre la forma y principios de los mundos sensible e inteligible*), donde Kant da la impresión de *revivir* la metafísica especulativa? ¿Cómo explicar esta aparente contradicción con los *Sueños de un visionario*? La razón de esta problemática subyace en las mismas razones que Kant brinda en dicha disertación. La tarea de la metafísica, de acuerdo con la *Disertación*, no será delimitar los alcances de la razón en su uso especulativo y práctico ni brindar tampoco las condiciones epistémicas necesarias para todo conocimiento objetivo; por el contrario, sólo se encarga de establecer la tarea de la metafísica, aquella de instituir el conocimiento racional del mundo inteligible (Beiser, 1992; Guyer, 1992). Por otro lado, en opinión de Johnson (2002: XVI), Kant considera seriamente las afirmaciones de Swedenborg, a tal grado que el filósofo de Königsberg hace un examen cuidadoso en los *Sueños*, que no es ningún resumen descuidado de las mismas, lo cual revela que Kant estimó la obra de Swedenborg como una propuesta filosóficamente importante en cierto respecto. Puesto que Swedenborg era un pensador controversial, al escribir los *Sueños*, es razonable pensar que Kant escribía para un público académico, teniendo en mente un doble propósito: por un lado, buscaba redactar una investigación y disertación seria y sesuda sobre temas metafísicos, esto es, lo que podría llamarse el valor positivo de la obra en cuestión; y, a la vez, intentaba disipar los rumores acerca de que él mismo era fiel seguidor de Swedenborg, digamos, el valor negativo de los *Sueños de un visionario*.

Desde esta perspectiva es posible concluir que en los *Sueños*, Kant entabló seriamente un debate filosófico con Swedenborg, aunque esto sea difícil de concluir desde una lectura superficial, aún más, cuando dicha obra está cargada de un corrosivo sarcasmo y burla hirientes. Tocante a la posible influencia que se implica del debate serio que Kant entabló con Swedenborg, pese a las lacerantes burlas que el filósofo de Königsberg asesta en los *Sueños*, Johnson brinda varios rasgos de

lo que puede ser la influencia del pensador sueco en Kant (2002: XVII y ss). A manera de marco contextual al análisis kantiano de la premisa fundamental de Swedenborg acerca de la existencia de espíritus, veamos tan sólo cinco de los más relevantes; a saber:

- (1) la división dual de un orden cosmológico en dos mundos, el espiritual y el material;
- (2) la delimitación de los mundos material y espiritual;
- (3) La ley moral como gobierno del mundo espiritual;
- (4) la noción de *Reino de los fines*; y,
- (5) la influencia del mundo espiritual en el material.

(1) *La división dual de un orden cosmológico en dos mundos, el espiritual y el material.* De acuerdo con Swedenborg, el mundo espiritual ha de ser gobernado por leyes *pneumáticas*; mientras que el material, por leyes físicas. Sin embargo, no son estos mundos inconmensurables. Para Swedenborg, todo ser existe simultáneamente en el mundo espiritual y en el mundo material. La coexistencia, empero, no descarta que todo ser sea meramente material o espiritual; es decir, todo ser, como asevera Swedenborg, tiene en sí mismo tanto aspectos espirituales como aspectos materiales a la vez. La coexistencia simultánea de todo ser que es tanto material como espiritual en el mundo material y en el mundo espiritual se mantienen, además, en una relación de correspondencia. Por lo tanto, asevera Swedenborg, todo ser espiritual incorpóreo ha de mantener una correspondencia con objetos materiales.

A decir de esta triple aseveración, esto es, de la coexistencia en ambos mundos, la presencia de aspectos espirituales como materiales y la correspondencia con objetos materiales, Kant sostendrá un aspecto dual similar en su filosofía crítico-transcendental; a saber, la tesis de que se puede aseverar la existencia de todo ser, o bien tanto en un mundo fenoménico (material) o bien en uno nouménico (espiritual).

(2) *La delimitación de los mundos material y espiritual.* Esta es una tesis derivada de la incorporeidad de los espíritus y de la legislación propia del mundo material, aquella que sostiene Swedenborg, según la cual la diferenciación entre los mundos material y espiritual se determina en términos espacio-temporales. Todo objeto del mundo material está regido por tiempo y espacio. Mientras que los objetos del mundo espiritual, por el contrario, en estados internos espirituales o morales. Este último estado, asevera Swedenborg, determina la proximidad o lejanía de Dios y el lugar de las diversas sociedades en las que el mundo espiritual está dividido. Sin embargo, puesto que hay una relación de coexistencia entre ambos mundos, estos estados internos son inteligiblemente relacionados con las representaciones y correspondencias o apariencias



constituidas espacio-temporalmente. Por lo que ambos mundos, debido a la inteligibilidad intrínseca de esta relación, muestran en sí mismos dos distintas formas de conocimiento. Mientras que el mundo material aparece y se manifiesta a los sentidos, el mundo espiritual es presentado como una forma de conocimiento. Luego, el paso de un mundo a otro, del mundo espiritual al material y viceversa, no es un cambio de estado ni un cambio de lugar cuantitativamente medible, sino un cambio de un *modo* de cognición a otro.

Esto conlleva además una restricción. Para Swedenborg decir que existen visiones del mundo espiritual, como él mismo atestigua, no significa que dichas visiones, apariencias o correspondencias, muestren el mundo espiritual cual es en sí mismo. Las visiones de Swedenborg son representaciones espacio-temporalmente conformadas de una realidad que no es constituida ni espacial ni temporalmente. Puesto que la realidad espiritual mantiene una relación con el mundo material y si aquél no es un mundo espacio-temporalmente constituido, la realidad espiritual ha de incorporarse de tal manera que utilice los medios espacio-temporales para que ellos se adapten a los requerimientos de un intelecto finito y espacio-temporalmente determinado. Está claro que estas conclusiones presagian lo que más tarde en 1781/1787, en la *Crítica de la razón pura*, Kant denominará como *idealismo transcendental* e idealidad del espacio y del tiempo (CRP, Ak. Ausg.: A 19/B 33 y ss).

(3) *La ley moral como gobierno del mundo espiritual*. Puesto que Swedenborg sostiene que las leyes espirituales son las mismas que las leyes morales, ser consciente de la ley moral es igual a ser consciente del influjo del mundo espiritual en el mundo material. Así, para el pensador sueco, vivir una vida moral significa vivir de acuerdo con las leyes espirituales; es el fin de la vida moral vivir en el mundo material de acuerdo con las leyes morales.

Swedenborg, con respecto a ese punto, coincide en que muchas de las veces las leyes que gobiernan el mundo material entran en conflicto con las leyes del mundo espiritual, esto es, los cuerpos materiales actúan contra la ley moral. De tal manera, la vida moral implica una lucha constante para dominar las pasiones corporales, a fin de subordinarlas a la ley moral. Si se ha de vivir una vida moral, entonces se ha de tener extremadamente cuidado en actuar por la recta razón. Toda acción, por consiguiente, que sea conforme con la ley moral no es enteramente moral, a menos que sea una acción realizada por la ley moral. Claramente, estas tesis prefiguran aquellas que Kant menciona acerca del conflicto del agente moral frente a sus pasiones y la ley moral, el influjo del aspecto nouménico de la ley moral en lo fenoménico del yo empírico, y el requerimiento de actuar por el deber mismo en las acciones con valor moral (F, Ak. Ausg., IV: 402 y ss).

(4) *La noción de Reino de los fines*. En *Arcana Coelestina* con el nombre de *regnum finium*, Swedenborg habla de un mundo espiritual regido por leyes pneumáticas como sinónimo de *reino de los fines*, *Reich der Swecke*. En este sentido, puede interpretarse como tal la noción que Kant desarrollará inicialmente en la *Fundamentación* (*F*, Ak. Ausg., IV: 402 y ss) y concluirá en la *Crítica de la razón práctica* (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 107 y ss), donde por *reino de los fines* se refiere a la comunidad de seres considerados como fines en sí mismos, sometidos a la ley moral a la vez que legisladores de la misma (Johnson, 2002: XVIIIn22).

(5) *La influencia del mundo espiritual en el material*. Finalmente, Swedenborg sostiene que entre los mundos material y espiritual existe una correspondencia la cual permite descifrar y decodificar las verdades trascendentes y secretas de las Escrituras. Este acceso especial a los secretos del Cielo corresponde a un entusiasmo místico, que se adjudica el oráculo con autoridad irrefutable, en sustitución a cualquier acceso público, intersubjetivo y empírico de la evidencia. En el caso de Kant, tenemos, si no ya algo tal como un acceso privilegiado a verdades trascendentes, al menos una caracterización del *entusiasmo* (*Schwärmerrei*<sup>94</sup>). Pero sobre todo, un intento por fundamentar una hermenéutica tal que pueda interpretar las experiencias morales derivadas de la obligación propia del deber, del respeto por la ley moral misma. Además de las experiencias estéticas de lo bello y lo sublime, los eventos históricos, como, por ejemplo, la Revolución Francesa, y las sagradas Escrituras, todo ello considerados como *signos* de lo noumenal; dicho con otras palabras, como información o descripciones fenomenológicas del mundo inteligible, trascendente y nouménico.

Aun cuando sea problemático sostener que estas cinco implicaciones derivaron de una sola fuente<sup>95</sup>, la distancia decisiva que toma Kant de la metafísica y cosmología racionalista a principios de los 1760s, sin embargo, mantiene una estrecha relación con los temas tratados por Swedenborg como un giro antropológico o humanista que caracterizará su obra crítica-transcendental. La reflexión acerca de las facultades cognitivas, los límites y alcances de la razón se relacionan, no obstante, desde otra perspectiva. Kant concluirá una preeminencia de la razón en su uso práctico

---

<sup>94</sup> Es menester considerar que una de las enmiendas de la Ilustración era el uso de la razón contra el fanatismo (*gegen Schwärmerrei*), como señala Pozzo (2005: 187); un vocablo viene de una influencia de Meier, Baumgarten anclada a Leibniz-Wolff. Al respecto, me reservo la discusión que desarrollo más adelante, *cfr. infra*, pp. 161, 215, 224, 273.

<sup>95</sup> Ciertamente, la mayor influencia de este humanismo es proveída por Rousseau quien ofrece una crítica a la moralidad corrompida por la capacidad de la razón teórica y la racionalidad técnica instrumental. A juicio de Johnson (2002: XX), no obstante, la visión de Rousseau y de Swedenborg implicaron la edificación conceptual de una comunidad de seres libres y racionales gobernados por leyes inteligibles a la vez que por leyes mecánicas ya tratadas por Newton. Como muestra Johnson, White Beck opina al respecto que esto puede brindar cierta luz a la presencia de la Revolución Copernicana en la filosofía de Kant, así como el papel de principios regulativos de la razón teórica, los postulados de la razón práctica así como los objetos de la creencia racional como condición de posibilidad del sumo bien (Johnson, 2002: XXIIn).

sobre el uso teórico, reubicando la sabiduría especulativa en una propiamente moral y práctica con el desarrollo de sus eventuales *Críticas*. Lo relevante y atinente de todas estas implicaciones, en efecto, es que se derivan del uso del método escéptico pirrónico de contraponer argumentos, caracterizado como procesal-metodológico. Veamos cómo es que se desarrolla esto último.

### I.3.b.2) *Definición de espíritu*

#### I.3.b.2.1) *Acercamiento nominal*

Particularmente, en los *Sueños de un visionario*, Kant desarrolla un diálogo virtual entre el dogmático y el escéptico acerca de la existencia de espíritus; y es relevante que sea esta argumentación a la manera de diálogo. El dogmático, en este hipotético diálogo, es representado por Swedenborg, quien afirma que existen entidades inmateriales tales como espíritus. El escéptico, por otro lado, es el oponente que no afirma tal aseveración acerca de los espíritus pero que dirige objeciones a tal proposición, representado por Kant. De manera enfática, hay que decir que es aquí donde se encuentra la influencia argumental pirrónica, como menciona Forster (2008: 16-20<sup>96</sup>), la cual busca oponer argumentos y objeciones a las premisas del proponente, cuestionando los fundamentos de las aseveraciones dogmáticas y evaluando el peso justificatorio de las mismas. Kant presentará, entonces, tanto la postura del dogmático como las objeciones escépticas concluyendo que no es posible probar racionalmente la existencia de espíritus.

El citado diálogo virtual comienza con un acercamiento que, bien se puede llamar, *nominal*, propuesto por el dogmático. El Prólogo de los *Sueños* inicia entonces con una afirmación formulada como pregunta retórica acerca de la fácil credulidad en los espíritus. Este es el primer momento donde Kant, sin afirmar aún su postura al respecto, pregunta si algún filósofo razonable habrá de aseverar tal existencia sin prueba alguna. Acaso, pregunta Kant, «¿debe [cualquier filósofo] negar totalmente toda aparición de espíritus [*Geistererscheinungen*]?» (*S, Ak. Ausg.*, II: 317). Y a partir de aquí, Kant desarrolla una argumentación que tiene la forma de una *reductio ad absurdum* luego de suponer la premisa de Swedenborg, a saber, la existencia de espíritus.

Cabe notar que en esta evaluación que emprende Kant, el pirrónico hace uso tan sólo de los recursos con los que cuenta. Por lo que el primer acercamiento a la cuestión sobre la existencia de espíritus es, precisamente, nominal. Al respecto, el dogmático virtual en voz de Kant explica que la

---

<sup>96</sup> Como acertadamente explica Forster: (a) un *carácter* pirrónico, reflejado en la estructura argumental contra la metafísica y en la suspensión del juicio, mismas que coinciden con la noción de *isostheneia* y con la *epoché* pirrónicas, cual proceder escéptico; así como (b) una *inspiración* pirrónica, es decir, la expresión de la duda acerca de pensar la metafísica como ciencia, sino como ilusión de ciencia, y pensar que el método de la metafísica es *zético* como sinónimo de la equipolencia que el escéptico establece con el fin de llegar a la *epoché*. Por lo que esta inspiración, cabe enfatizar, se puede observar y rastrear plena y claramente en los *Sueños de un visionario*. Cfr. *supra*, pp. 84 y ss.

noción común de espíritu, la cual acepta el mismo dogmático, es sinónimo de «ser que tiene razón» (S, Ak. Ausg., II: 319<sup>97</sup>). A partir de aquí Kant desarrolla argumentos y objeta contra el proponente quien afirma la anterior definición, según la cual se asevera que de todo ser susceptible de tener razón, todo aquello que posea la facultad de inferir conclusiones de un conjunto de premisas dadas a partir de un paso lógico deductivo, es un espíritu. El escéptico virtual en voz de Kant, apelando a esta definición, es decir, utilizando los mismos elementos con los que el dogmático ha argumentado, concluye que, de aceptar tal definición, entonces no habría ninguna distinción entre un ser humano que use la razón y una máquina que realice operaciones racionales básicas.

Esta es, propiamente dicha, la primera objeción pirrónica, puesto que no queda claro qué entender del todo por espíritu al sostener tal definición. Puesto que esta primera definición no brinda una respuesta satisfactoria acerca de lo que es un espíritu, luego, ver espíritus no ha de ser algo de lo cual haya que entablar una discusión filosófica, en virtud de que es suficiente señalar o exhibir a quien haga uso de su razón para saber, como escribe Kant, qué es un espíritu (S, Ak. Ausg., II: 319).

Ante la diversidad de opiniones acerca de los que es espíritu, luego de aceptar la definición anterior, el dogmático virtual introduce otra premisa a fin de sostener que existen espíritus. Dispuesto así, tal dogmático asevera la existencia de espíritus, en un segundo momento, con una hipótesis *ad hoc*. Si la primera definición no justifica satisfactoriamente lo que ha de ser un espíritu, ya que el universo de objetos que deben caer en ella es demasiado extenso, el movimiento argumental del dogmático radica en añadir que un espíritu no sólo es una entidad dotada de razón, sino que además ha de ser «sólo una parte de los seres humanos, *aquella que los anima*» (S, Ak. Ausg., II: 319<sup>98</sup>). Y con esta nueva hipótesis la definición es ahora doble. Por *espíritu*, ha de entenderse un ser dotado de razón con una parte motora que anime al ser humano. Esto significa que no existe alguna máquina, aunque sea capaz de realizar operaciones racionales básicas, que sea susceptible de denominarse espíritu, en virtud de no ser un ser humano. Pero ni los animales carentes de razón, aunque sean animados o seres vivos, son susceptibles de ser llamados espíritus; ni pueden, por definición, tener espíritus ni haber espíritus de animales carentes de razón —ni aun cuando haya animales (no humanos) que realicen operaciones racionales básicas.

El conjunto de todos los seres dotados de razón que animan al ser humano, siguiendo la orden de ideas vertidas, la extensión del concepto de espíritu, queda delimitado por la nueva definición propuesta por el dogmático a fin de evadir las objeciones escépticas. Pero, como señala Kant, lo que sea el objeto que deba caer en dicho concepto, o sea, la intensión del mismo aún sigue

---

<sup>97</sup> En alemán: «Ein Geist, heißt es, ist ein Wesen, welches Vernunft hat».

<sup>98</sup> «[...] nur ein Theil vom Menschen, und dieser Theil, der ihn belebt, ist ein Geist.» He introducido las cursivas.

indeterminada. Esta observación del escéptico, siguiendo con atención este diálogo virtual, radica en considerar que, a pesar de la nueva hipótesis que añade el dogmático acerca de la parte motora del ser humano a la presencia de la facultad racional, condición *sine qua non* de todo espíritu, no obstante, tales predicados de la definición no cumplen como prueba de la existencia de algún espíritu. Al respecto de la caracterización del concepto y su objeto que pretende determinar éste, evitando afirmar lo que propone el dogmático, escribe el escéptico virtual en voz de Kant: «Yo no sé si hay espíritus; es más, no sé ni lo que la palabra *espíritu* signifique» (*S, Ak. Ausg., II: 320*). Podríamos decir, siguiendo a Kant que, aun aceptando la definición dogmática, lo único con lo que se cuenta son con las notas comunes de la definición de espíritu, según las cuales son susceptibles de ser percibidas. En suma, pese al doble intento del dogmático por definir espíritu, la evidencia del uso de la razón que los espíritus han de poseer y la animación o efectos empíricos en el ser humano, causados por la presencia de este tipo de seres, no prueban que, en efecto, haya algún ser tal como espíritu. Así, ante tal predicamento escéptico, el dogmático virtual presenta un nuevo argumento (*S, Ak. Ausg., II: 320*), donde la premisa fundamental, escrita como implicación, es la siguiente:

- (i) Si hay algo que anima al ser humano constatado por sus efectos y acciones y si hay una fuente de su racionalidad, entonces, ha de haber algo llamado espíritu que posea razón y que lo anime.

Particularmente, el dogmático virtual presenta esta implicación falaz que, en un primer momento, el pirrónico no la considera ni falsa ni verdadera, donde la aseveración del consecuente le permite introducir cualquier antecedente. Considerando esta posibilidad por parte del pirrónico en voz de Kant, es decir, suponiendo el antecedente verdadero, el consecuente ha de ser necesariamente verdadero para poder concluir la verdad de la implicación (i).

Esto es: si es verdadero el consecuente, luego, toda discusión acerca de la existencia de espíritus cesaría puesto que se probaría la existencia de espíritus. Justamente lo que busca el dogmático. Pero hay otra posibilidad que avalúa el escéptico pirrónico representado por Kant.

Sin suponer el consecuente como verdadero o falso, en cambio, el antecedente debe ser verdadero y no puede ser falso por la evidencia de que hay algo que anima al ser humano, por sus efectos y acciones, y por la fuente en él de su racionalidad. Un hecho que tanto el dogmático como el pirrónico constatan. En esta vía argumental, no obstante, el escéptico señala que, aun cuando se apele a la evidencia de la animación del ser humano, con ello no se responde satisfactoriamente la cuestión acerca de si el consecuente es cierto; a saber, si hay espíritus que posean razón y que sean éstos los que animan al ser humano. La reducción al absurdo que emplea Kant niega esto último.

Considerando la anterior implicación (i), la única alternativa que opta ahora el dogmático por seguir como un segundo movimiento argumental se desarrolla con las siguientes premisas:

- (i) Si no es cierto que existen espíritus, seres dotados de razón que animan al ser humano, entonces, no es posible que un humano sea un ser vivo dotado de razón.
- (ii) El ser humano es un ser vivo que causa efectos y actúa siendo animado por algo, y participa de la razón.
- (iii) Luego, existen espíritus (de ii y iv, por *modus tollendo tollens*).

Ahora bien, siguiendo tal argumento, la duda del pirrónico radica en preguntar si acaso, de no haber espíritus, se sigue que el ser humano no sea un ser vivo dotado de razón cuando no es posible determinar empíricamente qué es un espíritu, esto es, aun cuando no es posible determinar el objeto del concepto en cuestión. Claramente, esto no es cierto puesto que si la implicación (ii) resulta falsa, su consecuente negado sería verdadero. Y, en efecto, lo es: el ser humano es un ser vivo que causa efectos, actúa, es animado y dotado de razón. Lo cual concede el escéptico. Pero, por lo anterior, el antecedente negado de (ii) sería indeterminado; el escéptico señala así que podría o no existir espíritus.

El objetivo de esta argumentación, siguiendo a Kant, muestra que el análisis acerca de la existencia de espíritus, *prima facie*, debe dar razón de la aceptación del antecedente en la construcción de (ii), tanto como del consecuente en (i). La pregunta que hasta el momento de tal hipotético diálogo sigue sin responder el dogmático es: ¿realmente existen espíritus? Desde este ángulo Kant desarrolla el análisis conceptual de espíritu. Esto es, concede la premisa que asevera la existencia de los espíritus y luego analiza, como primer acercamiento, la *posibilidad empírica* de los espíritus, puesto que hasta aquí el dogmático sigue sin poder probar argumentalmente la existencia de espíritus.

#### 1.3.b.2.2) Desde un punto de vista de la evidencia empírica

A fin de afirmar la existencia de espíritus, ante las objeciones escépticas, el dogmático introduce un ámbito empírico con tal de salir a paso victorioso de las objeciones que el pirrónico le ha hecho. Es pertinente recordar que la estrategia inicial del dogmático implicaba apelar a una hipótesis que respaldara la inicial premisa, la cual sostenía que todo espíritu es un ser con razón (*S. Ak. Ausg.*, II: 319). Ahora, para evitar una recurrencia al infinito de hipótesis *ad hoc*, el dogmático intenta sostener que existen espíritus desde una perspectiva empírica con un énfasis en la sensibilidad. No obstante, este movimiento es blanco de nuevas objeciones escépticas. A este

respecto, el dogmático argumenta que, puesto que toda referencia sensible tiene una fuente empírica después de haber sido abstraída y si los espíritus fueran empíricos, entonces, estos serían sensibles. Esta estrategia busca así encontrar un correlato empírico de los mismos o una fuente empírica, por más abstracto que sea el concepto de espíritu. Ante lo cual el escéptico argumenta que, si el concepto de espíritu hubiese sido abstraído de nuestros propios conceptos empíricos, sería *posible* tener un referente claro del mismo pero no sólo; de hecho, sería posible indicar las notas comunes originarias que provienen de la receptividad de los sentidos.

Sin embargo, como el pirrónico argumenta en voz de Kant, el concepto de espíritu no puede ser pensado como uno abstraído de la naturaleza cuando no hay ninguna referencia clara del mismo. La posibilidad del objeto que caería en el concepto de espíritu resulta ser sólo problemática e insatisfactoria, desde el punto de vista empíricamente de su génesis sensorial. En primer lugar, si no hay objeto alguno que señalar como espíritu, dice el escéptico virtual en voz de Kant, no queda claro cómo se puede saber qué es un espíritu; y, en segundo lugar, si no es posible encontrar la fuente empírica del concepto empírico, no queda tampoco claro cómo habrá que determinar una instancia de este concepto. Estas dos cuestiones, sin embargo, coinciden con la presuposición dogmática de pensar los espíritus como entes desprovistos de todo origen empírico (*S, Ak. Ausg., II: 320n*).

De tal análisis, el dogmático puede señalar que las consecuencias y las acciones de un ente provisto de razón brindan elementos empíricos para pensar la posibilidad de la existencia de espíritus. Mientras que, como señala el escéptico, por otro lado, la aseveración de alguna causa pensada como un ser con razón que anima al ser humano queda empíricamente indeterminada. No obstante, asevera el dogmático, es posible aún sostener la existencia empírica de espíritus. La suposición de ello yace en la abstracción de elementos conceptuales que son, en primera instancia, empíricamente determinados. Al respecto de estas aseveraciones dogmáticas, la nueva objeción escéptica radica en señalar que una vía para atribuir notas empíricas al concepto de espíritu es apelar a conceptos empíricos, con los cuales construir el concepto de espíritu antes mencionado. Para ello, el dogmático recurre a un paso lógico deductivo a fin de implicar la existencia de espíritus, con la ayuda de elementos sensibles básicos. No obstante, la observación del escéptico a esta estrategia muestra que es ésta una restringida argumentación, puesto que puede ser el caso de un *non sequitur*; esto es, tener por espíritus a objetos, en efecto, empíricamente existentes y no a entidades puramente conceptuales como exigía la definición dogmática inicial. Con esta posibilidad en mente, Kant concluye que no hay un referente claro de lo que sea espíritu ni aun queda claro el

origen empírico de algo tal como espíritu. La inferencia subrepticia y posterior que lleva a la conclusión de la existencia de este tipo de seres no es clara deductivamente.

Ante estas cuestiones, sin embargo, desde la perspectiva del dogmático no es contradictorio pensar aún en la posibilidad de la existencia de espíritus. Esta posibilidad es la que Kant, representando el papel del pirrónico, posteriormente evalúa. Para ello, Kant imagina un ejemplo que lo ayudará a determinar en qué sentido se puede hablar de alguna posibilidad racionalmente aceptable de la existencia de espíritus, y pone por caso: «Tómese hipotéticamente un espacio de un pie cúbico y supóngase que hay algo que lo llena, es decir, que se resiste a la penetración de cualquier otra cosa» (*S, Ak. Ausg.*, II: 320). La pregunta que se plantea ahora radica en determinar si, con la presencia de un objeto impenetrable, cual se puede mostrar y experimentar empíricamente, es o no posible sostener aún la existencia de espíritus. La objeción escéptica no se hace esperar. De la suposición anterior, a razón de que todo lo que llena el espacio, dice Kant, no puede llamarse espíritu, y puesto que aquello que llena el pie cúbico es susceptible de tener la propiedad de ser impenetrable, entonces, aquello que llena dicho espacio ha de ser de índole *material* mas no espiritual.

Siguiendo este diálogo virtual entre el dogmático y el pirrónico, si es material, argumenta el escéptico virtual, teniendo la propiedad en mayor o menor medida de ser impenetrable, entonces ha de tener extensión e incluso puede ser susceptible de ser dividido, esto es, ha de ser susceptible de ser sometido a leyes físicas. Por lo que, si por espíritu se entiende un ser con razón que anima al ser humano, queda aún en cuestión si estas notas comunes dan luz de su posibilidad; pregunta Kant, «pensad un ser simple y dadle al mismo tiempo razón: ¿agota esto la significación de la palabra *espíritu?*» (*S, Ak. Ausg.*, II: 321). Parafraseando esta pregunta que adscribe el virtual escéptico, ¿en qué puede apoyar a la posibilidad de la existencia de espíritus la presencia de la razón en la definición de espíritu?

Kant, así, abre una nueva consideración a evaluar, lo único con lo que cuenta el dogmático de los espíritus, es decir, sus efectos o sea sus relaciones externas. Veamos cómo se desarrolla este punto.

#### I.3.b.2.2.1) *Considerando las relaciones externas de los espíritus*

##### I.3.b.2.2.1.1) *Sin considerar la propiedad racional de los espíritus*

Una vez demarcado el universo de lo espiritual por contraste con los objetos materiales, la primera observación que Kant evalúa como escéptico versa acerca de las relaciones externas de los espíritus, aunque sin considerar la propiedad intrínseca de los mismos. Tan sólo pensando la noción



de espíritu con respecto a las relaciones externas, el virtual escéptico, en voz de Kant, concluye que es irrelevante que dicho ser tenga o no una propiedad intrínseca como la de tener razón. De acuerdo con el ejemplo anterior, si se quiere colocar dicho espíritu, pensado como ser simple, en aquel espacio de un pie cúbico lleno de materia se sigue que éste debe dejar su sitio para que lo ocupe aquél espíritu. Para admitir un espíritu, dicho espacio tendría que perder la materia inicial con la que fue llenado. De efectuarse esta sustitución, el espacio de un pie cúbico quedaría lleno de espíritus. El resultado final sería el mismo que si dicho espacio estuviera lleno de materia, y no con espíritus, bajo la misma condición de que este ser tenga la propiedad de la impenetrabilidad de la materia.

Si este fuera el caso, como explica el escéptico virtual en voz de Kant, este conjunto de espíritus, tendría que estar sujeto a las leyes físicas y con ello todos los susodichos espíritus. Lo cual es contradictorio con el hecho de pensar los espíritus como seres contrarios a los objetos materiales. En conclusión, no sería posible distinguir objetos materiales de seres espirituales tan sólo al considerar sus relaciones exteriores, de existir algo tal como espíritus, aún sin considerar la razón como una de sus propiedades intrínsecas (S, Ak. Ausg., II: 321). Lo que deja al dogmático con otra vía argumental que seguir: apelando a la razón como parte constitutiva de los espíritus, en la consideración de sus relaciones externas.

#### I.3.b.2.2.1.2) *Considerando la propiedad racional de los espíritus*

A diferencia del anterior caso, la segunda observación que hace este virtual dogmático al respecto del ejemplo del pie cúbico, tocante a sus relaciones externas, radica en suponer la propiedad intrínseca de poseer razón como nota constitutiva de los espíritus. No obstante, aun cuando estos seres tuvieran capacidad racional, explica Kant desde la perspectiva escéptica, no sería posible distinguir externamente éstos de los objetos materiales. Tanto en el caso de los objetos materiales como en el de los espirituales, desde la consideración de sus relaciones externas, a saber, desde lo que se puede apreciar empíricamente como evidencia de los llamados espíritus sólo se puede observar lo aparente de las fuerzas, los movimientos y efectos de su manifestación externa. Aun apelando a la racionalidad intrínseca, condición *sine qua non* de los espíritus, no sería posible decidir que existen espíritus.

Por lo tanto, según la objeción de este virtual escéptico, queda indeterminado lo que pueda corresponder a las propiedades internas de los espíritus, por más que se les atribuya alguna, tal como la de poseer razón. Igualmente, en el caso de sostener que la razón es una de sus propiedades intrínsecas, tal clase de seres simples no podrían ser seres espirituales si son capaces de formar

conglomerados o compuestos de materia (*S, Ak. Ausg., II: 321*). Pero el dogmático tiene aún otro recurso que evalúa Kant, a saber: la de introducir un concepto para apoyar sus aseveraciones acerca de la existencia de espíritus con el potencial peligro de un regreso al infinito.

### I.3.b.2.3) *Desde la inteligibilidad conceptual*

#### I.3.b.2.3.1) *Con apoyo de otra definición*

Llegado a este punto, el dogmático virtual llega a sostener aún la existencia de espíritus, afirmando que, del hecho de que la propiedad de poseer razón nada diga acerca de la existencia de espíritus al considerar lo único que se puede observar (*i.e.*, los efectos y relaciones exteriores de los mismos como evidencia empírica), en efecto, no se sigue que no se pueda mantener y aplicar el concepto de espíritu a seres que puedan estar presentes en un espacio, incluso uno lleno de materia. Esta es la otra estrategia posible que opta tomar el dogmático en defensa de su premisa inicial acerca de la existencia de espíritus. De hecho, sólo hay una alternativa que se puede optar, dice el escéptico virtual en voz de Kant: «podréis conservar el concepto de espíritu *sólo* si pensáis seres que podrían estar presentes incluso en un espacio lleno de materia» (*S, Ak. Ausg., II: 321*<sup>99</sup>).

Ante esto, el escéptico representado por Kant pregunta cómo es posible pensar un ser inmaterial que está en un espacio lleno de materia. Dicho de manera contraria, este escéptico virtual argumenta que todo ser si no posee la propiedad de la impenetrabilidad y si no puede formar un todo sólido, sea la cantidad de esta clase de seres que se unan unos con otros, se le llama ser inmaterial. Y, de acuerdo con la definición en disputa, todo ser de este tipo, si tiene razón y anima a un ser humano, ha de ser un espíritu (*S, Ak. Ausg., II: 319*). Sin embargo, si el concepto de espíritu está delimitado al negar el de materia y sus propiedades; luego, no queda claro cómo puede haber una relación recíproca de causa y efecto de aquello que se llame espíritu con seres materiales si se ha de excluir o negar el único modo de concebir una acción recíproca. Es decir, si se excluye toda referencia de lo que sea una acción recíproca; que es de suyo una relación material.

Por consiguiente, de acuerdo con el escéptico virtual, no hay manera de pensar las relaciones externas o recíprocas de causa y efecto, las cuales siempre tienen referencia a objetos materiales, de seres inmateriales que hayan de ser independientes y distintos a los seres materiales. De tal manera, el escéptico concluirá que o el nombre de espíritu es una palabra sin sentido o su significado postula un ser tan sólo lógicamente posible. Kant, en representación del dogmático virtual, opta así por la única vía que debería seguir todo dogmático que intentara sostener la

---

<sup>99</sup> He introducido las comillas.

existencia de espíritus; esta es, la de pensar la existencia de espíritus desde un ámbito estrictamente racional. Lo que nos regresa al punto inicial de la discusión acerca de qué califica como espíritu (*S*, Ak. Ausg., II: 317).

Desde tal perspectiva, lo que debería concluir el dogmático es que, de la mera aclaración conceptual de espíritu, tan sólo se puede hablar, o por lo menos, de la posibilidad de tales seres; puesto que la aseveración de la realidad empírica de espíritus es indeterminada y contradictoria desde las relaciones exteriores del mismo. De no poder aún resolver estas nuevas problemáticas, el escéptico demostraría lo injustificado de la aseveración dogmática acerca de la existencia de espíritus. No obstante, según estas cuestiones sólo hay un concepto que es racionalmente constituido y que puede dar fundamento al concepto de espíritu. Esta estrategia es la que opta invocar ahora el dogmático virtual a favor de su perspectiva; este es: el de alma como sustancia simple. A este respecto, Kant escribe: «todo ser que piensa ha de ser simple, que cualquier sustancia que piense racionalmente es una unidad de la naturaleza y que el *yo* [es] indivisible no puede ser distribuido en un todo formado de muchas cosas unidas entre sí» (*S*, Ak. Ausg., II: 322).

Ante esta nueva premisa, el escéptico observa, como arguye Kant, que el alma aunque sea una sustancia que piensa, simple e indivisible, aun cuando se conceda entonces esto; sin embargo, no dice nada acerca de si el alma es de la clase de sustancias que reunidas en el espacio forman un todo extenso e impenetrable (*i.e.*, material). Tampoco queda demostrado, de acuerdo con Kant, que dichos seres, considerados como sustancias simples, sean inmateriales. Por lo tanto, decir que una sustancia que piensa es simple e indivisible, no es suficiente para concluir la existencia de seres dotados de razón que animan al ser humano y que yacen incluso en un espacio lleno de materia. Como sostiene el escéptico virtual, apelar a la noción de alma para sostener la de espíritu es insuficiente para probar la existencia de espíritus. De hecho, con la añadida premisa ni siquiera se puede concluir si es posible o no que existan esos seres que se llaman espirituales. Lo cual deja al dogmático con la mera posibilidad conceptual de los mismos. Y este es el último escalón donde se arrincona al dogmático; a saber, tan solo la posibilidad conceptual de lo que sea un espíritu.

#### 1.3.b.2.3.2) *Posibilidad conceptual*

Al llegar a este punto donde la discusión se centra en aspectos inteligibles, la estrategia que opta tomar el dogmático radica en suponer que la posibilidad de la existencia de espíritus se postula exclusivamente bajo la aceptación de su concepto. Sin embargo, no hay un paso necesario, dice Kant, para implicar la realidad del mismo de aceptar sólo tal concepto. Arguye que de esto tampoco se sigue que sea necesariamente cierta su posibilidad. De tal manera, el movimiento argumental al que

recurre el dogmático es considerar la posibilidad, al menos lógica, de los conceptos; y en especial, la de los conceptos empíricos. Esta condición empírica de los objetos experimentables es la que busca apoyar, según el dogmático, el hecho de pensar que todo concepto empírico implica la posibilidad de su objeto. Si esto es cierto, como objeta Kant, todo aquello que no sea algún objeto empírico ni referido por algún concepto empírico, no puede hacerse comprensible por medio de experiencia alguna. No se podría, de hecho, formar concepto empírico alguno, por más abstracto que éste sea, que hable de la posibilidad de su objeto sin considerar al menos un concepto empírico.

Siguiendo el ejemplo del pie cúbico que usa Kant al inicio de tal diálogo virtual entre el escéptico y el dogmático (*S*, Ak. Ausg., II: 320), si la materia ofrece una resistencia en el espacio en el que está situada, entonces, es posible abstraer esta experiencia empírica en el concepto de impenetrabilidad. Es cierto que la experiencia nos enseña que esto sucede, y la abstracción de esa misma experiencia produce el concepto general de materia; por lo que se puede concluir que es por medio de la experiencia que los objetos materiales tienen tal impenetrabilidad. No obstante, la objeción se basa en señalar que, como explica el escéptico en voz de Kant, de la sola delimitación conceptual de un objeto no se puede implicar necesariamente su posibilidad. Un asunto es crear conceptos empíricos mediante la abstracción de la experiencia empírica; otro muy distinto, negar analíticamente un concepto. Es decir, aun cuando poseamos el concepto de espíritu, nada se sigue al respecto de su posibilidad a razón de ser un ente, *prima facie*, no material. Como Kant escribe:

Si supongo ahora sustancias de otro tipo situadas en el espacio junto con otras fuerzas distintas a aquella fuerza *impulsora* cuyo efecto es la impenetrabilidad, entonces, ciertamente, no puedo en modo alguno pensar *in concreto* una actividad suya que no guarde ninguna analogía con mis representaciones empíricas; y, al quitarles la propiedad de llenar el espacio en el que actúan, renuncio a un concepto a través del cual en otros casos me son pensables las cosas objeto de mis sentidos, por lo que necesariamente surge la imposibilidad de pensar tales sustancias. (*Sueños*, Ak. Ausg., II: 322-323)

Como puede apreciarse, esta conclusión apunta a que no es posible determinar el concepto de espíritu, considerando la definición dada. Pero, como bien observa el escéptico virtual, esto tampoco puede pasar como prueba de la imposibilidad de espíritus porque siempre puede ser el caso de que éstos sean reales, es posible que los espíritus sean tan sólo una experiencia sensorial que no se ha presentado aún a la experimentación empírica. Explica Kant: «uno puede *suponer*, por lo tanto, la posibilidad de seres inmateriales sin temor a ser refutado pero *sin esperanza alguna de poder demostrar esa posibilidad mediante argumentos racionales*» (*S*, Ak. Ausg., II: 323<sup>100</sup>).

---

<sup>100</sup> He introducido las cursivas.

De tal manera, la conclusión que el dogmático intentaría sostener acerca de la existencia de espíritus se sigue de negar probar la existencia de espíritus mediante argumentos racionales. El dogmático argumenta después, según este diálogo virtual, que, en caso de que los espíritus sean algo experimentable, aun cuando la definición de espíritu no diga nada de su existencia o posibilidad empírica, los espíritus podrían estar presentes en el espacio material. No serían, sin embargo, impenetrables, sino que serían seres susceptibles de ser penetrados por objetos materiales y presentarían así cierta *actividad* en el espacio materialmente lleno, aunque sin llenarlo; es decir, no opondrían resistencia alguna ni tendrían solidez. En tal sentido el dogmático asevera que, de existir tales seres, los espíritus no sólo serían simples e indivisibles, sino que el lugar de su presencia inmediata no podría ser un lugar específico ni determinable, menos medible o susceptible a las leyes materiales. No se podría refutar, de hecho, contra su posibilidad, que sería en este caso confirmada por dicha experiencia hipotética, pero tampoco se podría probar, su imposibilidad.

Estas serían las conclusiones que al dogmático sólo le estaría permitido aceptar, una perspectiva que claramente torna arbitraria la aseveración de la existencia de espíritus; aun cuando resulte ininteligible la experimentación de espíritus, tal como Swedenborg afirma que en efecto ocurre (*S, Ak. Ausg., II: 323-324*). Cabe notar que, llegado este punto del diálogo, el dogmático virtual se ve obligado a aceptar una versión deflacionaria de su inicial propuesta. A causa de los embates escépticos, *i.e.*, el dogmático se ve forzado a abandonar la discusión argumental para afirmar, no obstante, la existencia de los espíritus tan sólo como lógicamente posible, aunque no sea del todo inteligible su experimentación empírica. La conclusión de ello evidencia la arbitrariedad del dogmático al sostener la existencia de espíritus por medio de su último recurso como una hipótesis o dogma injustificado. Sin embargo, a fin de desenmascarar el atrevimiento dogmático la estrategia escéptica subsiguiente, como explica Kant, radica en preguntar, concediendo que es lógicamente posible la experimentación sensorial de tales seres: ¿dónde yacerían tales experiencias sensoriales con espíritus de haber alguna?

#### 1.3.b.2.3.3) *¿Ubicuidad de los espíritus?*

Ante el último recurso dogmático, Kant evalúa las implicaciones de aseverar la existencia de espíritus y su posible experiencia sensorial. Esta estrategia escéptica consiste en suponer que existen tales seres, los cuales tendrían que ocupar el espacio sin ser materiales; lo cual supone también que han de estar activos en tal espacio, aunque sin llenarlo, es decir, sin oponer resistencia a sustancias materiales. Introduciendo estas premisas, adicionalmente el dogmático introduce de nuevo una premisa, donde se asevera que el alma es un espíritu, puesto que la definición contiene la

propiedad de animar al ser humano, por lo que el escéptico en voz de Kant pregunta: «¿y dónde está el lugar de esa alma en el mundo corporal?» (S, Ak. Ausg., II: 324).

Al igual que la anterior implicación (i), donde se aseveraba el consecuente, en este punto Kant analiza que en los efectos o en las acciones empíricamente experimentadas se da por supuesto algo que no es en sí mismo experimentable empíricamente, a partir de la suposición de una experiencia empírica indeterminada. De lo cual se puede inferir una conclusión inválida, a saber, que el *yo pensante* está en un lugar diferente del cuerpo mismo. El dogmático sugerirá entonces que la adscripción del sujeto empírico de las alteraciones y efectos corporales como suyas identifica el cuerpo como un cuerpo propio, y su lugar de éste, a la vez, *como el lugar propio*. Sin embargo, pregunta el escéptico, «¿dónde está, pues, *tu lugar* (el del alma) en ese cuerpo? (S, Ak. Ausg., II: 323-324).

La respuesta que emitirá el dogmático apela primero a la presencia de un enlace entre la conciencia y el alma. De acuerdo con el dogmático virtual en voz de Kant, si el sujeto tiene conciencia del lugar donde se ubica su cuerpo, puede inferir el lugar en el mundo que le rodea; «por lo tanto, me tendría que atener a la experiencia y decir provisionalmente: donde siento, ahí *estoy*. Estoy justamente tanto en la punta del dedo como en la cabeza» (S, Ak. Ausg., II: 324<sup>101</sup>). No obstante, la objeción escéptica a esta última aseveración apunta que, del hecho de apelar al modo en que está presente el alma en el espacio que ocupa el cuerpo, no es posible distinguir del todo el alma de un objeto material o del cuerpo; no se podría reconocer alguna característica particular del alma que no fuera la de los objetos materiales, en este caso, la del cuerpo (S, Ak. Ausg., II: 327). En efecto, algo contradictorio con la aseveración de que el alma es espíritu. Escribe el escéptico en voz de Kant:

Confieso que me siento muy inclinado a afirmar la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase de estos seres. [Pero] ¿Cómo no ha de ser misteriosa la unión [o comunidad, *Gemeinschaft*] entre un espíritu y un cuerpo? Pero naturalmente, ¿cómo no va ser [esto] ininteligible asimismo, puesto que nuestros conceptos acerca de acciones externas son inferidos de la materia y son indisolubles de las condiciones de presión y choque, que aquí no tienen lugar? [...] ¿cómo podrían actuar cosas materiales sobre un ser extraño que no les ofrece resistencia [o impenetrabilidad, *Undurchdringlichkeit*] o que no les impide en modo alguno encontrarse con él en el mismo espacio que ellas ocupan? (S, Ak. Ausg., II: 327-328)

A manera de cierre, la conclusión de Kant acerca de la existencia de espíritus, sobre la prueba de su posibilidad o imposibilidad, es para el ala dogmática desalentadora. El escéptico en voz de Kant reconoce que no es posible conocimiento alguno de la existencia en espíritus, como trata de

---

<sup>101</sup> Las cursivas son de Kant.

sostener el dogmático. Pero no afirma tampoco su imposibilidad, como podría hacerlo un dogmático negativo; simplemente deja abierta la problemática sin pronunciarse a favor o en contra. Por el contrario, asevera que, aun cuando fueran experimentalmente posibles dichos seres, como Swedenborg dice que puede ocurrir, éstos tendrían que tener cierta presencia en la materia, así como el fundamento interior de su estado corporal. Asuntos que, como ha mostrado este diálogo virtual entre el dogmático y el escéptico, no se pueden racionalmente probar de manera satisfactoria.

Todas estas conclusiones, explica Kant, han de ser consideradas en toda posible polémica, quedando abiertas las preguntas acerca de qué sea lo que hace que los espíritus se unan o repelan a los cuerpos si se aceptan sólo en su posibilidad lógica. Kant escribe:

Pero cual sea la necesidad que motiva que un espíritu y un cuerpo constituyan juntos una unidad y cuales las razones por las que mediante una destrucción dicha unidad sea abolida, son cuestiones que, junto a otras muchas, sobrepasan en gran medida mi comprensión [...] Tengo en cambio la suficiente confianza para no temer de ningún adversario, por muy terribles que sean sus armas [argumentales] [...], para poner a prueba con él en esta emboscada contraargumentos en una *refutación* [*Gegengründe im Widerlegen*], que es entre los sabios propiamente la habilidad para demostrarse recíprocamente su ignorancia. (*S*, Ak. Ausg., II: 328<sup>102</sup>)

---

<sup>102</sup> Las cursivas son de Kant.

## CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO

A lo largo de este **Primer Capítulo: Kant y el pirrónico**, he mostrado que hay elementos clave para aseverar que el cambio que transita de la inicial postura racionalista-dogmática de Kant hacia una crítica-transcendental, se debió al planteamiento escéptico pirrónico. De acuerdo con los objetivos generales de la presente investigación, este primer escalón argumental delimita las características necesarias del escepticismo pirrónico como procesal-metodológico, desplegando así el glosario que, como presentaré en capítulos subsiguientes, utiliza Kant. Pensado así y para respaldar mi dicho acerca de que en Kant hay un escepticismo pirrónico fundamental para todo su pensamiento, he presentado un ejemplo de aplicación metodológica de tal tipo de escepticismo, aunque en una obra precrítica.

A fin de sintetizar todo lo que en este primer peldaño argumental ha expuesto y en líneas a tal resolución, inicialmente he presentado que hay tres citas controvertibles y problemáticas esta del tipo de escepticismo que ha hecho virar al pensamiento de Kant a uno crítico-transcendental; a saber, por un lado, la mención del problema de la justificación de la inducción, redactada en 1783 (*Prol*, Ak. Ausg., IV: 260), donde Kant habla de la advertencia de Hume, en el terreno de la filosofía especulativa; en segundo lugar, la mención de *Los progresos de la metafísica*, fechada en 1793 (*P*, Ak. Ausg., XX: 319-320), que versa sobre la problemática de la pretensión de conocer *a priori* mediante las ideas de la razón, más allá de todos los límites de la experiencia posible y sin una crítica al uso de la razón especulativa. Y finalmente, la mención que literalmente hace Kant en 1798 a Garve (*C-Garve*, Ak. Ausg., XII: 257-258), acerca de las antinomias de la razón pura en la que cae esta referida facultad de los principios *a priori*. Con el objetivo de resolver este problema he iniciado mi análisis desde una *lectura sistemática*, una postura diversa y contra una *lectura convencional*.

Particularmente, desde una lectura sistemática la reformación metafísica y racionalista conlleva una explicación más amplia que abarca la doble propuesta kantiana de una *metafísica de la naturaleza y de las costumbres*, a fin de resolver los planteamientos pirrónicos; puesto que esta postura sistemática brinda unidad y claridad a lo que resulta problemático y rapsódico desde la lectura convencional. A fin de mostrar los argumentos que apoyan la conveniencia de una lectura de este tipo, he discutido que la lectura convencional, por un lado, sostiene que Kant desarrolla la *Análítica trascendental* para atender los cuestionamientos humeanos en torno a la imposibilidad de la justificación racional de los primeros principios, aplicados o restringidos a la metafísica o a su planteamiento especial, con la advertencia de su imposibilidad acerca del principio de causalidad; y,



por otro lado, tal lectura convencional afirma que la *Dialéctica trascendental* es una propuesta que Kant despliega a fin de resolver las contradicciones en las que cae la razón en su uso puro.

No obstante, la bondad de la lectura sistemática subyace en que esta perspectiva metodológica da cuenta de un hecho relevante; a saber: responde a la cuestión que indaga por qué el escepticismo propuesto por Descartes y el adjudicado a Hume no implican necesariamente la aceptación unánime ni compromiso alguno con el idealismo crítico-transcendental. Es decir, a diferencia de una lectura convencional, la lectura sistemática puede explicar por qué el escéptico cartesiano es una problemática escéptica menor y contextual, esto es, no es fundamental ni relevante para el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental; y, a la vez, permite entender que el escéptico humeano es una versión deflacionaria del escepticismo pirrónico. Por si esto fuera menor, esta lectura logra delimitar que el escepticismo pirrónico es el más fundamental, relevante e importante, de las tres posturas escépticas en Kant, puesto que motiva el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental y ayuda irreversiblemente a su consolidación.

A fin de enfatizar lo antes dicho, esto es, para separar lo que no es escepticismo pirrónico me he permitido empezar con lo propio, si bien en torno a Descartes. En este caso, la discusión se centra sobre la duda del mundo externo o *velo de la percepción*; particularmente en el cuarto *paralogismo* (CRP, Ak. Ausg.: A 367), como parte de las falacias de los silogismos de la psicología racional. El *velo de la percepción*, como he podido mostrar en este inicial capítulo, se despliega desde las características del *yo pienso* formal considerado como sustancia (CRP, Ak. Ausg.: A 348/B 406 y ss), hasta las doctrinas acerca de la naturaleza sustantiva del alma (CRP, Ak. Ausg.: A 351, A 361). Hay que hacer notar, además, que su mención también se hace en el *Prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*, como lo describe Kant, en el llamado *escándalo de la filosofía* de aceptar por mera creencia la realidad del mundo externo, sin poder oponer alguna prueba satisfactoria a la duda de su realidad (CRP, Ak. Ausg.: B XXXIXn). Y en este punto me he detenido; he discutido que, desde una lectura sistemática, sin embargo, se entiende cómo es que Kant revisa y elucida varios temas, ante la acusación y malinterpretación de su propuesta idealista, ya resueltos en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Pensado así, el escepticismo cartesiano no puede ser sino el planteamiento acerca de la duda sobre la legitimidad de inferir una realidad externa de estados mentales. La *Refutación al idealismo*, entonces, no es una respuesta directa al cuestionamiento escéptico, como pudiere pensarse; por el contrario, es un contraargumento para socavar al *idealismo problemático*, a partir del cual se implica el *velo de la percepción*, después de plantear tal duda hiperbólica a fin de considerar indudable, dice Kant, «la experiencia interna» (CRP, Ak. Ausg.: B275). Pensada así, la *Refutación* prueba, de acuerdo con Kant, «la existencia de los objetos en el

espacio fuera de mí», que se funda en la determinación de nuestra existencia en el tiempo, «[la cual] sólo es posible por una *cosa* fuera de mí y no por una mera *representación* de una cosa fuera de mí» (CRP, Ak. Ausg.: B 275).

Cabe traer a cuenta que este argumento no niega la realidad de estados mentales internos; por el contrario, reubica el estatuto epistémico de los mismos en relación con la posibilidad de un mundo externo. El conocimiento de los estados mentales internos, incluido el conocimiento de sí mismo, depende del tiempo. Esto es, todo estado mental es cambiante y depende de la temporalidad y de la percepción de algo que permanece en el tiempo, con relación a los estados mentales. Por lo tanto, la presencia de tales estados internos expresa una realidad codeterminada y externa (CRP, Ak. Ausg.: 275-276).

A partir de estas conclusiones, puesto que Kant argumenta a favor de una estructura epistémica que apoye al idealismo crítico-transcendental, resulta razonable considerar que el *velo de la percepción* no puede ser una preocupación fundamental para el desarrollo de tal idealismo; puesto que la *Refutación al idealismo* solo argumenta a favor de la existencia del mundo externo, infiriendo una condición del sentido interno, la mente, por medio del cual se intuye a sí misma o a su propio estado (CRP, Ak. Ausg.: A 22/B 37). Tal *Refutación* contrarresta la amenaza de la duda en torno a la realidad del mundo externo e inhabilita la codeterminación de estados mentales internos con estados de cosas externos. Y aseverar que existen objetos externos no implica la aceptación de las premisas fundamentales del idealismo crítico-transcendental. En síntesis, he argumentado por qué el escepticismo de Descartes no es fundamental para el desarrollo ni para la consolidación de la filosofía crítica-transcendental, tan solo es un tema periférico y subsidiario al mismo.

Por otro lado y con el objetivo de identificar qué tipo de escepticismo es el más relevante en el pensamiento kantiano, en este primer **Capítulo** fue necesario aislar las cuestiones adjudicadas a Hume, a saber, la duda acerca de la existencia y justificación de conceptos *a priori*, así como del conocimiento sintético *a priori*, derivado de proposiciones de tal índole. En torno a la incapacidad de justificar racionalmente todo principio, he mostrado que Hume opta por el respaldo del hábito práctico o de las costumbres, así como de la experiencia empírica en términos de probabilidad. Y a este respecto he desarrollado la estrategia de Kant, su argumentación anti-escéptica, conocida como *argumentos transcendentales*, mediante los cuales concluye la aceptabilidad de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Esta estrategia, particularmente, considera aseveraciones autoevidentes, tales como: 'hay experiencia de cierto tipo', 'hay creencias de cierto tipo' o 'hay afirmaciones de cierto tipo', a fin de implicar las condiciones necesarias que las posibilitan. Si bien podría dar la apariencia de que es éste el tipo de escepticismo relevante en Kant, es destacable

mencionar que hay una negación implícita del conocimiento de las cosas como son en sí mismas puesto que, de haber un conocimiento de tal índole, las condiciones de posibilidad de la experiencia *a priori* no serían necesarias para la experiencia posible ni para conocer cómo las cosas se nos aparecen, debido a que no habría distinción entre cómo creemos que son las cosas y cómo es que realmente son.

Sin embargo, a diferencia de la *Refutación*, los argumentos transcendentales buscan responder la duda escéptica acerca de la legitimidad de los principios de la experiencia *a priori*; es decir, implican la parte fundamental del idealismo crítico-transcendental. Solo mediante los argumentos transcendentales se puede concluir la necesidad de ciertas condiciones que dependen de la manera en que las cosas se nos aparecen o acaecen a nuestra percepción; estas son: los conceptos puros del entendimiento, las categorías y formas de la intuición pura (*i.e.*, espacio/tiempo), a fin de justificar objetiva y legítimamente la experiencia posible *a priori*, sin comprometerse con la existencia el mundo de las cosas como sean en sí mismas. Estas conclusiones apoyan la aseveración acerca de que los argumentos transcendentales buscan resolver los problemas humanos; implican cierto compromiso con el idealismo crítico-transcendental puesto que son una defensa y un necesario apoyo del idealismo transcendental. En particular fue importante señalar que establecen cómo es que el mundo debe aparecernos y qué conceptos necesariamente se han de usar para ello, considerando algunas creencias, presupuestas e invulnerables, es decir, de lo que se nos aparece. Sin embargo, he mostrado que el escéptico puede negar que tales condiciones de posibilidad de la experiencia *a priori* sean necesariamente verdaderas; esto es, el escéptico pirrónico cuestiona que, si bien el argumento transcendental llegue a concluir la necesidad de tales condiciones de posibilidad, esto no implica necesariamente que haya conocimiento objetivo, incluso. Y a este respecto viene al caso el planteamiento del escepticismo pirrónico.

Así, en la primera parte del presente **Capítulo Primero**, fue menester detenerme en la caracterización del escéptico pirrónico, precisamente, para señalar que, de acuerdo con Sexto Empírico, este tipo de escepticismo admite las impresiones pero no asiente las cosas no-evidentes o dogmas y así introducir inicialmente la pertinencia de este tipo de escepticismo como el más relevante en la filosofía kantiana. El escéptico pirrónico, en particular, incentiva y continúa investigando sin pretender alcanzar la verdad ni niega, asimismo, la posibilidad de alcanzarla, como dicen haberla hallado los dogmáticos. Una de las características de esta ampliación de la duda, ciertamente, es su autorrefutabilidad y, luego, su autorreferencialidad; puesto que no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales o como si fueran enteramente verdaderas en torno a

la efectividad necesaria incluso de su método. Y este punto es importante puesto que tal escéptico se vale de *tropos*, argumentos o tipos de argumentación, para oponer con ellos lo que aparece y las consideraciones teóricas, unos con otros y viceversa, a fin de lograr el equilibrio de razones opuestas, o equipolencia o *isostheneia*. Una estrategia que busca lograr, primero, la suspensión del juicio, donde ni rechaza ni afirma nada, y mucho después, de ocurrir esto, a la ataraxia o serenidad de espíritu. Entonces, el escepticismo pirrónico establece antítesis en los fenómenos y las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos (*EP*, IV: 8).

En este **Capítulo Primero** he seguido de cerca lo que Sexto ha dicho sobre la caracterización del escéptico pirrónico, según el cual este tipo de escepticismo indaga si el objeto es tal como se aparece o manifiesta y con ello acepta, en efecto, que dicho objeto aparece o se manifiesta de tal o cual manera y pone en duda lo que se dice, se asevera o sustenta respecto a ellos. Esto brinda elementos para enfatizar que el escéptico pirrónico en Kant está presente en el planteamiento filosófico que cuestiona el estatus de la metafísica tradicional; asimismo, permite apuntalar uno de los objetivos de esta presente investigación, valga recordar, aseverar que es un tipo de escepticismo fundamental, no sólo instrumental o metodológico, en virtud de que permite descubrir las contradicciones en que cae la razón pura, en términos de la clásica disputa del pirrónico contra el dogmático. Y, por lo tanto, afirmar así que es en virtud de tal planteamiento pirrónico que Kant logra erigir su propuesta crítica-transcendental.

Me he detenido particularmente a destacar que hay un impulso y atención radicales a un conjunto de problemas que comparten tanto una estructura argumental, a la contraposición de argumentos con igual fuerza persuasiva y con temáticas similares sobre entidades suprasensibles que discute la metafísica especial (el mundo como totalidad, el alma y Dios). Aunado a ello, mediante la lectura sistemática resulta más clara la presentación de las antinomias de la razón pura, que se desarrollan tanto en la primera como en la segunda *Críticas*, por medio de las principales premisas —*conditio sine qua non* del idealismo crítico-transcendental. Sin embargo, lo que este primer **Capítulo** me permite concluir a favor de mi objetivo general es que la querrela de la metafísica es el espacio argumental donde el dogmático asevera proposiciones que considera verdaderas a fin de intentar dirimir tal disputa que mantiene con el escéptico. Y así he tenido espacio para mostrar que este proceder argumental, el cual se despliega en el campo de la metafísica es análogo al método pirrónico, ya que Kant elabora argumentos contrapuestos a las aseveraciones dogmáticas, con la misma fuerza argumental del proponente. Para ello y para no parecer aislada o argumentalmente débil esta aseveración, ha sido pertinente señalar los pasajes donde Kant escribe acerca de la oposición constante en la que incurren los dogmáticos y el nulo conocimiento que adscriben los

escépticos cuando se encuentran en liza metafísica, por ejemplo en *Lecciones sobre Metafísica* (*Metaphysics Vigilantius*, Ak. Ausg., XXIX: 957-958), es decir, en un contexto fuera de la lectura convencional de apelar solamente a la *Crítica de la razón pura* (*CRP*, Ak. Ausg.: A IX, B 22; *Prol*, IV: 274).

Una parte de las conclusiones hasta aquí logradas es la propiamente llamada *crisis pirrónica* que precede al desarrollo y consolidación de la filosofía crítica-transcendental, la cual he caracterizado tanto por el carácter como por la inspiración, propiamente, pirrónicos. A decir del carácter pirrónico de tal crisis, he señalado cómo la estructura argumental está dirigida contra la metafísica dogmática, así como en su implicación, en la suspensión del juicio acerca de este tipo de supuesto conocimiento metafísico; mientras que la inspiración pirrónica se puede apreciar en la expresión de la duda acerca considerar a la metafísica una ciencia. Nociones que coinciden con las de *isostheneia* y *epochē* pirrónicas. A la vez, he mostrado que la asimilación del escepticismo pirrónico en Kant se encuentra en la noción del *método metafísico* que usa Kant. Al respecto, he considerado prudente señalar que el filósofo de Königsberg considera que este método es uno *zetético*; el mismo que usa el pirrónico mediante el cual busca la equipolencia a fin de llegar a la *epochē*. Para ello, me he apoyado en las secciones atinentes del *Anuncio a las lecciones del semestre de 1765-1766*; asimismo, y con el objetivo de justificar mi objetivo principal, he mencionado que se encuentran éstas tanto en los *Sueños de un visionario* (1763) como en la *Lógica Blomberg* (1771), obras redactadas en el periodo precrítico, donde Kant explícitamente considera que el *método zetético* (*zetetisch*, de *zêtein*, o sea, *investigar*, de *forschen* (*Anuncio*, Ak. Ausg., II: 307), es el particular método de la metafísica en general, el de oponer argumentos contra las aseveraciones dogmáticas (*R 4454-4455*, Ak. Ausg., XVII: 557-558, 1772).

Dispuesto así, lo que este **Primer Capítulo** permite concluir es que tal crisis pirrónica no llevó a Kant a una conversión pirrónica total; puesto que Kant busca determinar la legitimidad de los conceptos a través de un proceso analítico antes que construir una filosofía *dogmatista*, que no dogmática, a diferencia del escéptico pirrónico que continúa la investigación a fin de lograr la *epochē* y luego, si esto ocurre, a la *ataraxia*. No obstante, como he mostrado, Kant usa el método pirrónico a fin de generar una equipolencia, donde la objeción escéptica opone la proposición y su antítesis de igual valor, una como dogma y la otra como objeción (*CRP*, Ak. Ausg.: A 388). Kant usa, luego, el método del escéptico pirrónico como modelo de proceder filosófico, un ejemplo de cómo los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros (*CRP*, Ak. Ausg.: A 507/B 535).

Con todas estas evidencias en mano, en la primera parte de este Capítulo he podido señalar que la crisis pirrónica, en efecto, colapsó el pensamiento dogmático de Kant a mediados de 1760, y

esto representa un hito relevante para desarrollar su crítica acerca de la metafísica racionalista y consolidar con ella su propuesta idealista crítica-transcendental. Desde una lectura sistemática se puede concluir que ni el velo de la percepción, o sea, el problema menor y subsidiario a la misma, ni las problemáticas humanas, un escepticismo mitigado o parcial, son planteamientos tan destacados ni relevantes ni radicalmente cruciales en el pensamiento kantiano.

Ahora bien, continuando con la exposición de las primeras conclusiones, en la segunda mitad de este **Capítulo Primero**, a fin de enfatizar lo anteriormente dicho, he evaluado una particular caracterización que ayuda a entender el dicho según el cual el escéptico pirrónico en Kant es metodológico, más que un escepticismo pirrónico considerado parcial o global. Tal como lo juzgo, esto me ha permitido respaldar la aseveración acerca de que el escéptico pirrónico puede considerarse una metodología filosófica que Kant asimila, con la finalidad de edificar su idealismo crítico-transcendental. Así, he argumentado en esta sección por qué el escepticismo pirrónico no puede caracterizarse como parcial ni como global, ni siquiera necesaria ni tampoco irrestrictamente como parcial o global. Para poder concluir esta perspectiva acerca del pirrónico, he mostrado que la cuestión fundamental que ayuda a decidir esta doble caracterización mutuamente excluyente consiste en determinar la extensión de la *epochē*. Es decir, sin tal consideración previa acerca de la extensión de la suspensión del juicio, ni la versión parcial ni la global del pirrónico pueden responder satisfactoriamente las principales objeciones contra este tipo de escepticismo, *i.e.*, la de *autorreferencialidad contradictoria* y la de *impracticabilidad*, que, tal como argumento en esta sección, el escepticismo procesal-metodológico, en efecto, resuelve.

A fin de discutir por qué y cómo he llegado a tales conclusiones, particularmente, consideré necesario mencionar que, además de tener una orientación práctica, el escepticismo pirrónico tiene un campo de problematización mucho más amplio que cualquier otro tipo de escepticismo porque él mismo puede ser el objeto de aplicación de sus propias estrategias argumentales; y, también, debido a que puede examinar las creencias que subyacen en la vida cotidiana, así como los temas filosófico-científicos. Y de aquí se añaden dos cuestiones mutuamente relacionadas que debí discutir; estas son: una de índole exegética, que se relaciona específicamente con la extensión de la *epochē* y condiciona la caracterización del pirrónico, o bien como parcial o bien como global; y otra filosófica, la cual se relaciona con la aplicación de tales estrategias argumentales (*i.e.*, acerca del criterio de verdad, del conocimiento sensorial, el concepto de *causalidad* o el de *bien*, etcétera).

Desde mi perspectiva, he podido mostrar que la cuestión filosófica es más relevante que la problemática exegética puesto que la solución de la primera da respuesta a la segunda y no al revés; además de que tal estrategia argumental permite responder a las dos principales objeciones contra

el pirrónico arriba referidas. Es decir, al esclarecer la delimitación de las temáticas donde se usan los tropos, qué es lo que asiente el pirrónico y con qué criterio lo decide, se sigue la posibilidad de respuesta exegética sobre si el escepticismo pirrónico es o global o parcial. Considerando lo anterior, he mostrado que si la perspectiva global del pirrónico implica la indecibilidad de la verdad en general y trae consigo la problemática de autocontradicción, la *epochē* alcanzaría a socavar sus propias premisas y conllevar así la cuestión acerca de si es posible o no una vida sin creencias. O bien, si la *epochē* no es extensiva a toda aseveración, sino que, precisamente, se extiende sólo a temas filosófico-científicos, entonces el escepticismo pirrónico podría ser caracterizado como parcial, lo cual supone haber previamente aceptado un criterio para discernir las temáticas, particulares y delimitadas, de las creencias que no son específicamente filosófico-científicas. Y a este respecto, si bien la caracterización del pirrónico como parcial es compatible con la adscripción de creencias de la vida ordinaria, resulta autocontradictorio, puesto que él mismo emplearía sus tropos contra las temáticas filosófico-científicas, poniendo en duda sus propias premisas. De lo cual, como puede apreciarse, se sigue la acusación de ser dogmático y, por ello, autocontradictorio; esto es, debido a la aceptación de un criterio con el cual delimita la extensión de la *epochē* anticipadamente a la investigación a fin de distinguir las temáticas filosófico-científicas de las que no lo son.

Particularmente, en torno a la autorreferencialidad contradictoria del pirrónico, he mostrado que al suponer verdadero el escepticismo pirrónico y aplicarlo o usar sus estrategias argumentales contra sí mismo se sigue una paradoja; puesto que tal tipo de escepticismo no es verdadero y, a la vez, puede ser falso y verdadero al mismo tiempo. La explicación de ello radica en que el escepticismo pirrónico no puede ser verdadero sino falso cuando se le considera verdadero; y, al mismo tiempo, puede ser verdadero porque no se niega que sea verdadero cuando se le considera verdadero. Con otras palabras, he mostrado que de aceptarse sus premisas, entonces, se debería aceptar la conclusión escéptica deducida, aunque la paradoja que se sigue no es sino por la inconsistencia lógica que lo autocontradice. Por otro lado, la objeción de impracticabilidad asevera que no se puede vivir sin creencias; asimismo, que no se puede practicar un escepticismo que busque la suspensión del juicio de las creencias que subyacen en la vida diaria. En suma, sostiene que el escepticismo pirrónico es incompatible con la vida ordinaria y con el sentido común y todo intento por vivir un escepticismo así termina siendo una vida difícil de vivir o imposible por la inactividad así alcanzada; o por lo menos una vida asistida o no autónoma. Lo que sostiene en ciernes esta objeción, dicho sea de paso, es que la naturaleza nos constriñe a hacer inferencias y tener creencias que racionalmente no podemos defender contra los embates pirrónicos, cual propensión psicológica o irreflexiva a creer en una realidad externa tanto como en inferencias

causales. Por lo que, de acuerdo con ello, no se puede vivir sin creencias, puesto que la vida humana ordinaria y el sentido común implican creer necesariamente en algo; y es imposible no elaborar juicios o creencias en la vida ordinaria. No obstante, la versión procesal-metodológico evita el compromiso con estas últimas premisas naturalizadas.

Continuando con el énfasis de la pertinencia de un escepticismo pirrónico procesal-metodológico, en este Capítulo he argumentado que la caracterización parcial del pirrónico supone que la *epochē* global no puede ser realmente practicable y concede un campo de aplicación de los tropos que restringe la suspensión del juicio, a saber, la vida común y cotidiana. Dispuesto así, el escéptico pirrónico puede tener creencias de lo que él piense que es el caso, aun cuando ponga en duda las creencias de índole filosófico-científico; es decir, puede compartir las creencias que la gente tiene en la vida ordinaria y considerar que los tropos tienen por objetivo los temas filosófico-científicos. Esto, como he mostrado, supone una distinción entre la actividad de la investigación filosófico-científica y la vida ordinaria; las dudas filosóficas, por lo tanto, no pueden ser del mismo género que las de la vida cotidiana; pertenecen a un campo de sentido distinto. Empero, lo que hace razonable esta postura es que si tal propuesta no implica ni parálisis ni tampoco inacción, no se sigue que la *epochē* sea global, puesto que la investigación pirrónica es una reflexión de segundo orden. Pensada así, la lectura del pirrónico como escéptico parcial se centra en el contexto dialógico del uso o aplicación de los tropos y en la defensa de la vida ordinaria. De acuerdo con Sexto, la labor escéptica se despliega en relación con el atrevimiento de los dogmáticos, quienes aseveran aprehender la verdad, la esencia o incluso la naturaleza de las cosas, y tal investigación se ciñe hacia las aseveraciones del interlocutor del pirrónico, contra el dogmático, y no hacia las creencias de la vida ordinaria. Y al contextualizar tal discusión o ejercicio dialéctico contra el dogmático, contra quien asiente como si fuera enteramente verdaderas las proposiciones acerca de algo no evidente, el pirrónico se presenta como un filántropo, dice Sexto, quien argumentalmente cura y presenta una terapia contra el empacho de los dogmas, compatible con la vida cotidiana (*EP*, III: 280). A la vez, ha sido pertinente señalar aquellos pasajes de los *Esbozos* que pueden interpretarse como expresiones de creencias pirrónicas o considerarse la descripción de su posición filosófica; todo lo cual apoya al dicho de que el pirrónico asiente tanto las creencias filosófico-científicas como lo aparente para dudar de algunas creencias que el dogmático supone verdaderas, es decir, las filosófico-científicas.

Para ello, fue necesario introducir la distinción sutil entre *creer* y *parecer*, según la cual *parecer* es usada de manera fenomenológica, ya que *faínetai* sólo comunica, informa, refiere, relata o reporta la manera en que las cosas aparecen o son sentidas sin carga epistémica (Frede, 1989: 198), que no necesariamente pueden ser puestas en duda. De acuerdo con tal énfasis, el pirrónico puede



creer el contenido de alguna expresión, aunque sin carga epistémica alguna (sin aseverar la naturaleza de ello); puede decir 'la miel me sabe dulce en este momento' e implicar, luego, la referencia de tal expresión como una creencia. De manera fenomenológica, por lo tanto, las frases escépticas expresan en su contenido una creencia o varias acerca de lo que suponen tales frases pero no de manera dogmática. Por lo que escéptico parcial no sólo puede tener creencias de la vida cotidiana y considerar que las temáticas de índole filosófico-científicas son el objetivo exclusivo de los tropos (Hanna, 2012: 34). Es decir, esta última caracterización del pirrónico responde a la acusación de impracticabilidad, misma que se apoya en la supuesta imposibilidad una vida humana sin creencias. Sin embargo, en torno a este punto he argumentado que, si la *epochē* es respecto a todo juicio o creencia que se enuncie con la pretensión de ser verdadera, incluyendo las creencias implícitas en las expresiones escépticas (o sea, acerca de un *yo* como pronombre en primera persona, las facultades de percepción y el pensamiento, etcétera), entonces, el pirrónico parcial, de ser consecuente, dejaría de tener creencias, siendo en lugar de ello más bien un escéptico global, indistinto entre las creencias de la vida cotidiana y las de las teorías filosófico-científicas, a razón de que, como dice Sexto, los tropos buscan socavar toda creencia (*EP*, I: 15, 23, 226, 231, 258; III: 2355).

Dispuesto así, he argumentado que la lectura del escéptico como parcial es problemática, tanto por suponer una confianza desmedida en los sentidos, lo cual es difícil aseverar, que tiene el escéptico en efecto tal confianza ciega, como por las menciones de Sexto a favor de una vida sin creencias (*EP*, I: 23, 226, 231; II: 245, 254, 258; III: 235; *cfr.* también I: 24, 240; II: 13, 102; III: 2, 151). No obstante, la caracterización del pirrónico como global no es del todo satisfactoria, no hace distinción entre los tipos de creencia, a saber, las creencias más básicas de la vida cotidiana y de las filosófico-científicas, y considera luego que toda sensación no tiene grado alguno de confiabilidad, sin poder ni racional ni suficientemente justificar ninguna creencia (*EP* I: 36 y ss). Esto, por supuesto, es problemático al considerar que Sexto afirma que en la vida ordinaria diversas cosas son más deseables que otras como, por ejemplo, la fama, el placer o el dinero (*EP*, I: 127-128; M, XI: 120-4, 144-146), con cierto asentimiento de la creencia como verdadera (M, XI: 142), sin ser necesariamente objetos de examen o investigación. Con lo cual se podría concluir que toda creencia que no sea considerada a examen por medio de los tropos ha de ser creída como pretendidamente verdadera o aceptada dogmáticamente. Lo que supone la lectura global del pirrónico, luego, es que todas las creencias no examinadas son, en última instancia, razonablemente injustificadas, lo cual implica que las creencias o los dogmas del dogmático son arbitrarias puesto que no son examinadas sino asentidas sin más (*EP*, I: 173). Y en este punto he considerado pertinente detenerme puesto

que ello impide considerar satisfactoria la lectura del escepticismo pirrónico como parcial, en la medida en que toda creencia que no sea racionalmente justificada o que conlleve la indecibilidad de su verdad mediante la confrontación de argumentos y contraargumentos, no implica verdad ni existencia real de lo que refiera o al menos queda en duda tal estatus. Por lo tanto, las creencias del escéptico parcial contradicen la aseveración de Sexto acerca de no ser dogmático (*EP*, I: 1 y ss). Lo cual deja, no obstante, al pirrónico global como la versión de un escéptico a-racional; y, debido a que es global no tiene (ni puede tener) creencia alguna, y cas así bajo la objeción de impracticabilidad.

Al respecto de los tipos de versiones del pirrónico, este énfasis que he discutido me ha permitido remarcar que la lectura parcial del escéptico acepta una distinción entre creer dogmáticamente y creer sin tal pretensión de verdad, lo cual permite decir al pirrónico ‘me parece que *p* pero no creo que *p* sea verdad’; sin embargo, de acuerdo con Sexto, la *epochē* llega por el balance de argumentos y contraargumentos y no por la aseveración dogmática fuera de un contexto dialéctico. Por ello, he remarcado que invocar a la *epochē* sin examen alguno es igual de dogmático que aseverar la verdad de los dogmas; lo que va contra su orientación escéptica, según la cual no dice haber encontrado la verdad ni niega que no se pueda encontrar sino que continúa examinando (*EP*, I: 2-3, 7; II: 11). Entonces, la lectura parcial del escéptico no es satisfactoria puesto que supone un dogmatismo mínimo según el cual las creencias que acepta, de índole no filosófico-científicas, son elegidas dogmáticamente; es decir, previamente asumidas sin examen alguno, subyacen dogmas o creencias que no son puestas en duda, aun cuando dirija los tropos contra las creencias filosófico-científicas. Dispuesto de esta manera, el pirrónico parcial anticipadamente requiere un criterio de verdad (*κριτέριον τέος ἀλετηρῆαισ*, *EP*: II: 14), para identificar cuál es una creencia ordinaria o cuál una filosófico-científica, y no puede asentir alguno sin caer en contradicción consigo mismo, por ser algo no evidente y de índole filosófico (*EP*, I: 11, 21-22; II: 3, 14 y ss). En síntesis, ni la versión parcial ni la global del pirrónico brindan elementos para suprimir satisfactoriamente la objeción de autorreferencialidad contradictoria ni la de impracticabilidad por lo que resulta filosóficamente más fructífera una tercera versión.

De ta modo, me he detenido en la tercera acepción del pirrónico, la de *procesal-metodológico*, con apoyo de la noción de creencia sin relación necesaria con la noción de verdad. Desde mi perspectiva esto es destacable porque permite explicar cómo es que una creencia puede incidir incluso en el ámbito práctico de la vida cotidiana. Aunque, como extensamente he argumentado en este Capítulo, desde una perspectiva global del pirrónico, la noción de creencia implica la noción de verdad, contrario a lo aparente, si bien comprometida con la realidad de la naturaleza, precisamente, de lo que tal creencia refiera. No obstante, a fin de sostener esta tercera versión del

pirrónico, resalté un pasaje peculiar, el de la sección I: VII 13 y ss. de los *Esbozos*, según el cual el pirrónico acepta dos sentidos de creencia. Así, se puede sostener, el pirrónico tiene creencias en sentido amplio, a diferencia del asentimiento de un dogma en sentido estricto<sup>103</sup>. Es decir, el escéptico pirrónico no tiene creencias acerca de cómo es realmente la naturaleza de las cosas y puede, además, reportar su sentir o tener creencias de lo aparente, sin dogmatizar en sentido estricto y suspende así el asentimiento de la verdad o de cómo es realmente la naturaleza de las cosas (*EP*, I: 215). Dispuesto de esta manera, no es contradictorio que el pirrónico incite la *epochē* de ciertas creencias y, a la vez, pueda decir cómo es su parecer de las cosas. Fue conveniente para apoyar estos dichos problematizar la caracterización de los signos tanto *indicativos*, los cuales se refieren a cierta experiencia sensorial, así como los *conmemorativos*, referidos estos a las cosas no evidentes ni experimentadas (*EP*, II: 97 y ss, 104); a fin de explicar cómo es que el pirrónico puede decir lo que le parece, aunque sin dogmatizar en sentido estricto. Dispuesto de tal modo, logré explicar que a diferencia de los dogmáticos, quienes asumen un criterio y pruebas de lo no evidente (*EP*, II: 97-192; *cfr.* II: 14-96; *M*, VIII: 24, 140, 142-181), de acuerdo con la noción de los signos indicativos, el escéptico pirrónico relaciona lo aparente con lo sensible (*EP*, I: 23; III: 2; *M*, IX: 49-50, III: 6, 9, 11, VIII: 216), efectivamente, sin compromiso alguno con la verdad (*EP*, I: 35; *cfr.* I: 4, 197). El pirrónico, siguiendo este orden argumental, puede comunicar lo que siente, esto es, lo aparente de la impresión, sin tomar tal creencia como evidencia de algo no evidente en sentido dogmático o estricto ni como prueba alguna de lo real. Una creencia basada, entonces, en la impresión sensible (*EP*, I: 13 y ss; II: 10, I: 22), es la expresión de una percepción sin implicar que toda percepción sea universal o realmente cual él la experimenta, debido a que asentir una creencia no es sinónimo de creer en sentido estricto. El escepticismo pirrónico, como afirma Sexto, puede hablar de lo que le aparece mediante alguna expresión, según el uso de su pensamiento (*EP*, II: 10; *M*, VII: 25, VIII: 70, 141, VIII: 362); por lo tanto, aquello que hace dogmática a una creencia no es solo el hecho de enunciarla, sino la actitud o postura argumental que se tenga frente a ella.

Estas observaciones son destacables y atinentes a las objeciones de impracticabilidad y autorreferencialidad contradictoria; no obstante, además de tal distinción, ha sido pertinente resaltar elementos del escepticismo pirrónico que debilitan la objeción de impracticabilidad, a saber, la noción de *criterio* para arbitrar los asuntos de la vida cotidiana, sin tomarlo como verdadero. De acuerdo con ello, la objeción de impracticabilidad no parece una amenaza al considerar, como dice Sexto, la guía para vivir, las pautas de acción para la vida, refiriéndose al

---

<sup>103</sup> Al contrario de lo que asevera Roth (1990: 7), no se trata aquí de un nuevo y restrictivo sentido de la locución *Yo sé*; por el contrario, sin obviar las problemáticas que se siguen de la justificación, no es un dogma el hecho de asentir sin un compromiso estricto con su verdad. En lo que sigue explico este punto.

criterio práctico o las observaciones atinentes ante las exigencias vitales (*EP*, II: 14 y ss). El pirrónico puede aceptar así un criterio para la vida cotidiana, como lo entiende, la guía natural, la capacidad de sentir y de pensamiento; las afecciones de las pasiones, por ejemplo, padecer hambre o sed; la tradición de leyes y costumbres y el aprendizaje de algún oficio pero no aquél con el que se juzga la realidad o no realidad de algo tal como lo aparente (*EP*, I: 21-22). En suma, estos dos elementos, por un lado, acerca de la distinción de la creencia en sentido estricto y, por otro lado, la de aparecer, así como la noción de criterio práctico, permiten difuminar las dos más fuertes objeciones contra el pirrónico, valga repetir, la de autorreferencialidad contradictoria y la de impracticabilidad; puesto que Sexto rechaza instrumento alguno para valorar una aprehensión de algo no manifiesto. Con otras palabras, no acepta ningún criterio de verdad, ni siquiera un criterio lógico (*EP*, II: 14), con el cual poder distinguir lo verdadero de lo falso de manera anticipada al diálogo con el dogmático, pero sí acepta provisionalmente un criterio para la vida cotidiana.

Por otro lado fue necesario traer a cuenta que la definición que brinda Sexto de *escepticismo* (*EP*, I: 8), según la cual el pirrónico continúa con la investigación argumental sin pretender alcanzar la verdad, aunque sin negar la posibilidad de alcanzarla (*EP*, I: 1); con ello, subraya, así, la práctica de su investigación argumental y, sobre todo, el contexto dialógico contra el dogmático. Este *proceso* argumental de confrontación, siguiendo a Sexto, no supone haber establecido anticipadamente aseveraciones como si fueran reales o como si fueran enteramente verdaderas fuera del mismo; es dentro del mismo donde el dogmático establece como realmente existente, verdadero o real, aquello que considera un dogma. Por ello, si el escéptico argumenta, entonces, lo hace sólo en un marco dialéctico de confrontación argumental contra el dogmático (*EP*, I: 20), para lograr un equilibrio de razones opuestas, *i.e.*, equipolencia o *isostheneia*, y si llega luego a la *epochē*. Por lo tanto, la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y las consideraciones teóricas del pirrónico, dice Sexto (*EP*, IV: 8), no implica una delimitación previa de la extensión de la *epochē*, ni la descontextualiza *ex anticipatione* fuera del diálogo con el dogmático. Las consecuencias más inmediatas de tales planteamientos apuntan a una particular manera de considerar al pirrónico, según las cuales tal pensador no puede ser necesariamente parcial debido a que no tiene anticipadamente ningún compromiso con las creencias que sean pensadas como verdaderas; aunque tampoco puede ser necesariamente global porque puede tener franca afinidad con las creencias de la vida cotidiana sin comprometerse por ello con que sean en sentido estricto verdaderas. De acuerdo con las conclusiones de este primer Capítulo hasta aquí recabadas, no se sostiene, pues, una autoreferencialidad contradictoria ni hay razones de peso para afirmar que sea un escepticismo impracticable; sin embargo, tampoco se puede aseverar que haya una limitación

anticipada de la *epochē*, en tanto que ésta se determina en relación con el diálogo, por supuesto, en presencia del dogmático; y es tal metodología, la manera y contexto en que se aplican los tropos, la que efectúa el pirrónico en presencia de quien considera una creencia en sentido estricto como verdadera.

En conclusión, el pirrónico no puede ser ni parcial ni global irrestrictamente, a razón de que su metodología es contextual, relativa y proporcional, a la actitud dogmática hacia una creencia o varias; lo cual no es contradictorio con la posibilidad de que pueda examinar tanto a las creencias que subyacen en la vida cotidiana así como las filosófico-científicas. Al respecto, he considerado pertinente remarcar que sólo en la versión global la objeción de impracticabilidad es razonablemente fuerte; empero, tanto en la versión global como en la parcial el pirrónico se refuta a sí mismo cuando él mismo insiste en la *epochē* y confía en sus premisas para alcanzarla. No obstante, el escepticismo pirrónico, en la versión procesal-metodológico, hace más referencia, precisamente, al proceso mediante el cual se emplean los tropos a fin de examinar las creencias en sentido estricto, consideradas verdaderas. El pirrónico, de acuerdo con tal caracterización, puede tener creencias aunque en sentido amplio, *i.e.*, sin pretender que sean verdaderas; y es, precisamente, la versión del pirrónico procesal-metodológico la que responde satisfactoriamente a las objeciones de autorreferencialidad contradictoria y de impracticabilidad al asentir ciertas normas prácticas, sin por ello suponerlas o aceptarlas como verdaderas, y porque dice lo que a él le resulta evidente o aparente sin dogmatizar al respecto (*EP*, I: VII 14 y ss).

A partir de aquí y para apoyar mi tesis según la cual cabe hacer una tercera caracterización del pirrónico como procesal-metodológico, fue necesario desplegar los *tropos*, o tipo de argumentación (*EP*, XIV: 36), así como la manera en que se utilizan; en pos de la argumentación de la presente disertación, discutí la estrategia argumental del pirrónico con la cual opone de todas las maneras posibles los fenómenos, lo que aparece, y los noúmenos, las consideraciones teóricas, por medio de los cuales llega, por el equilibrio de razones opuestas, primero, a la suspensión del juicio y, mucho después, y si esto ocurre, a la ataraxia. Una vez que he mostrado, en particular, una tercera caracterización del escéptico como procesal-metodológico, y a fin de reforzar tal caracterización, he explicado cómo es que el pirrónico establece antítesis en los fenómenos y las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos, así como las proposiciones contrapuestas. A este respecto he mencionado los más generales tropos, los adjudicados a Agripa (*EP*, XIV: 36), con los cuales el escéptico genera polémica de manera tal que no se pueda resolver la cuestión en liza, a fin de lograr la suspensión del juicio «como por azar» y sin dogmatizar (*EP*, XII: 26; VI: 12). Los cinco tropos que he discutido son: el *tropo* de «a partir del desacuerdo», el de «caer en una recurrencia *ad*

*infinitum*», el de «a partir del *con relación a algo*», el de «por hipótesis» y el de «círculo vicioso» (EP, XV: 164).

A manera de resumen destaco aquí que el llamado «a partir del desacuerdo» se usa para mostrar que la divergencia de opiniones es un obstáculo que puede ser insuperable, a fin de evitar alguna posibilidad de elección o de rechazo ante el problema (EP, XV: 165). Con tal tropo se busca que el dogmático se vea obligado a dar prueba de sus opiniones para que el pirrónico pueda aplicar el resto de los *tropos*. Es decir, si el dogmático acepta que este desacuerdo tiene solución, entonces, el escéptico está justificado en preguntar de qué manera es ésta posible, exigiendo las razones para ello a fin de señalar cómo se supera el conflicto de saber distinguir lo verdadero de lo falso, *i.e.* hallar o dar garantía de la cuestión propuesta. Como hemos visto, este es el inicial encauce de los tropos donde el escéptico pirrónico cuestiona bajo qué condiciones se puede distinguir la solución del asunto propuesto, *i.e.*, distinguir lo verdadero de lo falso y señalar en qué se apoya esta distinción; lo cual orilla al dogmático a responder si lo verdadero o la garantía de la cuestión propuesta está relacionado con el conocimiento sensible o con el conocimiento intelectual, o bien ambas a la vez (EP, XV: 170). Y aún si no es posible todavía llegar a un acuerdo, el escéptico pirrónico suspendería el juicio. No obstante, al tratar de argumentar en apoyo a su aseveración, el dogmático se ve orillado a justificar lo que piensa como verdadero, según los tres casos citados; lo cual aprovecha el escéptico para emplear los restantes tropos. De acuerdo con Sexto, este es el momento adecuado para la aplicación del segundo *tropo*, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*» (EP, XV: 171), con el cual se señala que la garantía que conlleva el asentimiento en torno a la cuestión propuesta por el dogmático necesita de una nueva garantía y ésta, a la vez, necesita de otra, y así sucesivamente. Un cuestionamiento, luego, al pretendido derecho de introducir premisas supuestamente válidas u objetivas. Y es en tal intento de demostración donde el dogmático puede argumentar que lo relacionado con el conocimiento intelectual, el supuesto conocimiento sensible al que se trataba de justificar, se toma como garantía de lo sensible y lo sensible, como garantía de lo intelectual que trataba de justificar al sensible; esto es, el momento en que se aplica el tropo del «círculo vicioso», con el cual muestra que lo que debe ser demostrado tiene la necesidad de una garantía derivada del tema que se está investigando o estudiando a fin de impedir que se tome a la demostración misma, o al tema de la investigación, como base de la otra (EP, XV: 169).

A fin de mostrar la manera en que Sexto se vale de lo tropos y por mor a la claridad cómo se desarrollan estos en torno al problema del *criterio*, un ejemplo del que me valgo para enfatizar el modo en que el pirrónico emplea sus tropos a un tema particular, he presentado lo relacionado con el tropo por lo que se juzga la realidad o no realidad de algo (L, II: 14); el criterio de verdad, el cual

en su tercera acepción (*EP*, II: 14-16), a saber, lo que sirve para discernir la verdad, mas no a las cosas de la vida, es decir: el *criterio lógico* (*EP*, II: 14-16).

Al respecto, me detenido a aclarar que tal criterio lógico de verdad lo distingue Sexto de tres maneras. Lo piensa por quién juzga la verdad; con qué se juzga la verdad, o con los sentidos o con la inteligencia; y de acuerdo con qué se juzga la verdad, la confrontación de la representación mental con lo enjuiciado. Y concluye que no se puede juzgar con los sentidos, ni con la inteligencia ni con ambas a la vez, por lo que aseveración del dogmático queda contradicha (*EP*, II: 48); fundamentalmente porque los sentidos no son confiables para enjuiciar los objetos exteriores debido a la contrariedad existente (por ejemplo, lo amargo o dulce de la miel cambian incluso en una misma persona). Siendo que, además, acerca de la inteligencia, en primera instancia, hay opiniones encontradas sobre su existencia (*EP*, II: 57). Un acierto que se torna problemático, si se pretende dirimir la disputa apelando a la inteligencia misma. De acuerdo con tales implicaciones, es para Sexto indecible si la inteligencia existe o no, o si es aprehensible o no tan solo apelando a la inteligencia (*EP*, II: 57). Y a falta de un criterio unánime para decidirlo, no es posible ni siquiera tener una demostración verdadera (*EP*, II: 53-54).

Lo que el análisis del criterio lógico destaca, para mi interés, es la observación pirrónica acerca de que partir desde las percepciones conlleva que al comunicarlas la inteligencia declare cosas diferentes y contrapuestas (la percepción de la miel y la aseveración de su naturaleza) (*EP*, II: 63); volviendo problemática la aseveración de que la realidad exterior se juzga de acuerdo con la representación mental, puesto que la sensación de los sentidos no es similar a los objetos exteriores (*EP*, II: 73-74). Y aunque se asevere que es en virtud de la representación mental que se juzgan las cosas de acuerdo con ella (*EP*, II: 76), o ningún objeto sería juzgado por alguna representación mental en particular al decir que se puede por todas las apariencias (*EP*, II: 76), no obstante, o se tendrá antes que decidir por cuáles, según alguna representación mental o por ninguna (*EP*, II: 77). Esto conlleva que si se decide sin alguna representación mental, se implica que la representación mental no sirve como criterio para juzgar, puesto que algunas cosas se juzgan sin representación mental alguna). Lo cual orillaría al dogmático a caer en un regreso *ad infinitum*, si se escogen algunas representaciones mentales de acuerdo con una representación mental, puesto que para respaldar esta apariencia se requiere otra nueva representación mental y, para sustentar ésta, se precisa de otra más hasta infinitos pasos. Todo lo cual no significa aseverar que el pirrónico asevere que el criterio de verdad sea inexistente, tan sólo se han contrapuesto argumentos contra las aseveraciones de los dogmáticos acerca de que hay, en efecto, un criterio de verdad (*EP*, II: 79).

De regreso al cuarto tropo «por hipótesis», es este tropo el que utiliza el pirrónico cuando el dogmático intenta bloquear la regresión al infinito y muestra que tal salida dogmática es injustificada, por convenio y sin demostración; es decir, sin argumentación racional alguna (EP, XV: 168). A juicio de Sexto (EP, XV: 173), este movimiento dogmático es inviable porque censura y restringe la investigación, al ser un mero apoyo no conforme a razones, sino una apelación a cierta autoridad exterior al argumento, y la aceptabilidad de la hipótesis recae en la credibilidad de alguien más digno de crédito que el que la objeta (EP, XV: 173). Y tampoco es viable porque, al introducir cierta premisa sin demostración, cualquier resultado es infundado y lleno de desconfianza; y, además, si tal hipótesis resultara falsa, toda la posterior argumentación sería controvertible y polémica; cual gangrena congénita «estará podrida la base de sus argumentaciones» (EP, XV: 173). El tropo «a partir del *con relación a algo*» sirve para mantener en suspenso el juicio sobre qué son las cosas absoluta y objetivamente (EP, XIV: 138); condensa la principal objeción contra las aseveraciones dogmáticas al tratar de concluir que no existe idea alguna con valor absoluto. Es decir, sirve para mantener en suspenso cómo debe ser el objeto por naturaleza, y trata de enfatizar que tal aseveración aparece de tal o cual forma, según el que juzga y, asimismo, según lo que acompaña su observación (EP, XV: 167); como dice Sexto: «relativas a lo que la acompaña [dicha observación], como lo derecho es relativo a lo izquierdo» (EP, XIV: 135). Lo cual representa para el dogmático una problemática incluso a negar que todo es relativo, puesto que así tal proponente argumental confirma que todo es con relación a algo (EP, XIV: 138).

Hasta aquí he logrado mostrar de qué manera el pirrónico es el más importante de los escepticismos que se puedan hallar en la filosofía kantiana. Tuve que hacer, no obstante, varias precisiones para sustentar esta tesis, pero sobre todo he expuesto por qué y cómo es posible tematizar una versión del escepticismo pirrónico como procesal-metodológico. Esta versión es la que, según lo creo, se halla en Kant. Y para ello ha sido pertinente desarrollar cuál es el proceso y la metodología aludida con los respectivos ejemplos. Dispuesto así, en este **Primer Capítulo** he traído a cuenta la obra precrítica donde está claramente desarrollado y empleado tal versión que sustento del pirrónico. De tal modo, a lo largo de la segunda sección del primer capítulo de los *Sueños de un visionario*, hemos visto que Kant entabla un diálogo virtual entre el escéptico y el dogmático; con este acercamiento he aclarado que Kant utiliza la metodología escéptica de origen pirrónico. El tema en liza, en el caso analizado, ha versado acerca de la existencia de espíritus; y para mi propósito general, lo relevante es que tal diálogo termina expresando la incapacidad de asentir a tal premisa dogmática. Aunque el dogmático es aludido y representado aquí por Swedenborg, quien explícitamente asevera que existen espíritus, el papel que ha representado Kant en esta



confrontación de argumentos es, de hecho, doble: oscila entre las aseveraciones del dogmático, quien virtualmente ha intentado encarar las preguntas escépticas, y la postura escéptica que ha construido e direccionado contraargumentos con las mismas premisas del dogmático, a fin de mostrar lo injustificado de tales aseveraciones, precisamente, dogmáticas. Es decir, puesto que Kant concluye este diálogo virtual sin pronunciarse a favor o en contra de las aseveraciones no evidentes en torno a los espíritus o su imposibilidad, una vez que ha analizado cada vía argumental que el dogmático logra invocar para intentar respaldar sus premisas; y considerando atentamente esta metodología, se puede concluir que la afiliación e influencia que expresa Kant en los *Sueños de un visionario* es, precisamente, escéptica pirrónica, aunque como un pirronismo procesal-metodológico.

Particularmente, como he podido destacar en líneas anteriores, esta controversia citada no sólo ha buscado vencer en ella a un oponente, sino que ha sido un claro ejercicio dialéctico mediante el cual Kant logra analizar exhaustivamente cada posibilidad concebida y propuesta por el dogmático. Con estas particularidades en mente, es fácil apreciar el inicio de la polémica referida, a saber, un acercamiento nominal del caso, donde el dogmático en un principio define la noción de espíritu como ser que tiene razón. Luego se presenta la primera objeción escéptica; y, ante tal dificultad señalada acerca de determinar el objeto de tal concepto, el dogmático opta por añadir que los espíritus, además, han de animar al ser humano, cobijado bajo la esperanza de ganar la discusión. Y después de que el dogmático introduce esta segunda premisa, el escéptico, en voz de Kant, analiza la noción de espíritu desde el punto de vista de la evidencia empírica que se sigue de pensar que todo espíritu, además de poseer razón, anima al ser humano.

Llegado a este punto, son dos las vías argumentales que Kant evalúa considerando la evidencia empírica, a saber: (1) asociando conceptos empíricos en el de espíritu, y (2) tocante a sus relaciones externas. De acuerdo con la primera vía argumental, esto es, buscando asociar conceptos empíricos con el concepto de espíritu, el escéptico concluye que la noción de espíritu no puede ser pensada como un concepto abstraído de la experiencia empírica, puesto que no hay ninguna referencia clara del mismo en la naturaleza. De hecho, señala que resulta indecidible la (supuesta) génesis sensorial del concepto de espíritu, por lo anterior, como intenta sostener el dogmático. Sin saber qué objeto califica como espíritu y sin encontrar la fuente empírica del concepto empírico, con el cual el dogmático busca construir el de espíritu, luego, el escéptico logra concluir que no se puede determinar una instancia precisa del concepto de espíritu. Y a este tenor, la respuesta del dogmático ha resultado insatisfactoria, aun cuando apela a la abstracción de elementos conceptuales

empíricamente determinados, puesto que toma por espíritus a objetos empíricamente existentes y no a entidades puramente espirituales; como sostenía él mismo al inicio del diálogo.

A decir de la segunda vía que evalúa Kant, es decir, considerando las relaciones externas de los espíritus, la pregunta que hace el escéptico es si la atribución de poseer razón es, en efecto, necesaria. La respuesta es negativa, incluso sin considerar la propiedad racional de los espíritus, puesto que no sería posible distinguir objetos materiales de seres espirituales tan sólo considerando sus relaciones exteriores; en efecto, de existir algo tal como espíritus. La aseveración de la existencia de espíritus, como el escéptico ha argumentado, es indeterminada y contradictoria cuando se trata de asociar conceptos empíricos en el de espíritu y desde el punto de vista de sus relaciones exteriores. Lo cual deja al dogmático con la opción de sostener la existencia de espíritus desde un punto de vista estrictamente racional; como había intentado él mismo al inicio del diálogo. A decir de lo anterior, el dogmático para evitar un círculo en el cual caería al invocar un concepto racional para respaldar otro concepto empírico (que no encontró), el cual buscaba respaldar la definición inicial de espíritu, sin embargo, ha optado por introducir un concepto racionalmente constituido con el cual dar fundamento al concepto de espíritu, a saber, el alma como sustancia simple. No obstante, ante esta nueva premisa que conlleva al dogmático a un potencial regreso *ad infinitum*, el escéptico ha observado que el alma como sustancia que piensa, simple e indivisible, no implica necesariamente la materialidad ni de los espíritus ni de ella misma; y, por lo tanto, no se sigue que sean inmateriales. Es decir, del mero hecho de aseverar que una sustancia piense, que sea simple e indivisible, no es suficiente para probar la existencia de espíritus.

Ahora bien, en esta nueva fase del diálogo, el dogmático apela a la mera posibilidad lógica de los espíritus, que a su juicio se sigue del concepto mismo de espíritu. Ante esta nueva estrategia, el escéptico logra bloquear tal argumento objetando que, de suponerse tal concepto, no se sigue necesariamente la realidad del mismo. Por lo que su posibilidad, a lo sumo, sería problemática, y no se lograría apoyar la existencia de espíritus de aceptar tal débil defensa. Sin embargo, como nueva reacción argumental, el dogmático insiste en que esta conclusión no prueba tampoco la imposibilidad de espíritus, ya que siempre puede ser el caso que éstos se tornen reales. De tal manera, al dogmático le ha bastado con aseverar que es posible que los espíritus sean experimentados sensorialmente, aun cuando no se haya presentado algún caso compartido de experimentar la existencia de espíritus. Y esto lo concede el escéptico, no sin antes señalar que con tal movimiento argumental, el dogmático abandona la disputa racional.

Llegado a este punto el dogmático ha concedido al escéptico que no hay prueba racional alguna acerca de la existencia de espíritus. Lo cual, si no contradice la aseveración dogmática acerca

de la existencia de espíritus, en cambio, obliga al dogmático a aceptar que no hay manera racional de probar tal premisa. En otras palabras, muy a su pesar, el dogmático se ha visto obligado a acoger una versión deflacionaria de su inicial propuesta. A la luz de este momento del diálogo, el dogmático no ha tenido más opción que aseverar que no hay una prueba de la existencia de espíritus, sino la mera suposición de la existencia de espíritus tan sólo como lógicamente posible. Y al abandonar tal prueba racional, luego, se posiciona en una perspectiva casi irracional puesto que sólo apela a la posibilidad lógica de la existencia de tales seres. Esto muestra que la aseveración del dogmático es arbitraria, a razón de que resulta ininteligible la experimentación de espíritus, ya que se ha negado, tanto que haya objeto empírico alguno que sea un espíritu como la referencia empírica de conceptos (empíricos) con los cuales entender tal experimentación de espíritus. La estrategia escéptica decisiva, sin embargo, radica en aceptar que es lógicamente posible la experimentación sensorial de los espíritus, como reclama finalmente el dogmático, los cuales (de ser el caso) ocuparían algún espacio sin ser materiales, pero sin afirmar con vehemencia la verdadera existencia de tales seres. Ante lo cual, el escéptico ha preguntado posteriormente, una vez concedido que la existencia de espíritus es lógicamente posible, acerca del lugar donde yacerían tales experiencias sensoriales con espíritus. Y, con miras a resolver tal problemática, el dogmático introdujo una premisa adicional, a saber, que el alma es un espíritu; esperando así concluir que el espíritu está en el cuerpo, puesto que el alma es espíritu y ella misma está, según el dogmático, en el cuerpo.

Finalmente, el escéptico señala que el dogmático da por supuesto algo que no es empíricamente experimentable, suponiendo como evidencia los efectos empíricamente experimentados (puesto que el espíritu anima al ser humano); deduciendo así que el cuerpo que presenta alteraciones y efectos corporales es su propio cuerpo, para concluir que el alma que es espíritu yace en el cuerpo. De tal manera, el escéptico, como en el caso anterior donde el dogmático aceptaba que el espíritu debería estar presente en la materia, pregunta sobre el lugar preciso del alma en el cuerpo. El escéptico afirma, así, que la mera presencia del alma en el espacio, misma que a juicio del dogmático ocupa el cuerpo, no permite distinguir del todo el alma del cuerpo. Incluso suponiendo que los espíritus deberían ser posibles y estar presentes en la materia, no es posible reconocer alguna característica del alma que no fuera la del cuerpo. La aseveración de la existencia de espíritus es, luego, insatisfactoria y deja al dogmático desarmado para probar como verdadero tal dogma.

En suma, a manera de ejemplo, en este diálogo entre el dogmático y el escéptico se puede apreciar que, gracias al escéptico en voz de Kant, el dogmático reconoce a su pesar que no es posible conocimiento racional ni objetivo de la existencia de espíritus, como al inicio de tal disputa trataba

de sostener. Sin embargo, Kant no afirma tampoco la imposibilidad de tales seres; simplemente deja abierta la problemática sin pronunciarse a favor o en contra, una vez desarmado por completo el arsenal argumental del dogmático. Esto muestra, por lo tanto, la influencia del quehacer pirrónico en la obra precrítica con la cual se anuncia los principales temas de la filosofía crítica-transcendental, esta es, los *Sueños de un visionario*. En particular, la demostración refutativa del escéptico acerca de la existencia de espíritus que se desarrolla a lo largo de este diálogo virtual, aun cuando ha supuesto las premisas del proponente dogmático sin proceder lineal o sintéticamente, más bien contraponiendo argumentos de manera dialógica. Esto es: el enfrentamiento frontal del escéptico contra su antagonista dogmático a fin de refutarlo, así como la suspensión del juicio al respecto de la existencia de espíritus en Kant, coinciden con las nociones pirrónicas de *isostheneia* y *epoché* de la versión de un escéptico pirrónico como procesal-metodológico.

## 2. CAPÍTULO SEGUNDO: KANT, ESCÉPTICO PROCESAL

### INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO

«La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la *crítica*, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no reconoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*.» (CRP, Ak. Ausg.: A 738-739/B 766-767<sup>104</sup>)

Llegado a este punto es menester hilar lo antes engarzado, a fin de apuntalar lo hasta aquí expuesto; clarificar lo que en el Capítulo anterior he cerrado. Me refiero al primer eslabón argumental más importante para la presente investigación. Es decir, tal primer movimiento, el cual he erigido desde lo que nombro una lectura *sistemática*, me permite aseverar que el escepticismo pirrónico se encuentra en el núcleo de la filosofía propuesta por Kant. La triple distinción hecha del escepticismo, a saber, la del cartesiano, el humeano y, en contra parte a ellos, el escepticismo pirrónico, ha sido fundamental para enfatizar de qué manera puede leerse la presencia de un cuestionamiento filosófico que va más allá de la duda de las cosas externas o del principio de causalidad. Evocando las primeras conclusiones, he discutido la aceptabilidad de la versión *procesal-metodológica* de lo que considero la versión más atinente a la caracterización del pirrónico que se haya en ciernes dentro de la filosofía kantiana; distanciándome, pues, de las dos posibles lecturas acerca del escepticismo antiguo, me refiero a las versiones, tanto global como parcial del pirrónico. Y he mostrado en tal línea argumental que la versión procesal-metodológica es la más razonable y completa del pirrónico puesto que es inmune a las objeciones de impracticabilidad y autorreferencialidad contradictoria, los más importantes reproches contra el escepticismo antiguo. Y no solo inmune, sino que responde satisfactoriamente a las mismas. Esta estrategia argumental allana así, con seguridad puedo decirlo, el terreno de la presente investigación que a continuación argumento y expongo y, sobre todo, brinda elementos para enfatizar, en primera instancia, la

---

<sup>104</sup> «Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *veto* ohne Zurückhalten muß äußern können.» He introducido las cursivas.

presencia de tal tipo de escepticismo en Kant y, luego, poder entender la manera en que se desarrolla y no solo se nutre de ello la filosofía crítica trascendental.

De tal modo, en apoyo al Primero, en este **Capítulo Segundo** es necesario desarrollar las implicaciones de la metodología escéptica pirrónica (como la nombro, procesal-metodológica) en Kant. Lo que busco, entonces, en este segundo movimiento es atender cómo podría reconciliarse lo dicho acerca de que el escepticismo pirrónico cuestiona las aseveraciones específicas de la filosofía, en primera instancia. Si bien es cierto que la versión procesal-metodológica del pirrónico puede poner en duda las creencias de la vida diaria, como mostré en el Capítulo anterior, lo que primero se debe explicar, me parece, es la manera en que Kant asimila este tipo de escepticismo en su filosofía crítica trascendental, precisamente, a fin de apoyar nuestra aseveración acerca de que el escepticismo pirrónico es el más fundamental de los escepticismos y, asimismo, que ha servido para edificar, dinamizar y consolidar la filosofía del filósofo de Königsberg.

Para clarificar el rumbo y estrategia que he elegido en este segundo, digamos, escalón, discutiré por qué la filosofía crítica trascendental requiere anticipadamente de una crítica de la razón pura; y en este tenor, lo que busco poner en relación con las aseveraciones de que fue el escepticismo pirrónico el más importante en el pensamiento completo y propuesto por Kant, ya no sólo en la *Crítica de la razón pura* como sostiene la lectura *convensional*, es que tal investigación kantiana no es sino un tratado sobre el método pero, en efecto, pirrónico.

Mi argumento se basa en que, y es lo que sostengo, sin tal referencia escéptica (pero como procesal-metodológico) no es posible entender por qué Kant concluye la posibilidad del conocimiento racional pero, enfáticamente, tampoco resulta claro, sin ello, por qué tal investigación conlleva la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general. Una de las empresas, entonces, que la razón debe analizar es su propio uso y extensión, pienso, permite clarificar lo anterior, girando alrededor de las aseveraciones dogmáticas racionalistas, evocando así la antigua disputa entre los dogmáticos y los escépticos.

Asimismo, a lo largo del presente Capítulo me detendré en el papel que asigna Kant a la postura dogmática, de acuerdo con las implicaciones que se siguen de tal acercamiento sistemático. Para ello, uno de los principales objetivos es argumentar a favor de la noción de *postulado* e *hipótesis* como principales consecuencias de las *antinomias de la razón pura*, pensadas éstas como las argumentaciones de un escepticismo constructivo, la nota kantiana que añade al de procesal-metodológico. Es pertinente recordar que la apuesta a este respecto es sostener que, si el escepticismo pirrónico es fundamental y necesario para el desarrollo y consolidación de la filosofía

crítica trascendental, tiene que haber una correspondencia con la noción de *polémica* que se desarrolle en la de *dialéctica de la razón*.

Dispuestos así estos objetivos, a continuación en la primera sección, § II.1), del presente **Capítulo Segundo** enfatizaré la noción de *autolegislación de la razón* en relación aunque con cierto énfasis en la noción de *crítica* y así justificar, entonces, que el método necesario para tal filosofía crítica-transcendental es de esencia pirrónica procesal-metodológico. Esto me permitirá sostener, ya en la segunda sección, §II.2), de este Capítulo, que frente al dogmático la versión procesal-metodológica del escepticismo pirrónico conlleva un rango amplio y relevante al seguirse de ello las cuestiones de las antinomias de la razón, en general, sin lo cual no se puede entonces entender los conceptos kantianos de postulados e hipótesis de la razón pura y menos aún el idealismo-transcendental en su conjunto.

## § II.1) AUTOLEGISLACIÓN DE LA RAZÓN

### II.1.a) *Noción de crítica*

No fue sino hasta 1770 cuando Kant hace explícito el rechazo contra el sistema leibniz-wolffiano. Como es consabido, el hito que marca este evento es la redacción en sus dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* (1781/1787). ¿Pero qué significa la empresa de tal obra? La palabra «crítica», del latín *criticus*, se retoma del griego *κριτικός*, *kritikós*, y tiene la acepción de «discernir». El sentido de tal palabra es retomada del verbo *κρίνειν* (*krínein*) que significa *separar, decidir y juzgar*, de donde provienen las palabras *criterio* (*κριτήριο*) y *crisis* (*κρίσις*). Este sentido se debe a que su raíz indoeuropea es *krei* que refiere la acción de *cribar, discriminar y distinguir*. Por lo que *crítica* tiene la connotación de que, si algo se ha separado, se puede analizar para emitir un juicio o un criterio al respecto; por esto mismo, tal noción implica la de *legitimidad o normatividad*. Veamos cómo, en su magna obra de 1781-1787, Kant tiene en mente esta definición al tratar de examinar los alcances de la razón en su uso puro.

A fin de aclarar qué entiende Kant por *crítica*, en primer lugar hay que destacar que con tal noción Kant no se refiere a ningún particular examen de los libros o de los sistemas filosóficos, como los contruidos anfibológicamente por Leibniz quien, a juicio de Kant, *intelectualizó* los fenómenos, o por Locke, quien, dicho de alguna manera, *sensificó* los conceptos del entendimiento (*CRP*, Ak. Ausg.: B 326-327). El objeto de esta investigación y examen es, por el contrario, la capacidad estructural del sujeto cognoscente en relación con el objeto conocido; el cual es constituido por dicho sujeto. En este sentido, Kant llama *transcendental* todo conocimiento que se ocupa de nuestra manera de conocer los objetos en general y en tanto que éste sea posible *a priori* (*CRP*, Ak. Ausg.: A 12/B 25). La *Crítica de la razón pura* es, por lo tanto, una investigación filosófica de la razón, entendida ésta como la facultad superior de la *determinación* de lo particular por medio de lo general<sup>105</sup>.

Como la intitula Kant, la *Crítica* es sinónimo de enjuiciamiento de la «*facultad de conocer a priori por medio de conceptos* (la facultad superior [dividida en *Entendimiento, Juicio y Razón*])» (*Primera Introducción*, Ak. Ausg., XX: 195); por consiguiente, la *Crítica de la razón pura* debe entenderse como una investigación racional de acuerdo con principios (*ex principiis*), por oposición a los empíricos o históricos que parten de meros datos (*ex datis*) (*L.*, Ak. Ausg., IX: 22). Esto conlleva

---

<sup>105</sup> Es importante destacar, sin embargo, que por *razón* Kant piensa en la facultad mental que proporciona leyes de la libertad a partir de la deducción de principios, en su *uso formal* (i.e., lógico), y que abstrae todo contenido del conocimiento. Un uso distinto al *uso real*, mediante el cual la razón genera principios bajo los cuales dota unidad *a priori* a las reglas del entendimiento, reuniendo lo múltiple de los conceptos de objetos por medio de ideas. *Cfr. Primera Introducción*, Ak. Ausg., XX: 195; *CRP*, Ak. Ausg.: B 355-56, B 359-63, B 392, B 671-72, B 685, B 791, A 405.



una segunda acepción de crítica no contradictoria con la anterior, a saber, entendida como un tratado sobre el método que necesariamente ha de proceder según *principios* (CRP, Ak. Ausg.: A 855/B 883). Con otras palabras, la actividad crítica en tal obra es una inquisición sobre la facultad de la razón en general y sus conclusiones, independientemente de toda experiencia empírica, que busca hablar de la posibilidad del conocimiento racional obtenido por meros conceptos.

Aun cuando la *Crítica de la razón pura* indaga, esboza y analiza la idea del conocimiento racional por medio de conceptos, sin embargo, ésta no es un sistema de la razón, doctrinal y completamente cerrado o acabado del todo (CRP, Ak. Ausg.: B 25-26). Uno de los elementos que Kant mismo brinda para apoyar la afirmación de que su filosofía estaba incompleta es el título de la última sección de tal obra, donde el filósofo de Königsberg escribe: «Este título [*i.e.*, *La historia de la razón pura*] está aquí solamente para señalar un lugar vacío, que queda en el sistema, y que debe ser llenado en el futuro» (CRP, Ak. Ausg.: A 852/B 880). Esto no plantea algún problema mayor acerca de tal proceder, puesto que si la filosofía kantiana no es un sistema doctrinal cerrado y acabado, no obstante, tal obra puede interpretarse como una *meditación* o serie concatenada de meditaciones sobre los fundamentos de la racionalidad en general; a saber, como *ζήτησις* (*zétesis*), o sea, como búsqueda, cual meditación libre y abierta de los fundamentos, en lugar de entenderla como *ἐπιστήμη* (*epistémē*), es decir, como un sistema cerrado que deduce el saber de los principios fundamentales o fundamentos más básicos previamente asegurados (Torretti, 2005: 83 y ss).

De acuerdo con Kant, la *Crítica de la razón pura* es, precisamente, la *propedéutica* de la filosofía trascendental y no el sistema de esta filosofía (C, Ak. Ausg., XII: 370). En tal sentido, si la *Crítica de la razón pura* versa sobre la legitimidad de sus fuentes, alcance y límites, a partir de principios (*ex principiis*) (CRP: A XII), por lo tanto, esta *Crítica* es una investigación acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general o, incluso, del sistema de la razón pura (CRP, Ak. Ausg.: A 655/B 683). La *Crítica de la razón pura*, pensada de esta manera, trata de indagar la posibilidad de este sistema; luego, el enjuiciamiento de la razón pura, de sus fuentes y límites, supone que tal investigación es la *propedéutica* del sistema de la razón pura y no una *doctrina* absolutamente acabada (CRP, Ak. Ausg.: B 25). Por el contrario, tal *Crítica* no ensancha ni extiende los conocimientos mismos, sino que, de acuerdo con Kant, los rectifica (CRP, Ak. Ausg.: B 26). Esto brinda elementos para entender por qué Kant indaga sobre el principio mismo de la filosofía en general, antes que tematizar la división o clasificación que se pueda hacer de la filosofía (F, Ak. Ausg., IV: 387, 1-8), a partir de sus gérmenes originarios (P, Ak. Ausg., IV: 274). La *Crítica de la razón pura*, con palabras de Kant, es «la investigación y justificación del porqué ha de tener esa forma sistemática y no otra» (CRPr, Ak. Ausg., V: 89). Al respecto Kant escribe:

La filosofía [crítica] trascendental es la idea de una ciencia, para la cual la *crítica de la razón pura* tiene que trazar todo el plan arquitectónicamente, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la integralidad y la seguridad de todas sus piezas que constituyen ese edificio. Es el sistema de todos los principios de la razón pura. Esta *crítica* no se llama filosofía trascendental solamente porque para ser un sistema completo debería contener también un análisis detallado de todo el conocimiento humano *a priori*. Ahora bien, nuestra *crítica*, por cierto, debe poner a la vista también una enumeración completa de todos los conceptos primitivos que constituyen el mencionado conocimiento puro (CRP, Ak. Ausg.: B 27<sup>106</sup>)

## II.1.b) Condición de la autolegislación de la razón

La *Crítica de la razón pura*, esta investigación cual autoexamen de la razón, desde la perspectiva aquí esbozada, conlleva resultados en su uso puro. Una de las principales conclusiones de este autoexamen, puesto que marca el rompimiento definitivo con la filosofía leibniza-wolffiana, es que el conocimiento de la realidad en sí misma no es, en efecto, posible (CRP, Ak. Ausg.: A 711/B 739). Esto, sin embargo, no significa que el acceso a lo suprasensible no sea imposible, puesto que no es contradictorio afirmar que no hay conocimiento de las cosas en sí mismas y a la vez afirmar su posibilidad. El resultado de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, aunque sea, por decirlo de algún modo, el saldo negativo de la *Crítica*, permite el acceso a una realidad inteligible vía la moral (CRP, Ak. Ausg.: A 310/B 367 y ss). En otras palabras, el resultado de esta *Crítica* permite concluir que el conocimiento sintético *a priori* es posible porque todo objeto cognoscible tiene que someterse a las condiciones formales de la experiencia que imponen nuestras facultades cognoscitivas (P, Ak. Ausg., IV: 227).

Otro de los aspectos relevantes del autoexamen de la razón, para el objetivo de esta presente disertación, que emprende la *Crítica* es la necesidad de un proceso público por medio de la disputa consigo misma, a fin de evitar paralogismos y antinomias insalvables (CRP, Ak. Ausg.: A 340/B 398).

Kant escribe:

Siempre es útil, sin la menor duda, dar completa libertad a la razón que investiga y que examina para que pueda cultivar sin trabas su propio interés, que resulta tan favorecido si se imponen limitaciones a su conocimiento, como si se lo ensancha; y que siempre resulta menoscabado si intervienen manos ajenas para dirigirla de acuerdo con propósitos forzados, en contra de su marcha natural. [...] La disputa cultiva a la razón con la consideración de su objeto desde dos puntos de vista, y corrige el juicio de ella al limitarlo. [...] *La razón precisa mucho esta disputa, y sería de desear que se la hubiera ejercido antes, y con permiso público ilimitado.* Pues entonces también se habría producido antes una crítica madura, ante cuya aparición debería aplacarse por sí mismas todas estas querellas, al reconocer los combatientes su propio enceguecimiento y sus prejuicios, que eran lo que los había desunido. (CRP, Ak. Ausg.: A 744/B 772-A 747/B 775<sup>107</sup>)

---

<sup>106</sup> He introducido las cursivas.

<sup>107</sup> He introducido las cursivas.

Siguiendo este orden de premisas, de tal proceso se puede claramente distinguir dos posibilidades: Por un lado,

(a) o se logran justificar ciertos niveles de racionalidad mediante la aceptación, en efecto, de los niveles de racionalidad inicial, por medio de los cuales se parte dicha justificación; o, por otro lado,

(b) en virtud de tal proceso se entiende el porqué del fracaso de no lograr esto último en su tarea de justificar el razonamiento.

Sin embargo, puesto que todo resultado se deduce de sus propios e iniciales parámetros de racionalidad, entonces, al menos es posible implicar una rectificación paulatina de la razón misma (O'Neill, 1989: 29). Sólo en este sentido, el planteamiento de Kant rebasa sus condiciones históricas iniciales; y, por ello, resulta comprensible la incompletitud de su filosofía crítica-transcendental, al menos con respecto a la historia de la razón pura. En tal sentido, puesto que la *Crítica de la razón pura* examina qué cuenta como conocimiento, también examina todo fundamento de la razón, sin caer en circularidad porque la actividad crítica, o sea, acción de criticar, somete a juicio los fundamentos propios de la razón. Como puede apreciarse, este centro focal de la investigación filosófica se plantea de la manera más general posible. La razón, entonces, como objeto primordial de la primera *Crítica*, es el eje de toda argumentación teórica posible.

De lo anterior, se sigue una relación entre la capacidad de la razón de sobrepasar la experiencia y sus límites. Es decir, puesto que la disputa de la razón consigo misma procede en términos de conflicto, derrota y victoria, provee el camino hacia la paz mediante el establecimiento de un *tribunal* que legisle, juzgue y sopesa tanto las discrepancias como el posible veredicto. En este sentido, la *Crítica de la razón pura* es, *mutatis mutandis*, el planteamiento filosófico de una metáfora jurídica, donde la comunicabilidad pública de la razón sin restricciones es la condición necesaria e inherente de la razón misma, aunque no su criterio de legitimidad; siendo éste un problema práctico y abierto, justamente como lo explica O'Neill (1989: 29), porque la conducta y estructura de la comunicación dinámica y humana no es preestablecida ni es perenne. Al respecto Kant escribe:

La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la *crítica*, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. *No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no reconoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su veto.* (CRP, Ak. Ausg.: A 738-739/B 766-767<sup>108</sup>)

---

<sup>108</sup> He introducido cursivas.

### II.1.c) *El Tribunal de la razón*

De acuerdo con el resultado de la *Crítica de la razón pura*, esta política de la publicidad y de libertad intelectual, como más tarde Kant explicitará en su texto intitulado *Hacia la paz perpetua* mediante el *principio de publicidad* ya en un contexto político (*PP*, Ak. Ausg., VIII: 381), es fundamental para entender la propuesta kantiana, en ello subrayo mi adherencia, como una más dentro de la tradición del escepticismo filosófico en concordancia con un *modus vivendi* (Laursen, 1992). Más allá de las condiciones ideales de la crítica y examen públicos, y pese a que la mención del método escéptico es un tema que no resalta a primera vista en la *Crítica de la razón pura*, incluso en el contexto de los *Prolegómenos* (*P*, Ak. Ausg., IV: 260), sin embargo, en las *Reflexiones*, redactadas cerca de 1752 (*Refl*, Ak. Ausg., XVI: 457), Kant alude un interés sobre la duda *pirrónica* y la duda *académica* como un recurso filosófico empleado contra los *dogmata* como condición de posibilidad de la misma *Crítica*. Al referirse a tales dudas, Kant considera que la división de opiniones es la causa del escepticismo y contradicción del objeto de la razón de la siguiente manera.

En primer lugar, Kant distingue entre el *método escéptico* y el *escepticismo*. Esta distinción, mencionada ya en la primera *Crítica* (*CRP*, Ak. Ausg.: B 451, B 535), así como en su *Manual de Lecciones de Lógica* (*Ein Handbuch zu Vorlesungen*). Aquí apunta positivamente la conveniencia de valerse de tal escepticismo:

Existe un principio de la duda, que consiste en la máxima de tratar el conocimiento con la intención de tornarlo incierto y mostrar la imposibilidad de alcanzar certeza alguna. Este *método de filosofar* [Methode des Philosophirens] es el pensamiento escéptico o escepticismo. Este se opone al pensamiento dogmático o dogmatismo, la confianza ciega en la capacidad de la razón de expandirse *a priori* por meros conceptos in crítica alguna [...] A pesar de que sea dañino el escepticismo es muy útil, este método escéptico es además conveniente, siempre que sea la manera de tratar algo como incierto y elevarlo al más alto nivel de la incertidumbre con la esperanza de llegar a la verdad, en la andanza por este camino.[...] [Este método escéptico] es muy útil en el proceso crítico, método [escéptico] éste de filosofar mediante el cual se examinan las fuentes de las propias aseveraciones u objeciones así como sus fundamentos bajo los cuales se basan; un método [el escéptico] que brinda la esperanza de hallar la certeza. (*L-Jäsche*, Ak. Ausg., IX: 84<sup>109</sup>)

---

<sup>109</sup> «Es giebt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, daß man sie ungewiß macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophirens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich *a priori* durch bloße Begriffe zu erweitern [...] So schädlich nun aber auch dieser Skepticismus ist: so nützlich und zweckmäßig ist doch die skeptische Methode, wofern man darunter nichts weiter als nur die Art versteht, etwas als ungewiß zu behandeln und auf die höchste Ungewißheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. [...] Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht, und die Gründe, worauf dieselben beruhen; eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewißheit zu gelangen.» He introducido las cursivas.

Kant supone que los escépticos son una especie de *nómadas del pensamiento* que «desprecian todo modo de vida» (CRP, Ak. Aug.: A IX). Desde la perspectiva de Kant, estos son filósofos *afectos* al escepticismo, es decir, al «principio de ignorancia metódica y científica que socaba las bases de todo conocimiento, restando a éstas toda la confianza y seguridad posibles» (CRP, Ak. Aug.: A 424/B 451). Pero, si bien resulta clara esta distinción entre el método escéptico y la filosofía escéptica, así como comprensible por encontrarse en la obra que inaugura el *periodo crítico*, no obstante, tal delimitación no es novedosa; puesto que ya había sido hecha en sus *Lecciones* redactadas, cerca de 1769, sobre los *prejuicios* (Ak. Aug., XXIX: 28). A fin de apuntalar el objetivo general de la presente disertación, cabe señalar que la noción del *método escéptico*, aparece también en las *Reflexiones y Lecciones* de los 1770's, aunque escrito en latín: *methodus sceptica*. En la *Lógica Blomberg* (1771) y en la *Lógica Philippi* (1772), de hecho, encontramos el trasfondo de esta distinción.

En tales obras el escéptico, como Kant lo escribe en idioma alemán, *der Skeptiker*, es considerado por Kant como un filósofo que propone algo negativo, como aquel pensador quien sólo busca derribar las verdades más certeras (*L. Blomberg*, Ak. Aug., XXIV: 210-211). Pero esto no sucede con el «verdadero escepticismo», dice Kant, que consiste en la «exacta y cuidadosa investigación»; él concluye: «el método escéptico es una genuina investigación» (*L. Blomberg*, Ak. Aug., XIV: 210). En este sentido Kant rehabilita a Pirrón, a quien lo llama el fundador del *escepticismo verdadero* puesto que, a juicio del filósofo de Königsberg, el escéptico duda sólo «hasta que uno está convencido inalterablemente»; a juicio de Kant, fueron los seguidores de Pirrón quienes malinterpretaron su método (pirrónico) concibiéndolo como «la *duda categórica* que afirma todo como incierto» (*L. Philippi*, XIV: 313-330<sup>110</sup>). Existen, por lo tanto, dos tipos de duda desde la perspectiva kantiana: tenemos así, por un lado,

(i) la duda considerada como sinónimo de investigación escéptica, o sea, una investigadora o una duda examinadora; y, por otro lado,

(ii) una duda dogmática, determinante y concluyente (*L. Blomberg*, Ak. Aug., XIV: 205, 212 y 214).

En este orden de ideas Kant, a fin de apoyar la afirmación de que la investigación filosófica implica un tipo de escepticismo, apela a la etimología de la palabra; él escribe: «esta palabra en griego significa: investigar, *Scrutari, investigare, indagare*» (*L. Blomberg*, Ak. Aug., XXIV: 209-210, *Logik Dohna-Wundlacken*, Ak. Aug., XXIV: 719.). Y tratando de mostrar una genealogía, además,

---

<sup>110</sup> He introducido las cursivas.

Kant incluso afirma que Sócrates fue quien originó este tipo de investigación escéptica (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 207-211).

Dejando de lado si la lectura que Kant hace de Sócrates es justa, cabe resaltar que estas menciones anticipan, precisamente, la distinción entre *escepticismo* y *método escéptico* que se hace en la primera *Crítica* (*CRP*, Ak. Ausg.: A 423-424/B 451-452, A 279/B 535; *Lecciones*, Ak. Ausg., XIX: 28). Ahora bien, tal como lo pienso, lo relevante de las anteriores distinciones radica en que de ellas no se puede descartar una eventual búsqueda de certeza; es decir, no es contradictoria la búsqueda de la certeza al emplear, asimismo, el método escéptico. Al respecto, es pertinente traer a cuenta la *L. Blomberg* donde Kant explica que el único escepticismo verdaderamente útil funge como «*katharthicon*, el mejor medio para purificar la razón» y, aún más, afirma que este es el único «medio hacia la verdad» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 208, 210). Es por medio del método escéptico, mediante la confrontación de argumentos, dice Kant en sus *Lecciones* (*Philosophische Enzlopädie*), que «tratamos de encontrar la verdad» (*Lecciones*, Ak. Ausg., XXIX: 27-28). Con tales menciones, luego, resulta más clara la mención que hace Kant en la *Crítica de la razón pura* acerca de que, a diferencia del mero *escepticismo* sin más, el *método escéptico* puede apuntar a la certeza (*CRP*, Ak. Ausg.: B 451).

Estas distinciones y menciones que Kant hace ya desde su período pre-crítico son destacables porque permiten enfatizar de qué manera Kant asimila una versión del pirrónico como procesal-metodológico. Es más, trayendo a cuenta elementos con qué apuntalar lo dicho, la noción de *duda dogmática* (*dogmatische Zweifel*) es usada en la *L. Blomberg* como sinónimo de un tipo erróneo de escepticismo. Tal duda es dogmática porque, como escribe Kant, «renuncia a toda investigación» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 205). Esta postura la identifica Kant con la de los académicos (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 209), puesto que los académicos afirman dogmáticamente la incognoscibilidad de la verdad o que no podemos conocer y que todo es incierto. De lo cual se sigue que tal afirmación académica es en sí misma contradictoria, en virtud de que ella misma es incierta e implica, como escribe Kant, «el arte de la purga de la razón humana» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 210, 216<sup>111</sup>).

Es preciso señalar que, con la finalidad de aclarar la influencia del escepticismo pirrónico en Kant, Kant usa el lenguaje escéptico tradicional para definir el escepticismo, el método escéptico y sus implicaciones en el uso de la razón pura. En las citadas *Lecciones*, efectivamente, Kant llama *dogmatismo* al asentimiento y a la aceptación, «a primera vista, de cualquier juicio sin la mínima investigación de lo que debe ser aceptado y rechazado»; y describe al *espíritu dogmático* como la

---

<sup>111</sup> He introducido las cursivas.

postura que «quiere decidir todo sin investigar en absoluto» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 159-150, 206, 327). Esta acepción del *dogmatismo* es mencionada más tarde en la *Crítica de la razón pura*, ya en el contexto de su propia filosofía, como aquella pretensión de certeza «sin previa crítica de la propia capacidad de la razón» (B XXX, XXXV, B 7<sup>112</sup>; *L. Jäsche*, Ak. Ausg., IX: 83-84). Considerando esto último, la *Crítica de la razón pura*, entonces, examina el derecho de los principios con que el dogmático ha pretendido avanzar hacia el establecimiento del conocimiento universal y necesario, y exige una prueba estricta de sus principios *a priori* que conlleva la demanda estricta de sistematicidad (*CRP*, Ak. Ausg.: B XXXV-XXXVI). Este resultado es derivado, en efecto, mediante el uso del método escéptico que consiste en contraponer argumentos, como dice Kant, «el método de oposición a través del cual tratamos de encontrar la verdad» (*L*, Ak. Ausg., XXIX: 28<sup>113</sup>).

En síntesis, la triple distinción entre el método escéptico, el escepticismo y el dogmatismo, brinda elementos fundamentales para entender por qué Kant llama a la *Crítica de la razón pura* «un tratado del método» (B XXII<sup>114</sup>). Esto es filosóficamente relevante, insisto, puesto que, con tal obra, Kant afirma que tanto el dogmatismo como el escepticismo son estadios necesarios que la razón pura ha de proseguir a fin de consolidar la *capacidad de juzgar madura* del criticismo (*die gereifte Urtheilskraft*) (*CRP*, Ak. Ausg.: A 761/B 789; véase *C*, Ak. Ausg., X: 70<sup>115</sup>). El método escéptico que usa Kant en la persecución de tal criticismo consiste, precisamente, en contraponer argumentos dogmáticos, unos contra otros, como ha dicho en sus *Lecciones* redactadas cerca del 1769, «el

---

<sup>112</sup> Las cursivas son de Kant.

<sup>113</sup> He introducido las cursivas.

<sup>114</sup> Digamos con el énfasis adecuado, del *método escéptico de carácter pirrónico*. No está de más citar, a fin de fortalecer este punto, algunas reflexiones atinentes de la mano propia de Kant. Por mencionar brevemente algunas, ya cerca de 1771 Kant escribía: «El pirrónico, es decir, el dubitador escéptico decía oponer juicios que afirmen exactamente lo contrario a todos o algunos o al menos a la mayoría de nuestros juicios; esta fue realmente por lo tanto una manera de observación bella y excelente como para ser considerada una duda reprochable y sería realmente deseable que uno emplee esta observación correcta y cuidadosamente; ciertamente esto habría tenido consecuencias ventajosas para todo el conocimiento humano» (*Der Pyrrhonische, d.i. der Sceptische Zweifler hingegen sagte: allen, und jeden, oder aufs wenigste den mehresten unserer urtheile Laße sich immer ein anderes Urtheil entgegen setzen, und opponiren, welches accurat das Gegentheil von dem, was in dem ersteren Urtheil enthalten ist, Behauptet; dieses war also wircklich mehr als eine Art einer sehr schönen und vortreflichen Beobachtung, als ein verwerflicher Zweifel anzusehen, und es wäre wircklich zu wünschen, daß man diese Beobachtung richtig, und sorgfältig angestellt hätte; es würden gewiß daraus vor die gantze menschliche Erkenntniß sehr vorteilhafte Folgen entsprungen seyn. L-Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 209-212). Algunas reflexiones más datan de los años 1776 a 1778, según las cuales el filósofo de Königsberg dice que «algunos *escépticos* negaron la certeza de percepción sensible» (*Einige Sceptici leugneten die Gewißheit der Sinnlichen empfindungen. Refl. N 2660*, Ak. Ausg., XVI: 457); si bien «El método escéptico consiste en proponer razones a otras razones opuestas de igual fuerza» (*Sceptische Methode ist: Gründe zusammt Gegengründen in gleiche stärke zu versetzen. Refl. N 2664*, Ak. Ausg., XVI: 458).

<sup>115</sup> Hay que resaltar que esta es una perspectiva que Kant repite más tarde en *Los progresos de la metafísica*, Ak. Ausg., XX: 264, pensada como el desenvolvimiento de la razón misma que, en virtud de su propia naturaleza, se plantea como facultad del conocimiento incondicionado (*CRP*: A 3/B 7; A 789/B 826). A este respecto, *Cfr.* Moledo, 2014. De allí que Tonelli asevere que «Wenn in den Augen der Dogmatiker Kant als Skeptiker gelten konnte, gal ter bestimmt in den Augen der empiristischen Skeptiker seiner Zeit als Dogmatiker» (1967: 111).

método de oposición mediante el cual tratamos de encontrar la verdad» (Ak. Ausg., XXIX: 28). Es decir, «el método escéptico [que consiste en]: establecer argumentos contra otros argumentos de igual fuerza [argumental y persuasiva]» (*Reflexiones*, Ak. Ausg., XVI: 458).

Pensado así, aun cuando el resultado de tal método es la suspensión del juicio acerca de lo que trata la investigación, dice Kant, el método escéptico «examina un aspecto del tema, buscando todo posible argumento a su favor y expresándolos retóricamente de la mejor manera posible». Y continúa: «entonces él [el escéptico pirrónico], desde otro punto de vista e imparcialmente, de manera elocuente expone todo posible argumento contra la posición inicial» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 217). Esto significa que el escepticismo, si bien es el principio de ignorancia que afirma la imposibilidad del conocimiento, no obstante, puede hacer uso de tal método pirrónico, lo cual permite esta doble distinción.

Resulta claro, desde esta lectura sistemática, que tal como lo Kant lo concibe estas distinciones son compatibles con la consideración del uso del método escéptico a diversas áreas del conocimiento incluso filosófico. El método escéptico en Kant, por consiguiente, es condición necesaria de posibilidad de la labor crítica contra el dogmatismo. Con otras palabras, el planteamiento escéptico, de cuño pirrónico, permite responder así a la pregunta de cómo es posible la crítica de la razón pura bajo una doble suposición: por un lado, que la razón tiene «la capacidad de dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, ya por medio de fundamentos objetivos, ya, si son una mera ilusión [o apariencia ilusoria], por medio de fundamentos subjetivos» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 614/B 642); y, por otro lado, que la razón, «este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación, no podría contener en sí mismo el origen de ilusiones o engaños» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 669/B 697). Una afirmación que Kant repite en el opúsculo *¿Qué significa 'orientarse en el pensamiento'?*, donde el filósofo de Königsberg explica que:

[...] la *Crítica* [*de la razón pura*] recorta completamente las alas del dogmatismo respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles. [...] La *Crítica* pasa por encima de esto [*de las acusaciones de mero escepticismo académico*], estableciendo con firmeza algo cierto y determinado respecto al alcance de nuestro conocimiento *a priori*. Igualmente, encuentra una *dialéctica* en las investigaciones críticas, las cuales, sin embargo, se han sobrepuesto a la inevitable dialéctica en que la razón pura se enreda y confunde dondequiera que se conduce dogmáticamente, para resolverla y extirparla para siempre. (*O*, XVIII: 143n)

Me permito en este momento reiterar que, a manera de observación tangencial, en este sentido es que se puede considerar a la *Crítica de la razón pura* como metáfora política.<sup>116</sup> Esta lectura, digamos con atención, toma en cuenta el concepto de *institución* que aparece en la *Crítica de*

---

<sup>116</sup> O'Neill (1989: 29). *Cfr. supra*, p. 130.



*la razón pura*; pero en esta obra, Kant, lejos de hablar de una institución política, antes bien, habla de la actividad que provee las condiciones de toda institución en sentido simbólico, incluida la institución política por antonomasia: el Estado. Sobre esta institución de la razón como tribunal que determina los derechos y principios de la razón misma, en torno a la autolegislación de la razón, Kant afirma que «es preciso abandonarlo [abandonar este estado o situación, la guerra de todos contra todos] para someterse al imperio de la ley, único que limita nuestra libertad de forma que pueda coexistir con la de todos los demás y, por ello mismo, con el bien común» (CRP, Ak. Ausg.: A752/B780). Teniendo en cuenta que en el estado de naturaleza epistémico, por otro lado, como menciona Kant, se utilizan dogmáticamente los conceptos en sentido trascendente (CRP, Ak. Ausg.: A 852/B 880), la obtención de este bien común reside en el convenio discursivo, obtenido por medio del diálogo, el examen, cuestionamiento y ponderación de razones. En un principio, el tribunal, para bien establecer la paz frente a los conflictos de toda empresa que la razón se disponga a proseguir, debe comenzar por limitar los derechos propios de la razón. Pero cuando Kant escribe: «Podemos considerar a la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos los conflictos, los cuales se refieren inmediatamente a los objetos [...] que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución» (CRP, Ak. Ausg.: A 751/B 779), el juicio público, entonces, toma el papel único como el cauce primordial a fin de generar un cambio de la condición misma del estado civil y de la justificación de los fundamentos de la razón, sustentado en el uso libre de la razón pública. Enfáticamente, al respecto Kant expone:

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*. La *crítica*, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceso*. En el primer estado lo que pone fin a la disputa es una *victoria* de la que ambas partes se jactan y a la que las más de las veces sigue una paz insegura, implantada por una autoridad que se impone; en el segundo, es la *sentencia*. Ésta garantizará una paz duradera por afectar el origen mismo de las disputas. Los interminables conflictos de la razón meramente dogmática necesitan también buscar, finalmente, la paz en la crítica de esa misma razón y en una legislación basada en ella. (CRP, Ak. Ausg.: A 751/ B779-A 752/ B 780)

#### II.1.d) *Estadio de la razón*

Dispuesto así, otro tema que es importante mencionar es la asimilación del escepticismo en la *historia de la razón*; como escribe Kant, el primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es *dogmático*. El segundo estadio, dice Kant:

[...] es *escéptico*, y pone de manifiesto a prudencia de un juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del juicio maduro y

viril, del que se basa en *máximas*<sup>117</sup> firmes y de probada universalidad [Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte *Maximen* zum Grunde hat], consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma, atendiendo a toda capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino *crítica* de la razón pura, una crítica en virtud de la cual se prueba, no simplemente que esa razón tiene *límites*, sino cuáles son esos *límites*, no simplemente ignorancia de éste o del otro punto, sino ignorancia respecto de todas las cuestiones de cierta clase, todo lo cual es demostrado a partir de principios, no de conjeturas. (*CRP*, Ak. Ausg.: A 761/B 789)

Valga decir de nuevo, el primer paso, de acuerdo con Kant, es el dogmatismo; el segundo, el escepticismo que torna a la capacidad de juzgar más sabia, circunspecta, y le brinda prudencia y cautela gracias a la duda empleada contra las afirmaciones dogmáticas. Si bien el escepticismo conlleva este progreso de la metafísica, puesto que el escepticismo, escribe Kant, «es un lugar de descanso para la razón humana donde ella puede reflexionar sobre su excursión dogmática [...] para poder elegir su camino en adelante con mayor seguridad», sin embargo, «no es un lugar de habitación para residencia permanente; pues, ésta [o sea, tal residencia] sólo puede encontrarse en una completa certeza, ya sea del conocimiento de los objetos en sí mismos o de los límites dentro de los cuales todo nuestro conocimiento de objetos está encerrado» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 761-762/B 789-790). Por tal motivo es necesario un tercer estadio, *i.e.*, el criticismo, por medio del cual se pueden establecer los límites de la razón por principios, y no conjeturalmente (*CRP*, Ak. Ausg.: B 789). Y sin duda, esta cita es relevante para determinar hasta qué punto los principios de la filosofía trascendental están justificados.

Ahora bien, como se ha mencionado líneas arriba, Kant describe al escepticismo como el punto de descanso para la razón humana, aunque no permanente; y asegura que a partir de aquí se puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla. Así, la razón opta por un camino, gracias a este método, al que Kant llama crítico-trascendental. La certeza completa no es lugar para este escepticismo, en síntesis.

Pero esta restricción del escepticismo sobre la certeza no elimina la obtención de ella en otro método. Kant afirma que ella se encuentra en el conocimiento de los objetos por sí mismos o bien en los límites en los que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de objetos (*CRP*, Ak. Ausg.: A 761/B 789-A 762/B 790). Ello lo afirma apelando a la obtención de conocimientos sintéticos *a priori*, recordando los principios del entendimiento que anticipan la experiencia (*CRP*, Ak. Ausg.: A 148/B 188 y ss); sin embargo, acaba por aceptar que el entendimiento no permite proclamar su imposibilidad (*CRP*, Ak. Ausg.: A 762/B 790). Quien duda a este respecto, de acuerdo al

---

<sup>117</sup> Cabe señalar que Kant llama máxima a la norma práctica, que no es precisamente una ley, en la medida en que se convierte en fundamento subjetivo de los actos, *i.e.*, un principio subjetivo (*CRP*, Ak. Ausg.: A 665/B 693).

planteamiento kantiano, no puede decir más que: «Si conociéramos su origen y autenticidad podríamos determinar la extensión de los límites de nuestra razón, pero mientras eso no suceda, todas las afirmaciones de la misma son formuladas a ciegas». Y a partir de este cuestionamiento, una duda en torno a toda filosofía dogmática, a condición de no seguir su curso sin una previa crítica de la razón, sería aceptable y justificada; pero, en palabras de Kant, «no por ello podría privarse totalmente a la razón del derecho de seguir adelante si el curso hubiese sido preparado y asegurado con una mejor fundamentación» (CRP, Ak. Ausg.: A 763/B 791).

Toda superación del escepticismo, así, depende de la aceptación de la *crítica trascendental*, «ya que si sólo la razón ha producido en su seno tales ideas, a ella corresponde dar cuenta de su validez o de su ilusión dialéctica» (CRP, Ak. Ausg.: A 763/B 791); por consiguiente, toda polémica escéptica se dirige contra el dogmático quien argumenta sin desconfiar de sus principios objetivos originarios, es decir, sin crítica alguna: «El fin de esta polémica es romper sus esquemas y conducirlo al autoconocimiento, pero, por sí misma, no decide en absoluto qué es lo que podemos y lo que no podemos saber» (CRP, Ak. Ausg.: A 763/B 791). Un autoconocimiento que, según el planteamiento de Kant, al mismo tiempo reconoce la validez objetiva (P, Ak. Ausg, §19: 298-299), del orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza* en una unidad necesaria *a priori*, a partir de principios (CRP, Ak. Ausg.: A 125-126), y a partir de un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad (CRP, Ak. Ausg.: A 107) —por lo demás, presente en todas las intuiciones, sobrepasando *a priori* nuestros conceptos, extendiendo así nuestro conocimiento (CRP, Ak. Ausg.: A 763/B 792). En este sentido la lógica trascendental brinda elementos para mostrar *a priori* la ley de conexión del concepto con otras cosas y en relación con un tercero, la experiencia *posible a priori* (CRP, Ak. Ausg.: A 766/B 794).

Toda esta argumentación en torno al método escéptico, en el caso del escepticismo sobre la validez del principio de causalidad representado por Hume, le sirve a Kant, podemos decir, para aseverar que aquel filósofo careció del examen sistemático de las clases de síntesis *a priori* del entendimiento (CRP, Ak. Ausg.: A 767/B 797-A 768/B 796). Sin embargo, esto no significa que se haya justificado los principios más básicos de la *filosofía trascendental*; al contrario, el planteamiento escéptico, que utiliza el método dialéctico, es filosóficamente relevante, puesto que es el mismo filósofo de Königsberg quien afirma que no es por la razón en su uso puro y especulativo que se puede obtener conocimiento *a priori* y objetivo. La caracterización de los conceptos de la razón como ideas trascendentes, en efecto, intentado alguna justificación de los principios, hace pertinente la pregunta: «¿no debería esta crítica abrir un amplio campo a las

*hipótesis*, ya que, si bien no se permite formular afirmaciones, se puede al menos dar libre juego a la imaginación y a la opinión?» (CRP, Ak. Ausg.: A 769/B 797).

## §II.2) FRENTE AL DOGMATISMO

### II.2.a) *Polémica de la Razón*

Hasta aquí queda claro que, de acuerdo a la lectura sistemática, la noción de *crítica* y, sobre todo, la de *método escéptico* que usa relevante e irreversiblemente Kant, valga recordar, con el cual su pensamiento filosófico transita de un periodo pre-crítico a uno crítico es el mismo que usa el pirrónico, caracterizado éste como procesal-metodológico. Si bien es posible rastrear las menciones del escepticismo en la obra de Kant, digamos, por ejemplo, en la primera *Crítica* (CRP, Ak. Ausg.: B VIII, B XXXIV, B XXXVI, B 23, B 128, B 168, B 451, B 535, B 789, B 795, B 797); lo problemático es clarificar su caracterización, su objetivo o campo de delimitación y, principalmente, entender y exponer cómo lo enfrenta y por qué. Digamos, pensando en el legado racionalista que hereda Kant puede considerarse que el estatus legítimo de conocimiento *a priori* responde a las cuestiones empíricas que cuestiona la duda escéptica; por supuesto, teniendo en mente que es otro tema aquél que versa acerca de si es o no necesario un ítem empírico en lo que Kant denomina conocimiento objetivo *a priori*. Es claro que el problema de la justificación racional de la inducción, incitado por los planteamientos de Hume, así como el *escando de la filosofía* o sea la duda acerca de los objetos externos que plantea el idealismo problemático cartesiano, son formas de escepticismo abordados por Kant (P, Ak. Ausg., IV: 258-260; CRP, Ak. Ausg.: A 80/B 106, B 274-276<sup>118</sup>). Lo destacable del caso, pienso, es que estas formas de escepticismo se enmarcan en un dominio de problemas distintos, si bien un frente común del escepticismo es pensar si tenemos elementos para rechazar o aceptar lo que consideramos conocimiento, si hay alguna demostración a la cual apelar, si tenemos razones para dudar acerca de nuestras conclusiones. En particular, el resultado del escepticismo pirrónico, por otra parte, no permite justificar la naturaleza de las cosas, por el contrario, como he mencionado líneas arriba, su método incluso cuestiona la aceptabilidad de la vía argumental que pretende justificar lo que se dice acerca de ellas.

Particularmente, en torno al procedimiento escéptico, el planteamiento que inicialmente apela a la *diafonía* (EP, I, XIII 31-XV 165), esto es, al desacuerdo, a la controversia, a la disputa, a la polémica con el fin de (eventualmente) no poder asentir la verdad o falsedad de las proposiciones, en efecto, hay afinidad destacada en Kant. El filósofo de Königsberg comienza por disipar esta polémica propiamente dicha en el campo de la razón pura, y aclara eventualmente que no es

---

<sup>118</sup> Cfr. *supra*, p. 29.

admisible un uso escéptico de la razón pura desde toda perspectiva dogmática (*CRP*, Ak. Ausg.: A 756/B 784). Las dudas escépticas, acepta Kant, proponen recomendar la convicción y confesión de la propia ignorancia, y en este sentido, también acepta que ellas fungan como remedio contra la presunción dogmática; pero, de acuerdo con el planteamiento kantiano, el proyecto escéptico no sirve para plantear la creación de un *estado de tranquilidad*, es decir, el término del conflicto que enfrenta la razón a sí misma. A este respecto, el reconocimiento de Kant a la importancia del escepticismo, según el cual se rige bajo el principio de la *neutralidad* en todas sus disputas, es considerable y filosóficamente importante pues constituye un medio para *despertarla* de su sueño dogmático, a fin de examinar cuidadosamente su posición. En el mismo pasaje Kant menciona que este procedimiento escéptico es «el camino más corto para alcanzar una permanente paz filosófica», tomando como objetivo el hecho de librarse de aquella disputa de la razón, cual solución casi inmediata a la disputa (*CRP*, Ak. Ausg.: A 757/B 785).

Asimismo, el filósofo de Königsberg aclara que el objetivo del defensor dogmático no es más digno de atención si al atacar conserva exclusivamente el propósito de poner su argumento en circulación (*CRP*, Ak. Ausg.: A 753/B 781) y si quien polemiza se defiende con dogmas ante los ataques de su adversario, presuponiendo que las razones del atacante son ventajosas por la *novedad* de su enunciación. Con lo cual, la (posible) disolución de la polémica estaría cubierta de sospechas e infundada (*CRP*, Ak. Ausg.: A 755/B 783). Así como lo afirmaba Sexto (*EP*, XV: 173<sup>119</sup>). En todo caso, la recomendación de Kant, a fin de entender por qué son principios de la razón, esto es, los que la estrategia trascendental toma como tales, y mostrar además con ello su suficiencia en presencia de la apariencia dialéctica, es la estrategia crítico-transcendental de dirigir los ataques escépticos contra los dogmáticos a fin de considerar una razón previamente ilustrada, en efecto, por la perspectiva crítica-transcendental. Es decir: hacer que (a) el escéptico acepte el planteamiento trascendental y (b) permitir que sea «el mismo discente el que examine una por una las infundadas afirmaciones del adversario a la luz de dichos principios» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 755/B 783).

Dispuesto así, parece que al escéptico no le será tan fácil aceptar los presupuestos kantianos, los cuales conforman el idealismo crítico-transcendental, dado que esto, justamente, da la impresión de que tal estrategia es una recurrencia al círculo vicioso. Sin embargo, desde un punto de vista metodológico, la labor escéptica en Kant es relevante; puesto que, según Kant, existe un interés propio de la razón que consiste en buscar lo incondicionado (*CRP*, Ak. Ausg.: A VII; *CJ*: 473). Dejando a un lado si es que ella misma posee intrínsecamente una teleología o no, podemos decir que, si la razón pone límites a sus especulaciones y si procura ampliarlas bajo un carril trascendental, como

---

<sup>119</sup> *Cfr. infra*, p. 61.

piensa Kant, asimismo es esta misma razón la que entra en conflicto directo consigo misma. Es decir, que su autoinvestigación, su autoexamen y autocrítica, han de ser necesarios en virtud de su interés propio (Moledo, 2014: 110); para ello, es conveniente procurar el propio interés de la razón, siguiendo a Kant, sin algún obstáculo externo (*CRP*, Ak. Ausg.: A 744/ B 772). No obstante, de esto no se sigue que los fundamentos de esta razón estén suficientemente justificados. De hecho, parece que toda polémica en torno a la razón y su interés se erigen desde la propuesta misma de la *crítica trascendental* que emprende Kant. A primera vista, esto parece un círculo, pues, es la razón la que se autocritica y es ella quien se objeta a sí misma a partir de la aceptación de que puede, en efecto, hacerlo. Esto no sería un logro, según lo aprecio, para el método trascendental con respecto a la razón en su uso polémico, puesto que el método dialéctico del escéptico pirrónico también emplea el cuestionamiento como herramienta argumentativa, cayendo no obstante en una autoreferencialidad (*i.e.*, ante el empache dogmático, el escepticismo sirve como purgante eliminando dogmas y al mismo tiempo elimina o purga al escepticismo<sup>120</sup>). Lo particular de este planteamiento, como puedo entrever, es mostrar cómo es que el examen de la razón y sus objeciones mantienen una relación con su objetivo intrínseco a ella misma. La pregunta de Kant, cabe recordar, al respecto, es «hasta dónde puede llegar la razón en su especulación, prescindiendo de todo interés, y si puede contarse con tal especulación para algo o es preferible abandonarla a favor de lo práctico» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 746/B 774-A 747/B 775). A este respecto cabe hacer una subdivisión acerca del campo, por un lado, práctico, y por el otro, del teórico.

Pues bien, la argumentación escéptica que pregunta por la justificación de los fundamentos últimos, también tiene un propósito al hacerlo. Kant acepta, por otro lado, que la razón y su uso polémico tienen un fin demarcado: «Todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin». Y continúa: «Incluso los venenos sirven para contrarrestar otros venenos [...] y no pueden faltar en una colección completa de medicamentos [...]. Es la misma naturaleza de la razón la que plantea objeciones contra sus persuasiones y presunciones. Éstas deben, pues, tener un destino y un propósito de los que no podemos desentendernos sin más» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 743/ B 771). No obstante la metáfora kantiana sobre los venenos que recuerda a la del purgante escéptico por la autorreferencia en el ámbito de la medicina empírica (*EP*: III, 280<sup>121</sup>), este punto nos hace considerar la polémica como un ejercicio argumental deseable y es Kant, de hecho, quien asevera que a la razón le hace falta esa confrontación, admitiendo que ésta debería haberse desarrollado de manera ilimitada y bajo una pública autorización. Por otro lado, si se considera la afirmación de Kant acerca de que la libertad de crítica hace desaparecer por sí misma todas las disputas (*CRP*, Ak.

---

<sup>120</sup> Al respecto del eco del glosario médico antiguo que resuena en Kant, *cfr. supra*, p. 48, n. 47.

<sup>121</sup> *Cfr. supra*, p. 142.

Ausg.: A 751/B 779), a razón de que ésta descubre los prejuicios que provocan su enfrentamiento (CRP, Ak. Ausg.: A 747/B 775), uno de los temas a colisión es el de la libertad de la razón para la realización de su autocrítica. Pues, según Kant, ésta permite investigar y evaluar, emprender la dirección de las especulaciones de la razón de una manera adecuada, ya que sus propios fines se alinean por sus límites: se favorece a la razón desde las dos perspectivas, proponente y oponente, limitando su juicio, por el litigio y a pesar de él. Llegado a este punto, en torno a la manera de proceder mediante el litigio, es indispensable entender, primero, aquello que se está dispuesto a ponderar o a criticar como evento previo al examen.<sup>122</sup>

De tal modo, el tribunal de la razón, para bien establecer la paz frente a los conflictos de toda empresa que la razón se disponga a proseguir, a decir de Kant, debe comenzar por limitar los derechos propios de la razón. Pero toda esta labor está dirigida por un fin determinado a partir de una manera específica de abordar el problema, a partir del cual los principios de la *filosofía trascendental* deben su aseveración eliminando, así, toda polémica: «de acuerdo con los *principios* de nuestra crítica, no tiene por qué haber polémica de la razón pura cuando se atiende, no a lo que ocurre, sino a *lo que sería justo que ocurriera*» (CRP, Ak. Ausg.: A 750/B 778). Y, como se puede entrever, lo que está en juego aquí es la validez que implica una *normatividad*, es decir, legal *a priori*, suponiendo la necesidad y universalidad (*quid iuris*) que exige el pensador de Königsberg, la cual expone el *derecho* o la *legitimidad* de las pretensiones de validez vía la *demostración* por *deducción* (CRP, Ak. Ausg.: A 84/B 116), y no de una mera descripción de los hechos (*quid facti*). Disputa que, para Kant, debe tener un objetivo distinto al de tratar, en vano, de conocer los objetos en sí; y en este contexto se pregunta: «¿Por qué medio van a salir de la disputa si ninguno de los dos puede hacer directamente comprensible y cierta su causa, sino que sólo puede atacar y refutar la del adversario?» (CRP, Ak. Ausg.: A 750/B 778).

En el caso de argumentar sin dar validez las premisas, con el objetivo de cuestionar los principios del proponente, de manera precisa, no se puede decir qué diría Kant previamente; por supuesto, hasta donde se puede leer de los pasajes anteriores. Sin embargo, en su caracterización de la contienda argumentativa considerada como la polémica de la razón (CPR, Ak. Ausg.: A 739/B

---

<sup>122</sup> A este respecto cabe señalar, la tolerancia, tal como menciona O'Neill, es fundamental para el uso de la razón en su uso polémico; pues, si no es posible establecer primeramente las condiciones que favorezcan este litigio, no es posible entonces entender aquello que se someterá a juicio o a crítica. La tolerancia, como señala O'Neill, es la única matriz con la cual la pluralidad de seres racionales, potencialmente, pueden constituir la autoridad completa de la razón y con la cual poder debatir sin restricción alguna a fin de generar una constitución política imparcial (O'Neill, 1989: 50). No obstante, cabe además resaltar, siguiendo en este punto a O'Neill, pretender ser tolerante encierra un doble riesgo; por un lado, mediante la tolerancia se puede entablar todo tipo de litigio, porque se está dispuesto a escuchar garantizando primero sólo la libertad de expresión del oponente; y, por el otro, por el sólo hecho de permanecer meramente pasivo ante la comunicación de los demás sin interferir en ella, no significa que se ejerza la tolerancia (1989: 31).

768), y aquí pienso en la diafonía del escéptico pirrónico, Kant tiene en cuenta que si uno entra en contienda desde un punto de vista tal que tenga por objetivo tener la última palabra al no ser derrotado en el cuestionamiento, sería muestra tanto de haber procedido en la disputa con un objetivo claro, o sea, la de obtener una conclusión si bien momentánea o como el filósofo explica: «Si en las cuestiones de la razón pura fuera necesario atenerse al procedimiento dogmático y despachar al adversario de forma realmente polémica, es decir, entrando en lucha y armándose con argumentos opuestos a sus afirmaciones, nada habría, naturalmente, más aconsejable, *a corto plazo*, pero, a la vez, nada más vano y estéril *a largo plazo*» (CRP, Ak. Ausg.: A 754/B 782). En este mismo contexto, más tarde Kant menciona que una vez concluida la contienda argumental, ubicada en el uso especulativo de la razón, al ser orientada hacia el autoexamen de las capacidades de la razón, aquel oponente no le queda más que deambular como «una especie de nómada», aborreciendo todo asentimiento duradero (CRP, Ak. Ausg.: A IX). La apuesta de Kant, terminada la contienda dialógica, es edificar un sistema, digamos, un *sistema crítico-trascendental*, de acuerdo con principios y conforme al fin de la razón. Por supuesto, en un ámbito práctico, uno puede actuar bajo la regla heterónoma, como lo hace el escéptico pirrónico que atiende *el legado de leyes y costumbres* en «la observancia de las exigencias vitales» (EP, I, XI-24); sin embargo, a este respecto, me parece, es conveniente un desarrollo de los alcances prácticos tanto del planteamiento kantiano como el propio del escéptico pirrónico. Siguiendo lo antes dicho, Kant escribe:

[...] aunque los mismos golpes que derriban el edificio del adversario tienen que ser igualmente destructivos para la propia obra especulativa, en el caso de que pensara levantarla, eso no le preocupa lo más mínimo, ya que no necesita vivir en ella, sino que le queda la perspectiva del campo práctico, donde puede confiar razonablemente en encontrar un suelo más firme sobre el levantar su sistema racional y provechoso. (CRP, Ak. Ausg.: A 756/B 784)

## II.2.b) *Diafonía de la razón*

### II.2.b.1) *Crítica del desacuerdo ilusorio de la razón*

#### II.2.b.1.a) *Dialéctica de la razón*

Llegado a este punto cabe resaltar que las antinomias de la razón pura (*die Antinomie der reinen Vernunft*, CRP, Ak. Ausg.: A 340/B 398<sup>123</sup>) son, a la vez, un claro ejemplo del uso polémico de la razón así como, en conjunto, un elemento remarcable —una condición *sine qua non*— del

---

<sup>123</sup> Cual guía de lectura, me permito acotar aquí, a continuación trato y desarrollo exclusivamente los argumentos atinentes a las *antinomias*, desde un punto de vista general, por supuesto, con relación al *método* escéptico pirrónico, ceñido lo más próximo posible a la argumentación kantiana del *Libro segundo, Capítulo segundo*, de la *Dialéctica trascendental*. Cfr. CRP, Ak. Ausg.: A 405/B 432-A 568/B 596.



desarrollo de la filosofía kantiana en general que se viene gestando desde 1769<sup>124</sup>. Particularmente, las *contradicciones de la razón pura* (*die reine Vernunftswidersprüche*), en las que ella deriva ya en su uso teórico, conforman un componente ineludible para entender la elaboración del proyecto fundamental de la *Crítica de la razón pura*; el análisis kantiano de tales contradicciones es un estudio necesario del cual se vale Kant para desglosar el integral escrutinio argumental y crítico del uso legítimo de la razón pura puesto que la solución a las mismas, y en ello me detendré a explicar por qué, proporciona una prueba indirecta del idealismo crítico-transcendental (Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik...*, 1922, pp. 340-344, 396). Pero lo es, ya por la mención que hace el filósofo de Königsberg de tales antinomias al inicio de la primera *Crítica*, donde se pregunta cómo es posible la metafísica como *disposición natural* (*als Naturanlage*), puesto que, en voz de Kant, «en todos los intentos que ha habido hasta ahora de responder estas preguntas naturales, por ejemplo, si el mundo tiene un comienzo o si existe desde la eternidad<sup>125</sup>, etc., siempre se han hallado *contradicciones inevitables* [*jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben*]» (CRP, Ak. Ausg.: B 22<sup>126</sup>); y son «las contradicciones de la razón consigo misma que no pueden negarse [... las que] han despojado de todo su prestigio, hace ya mucho tiempo, a toda metafísica que haya existido hasta ahora» (CRP, Ak. Ausg.: B 24). Un tema ineludible tanto más porque es en la *Dialéctica transcendental* donde Kant enfatiza inquisitivamente acerca de la distinción entre la *razón* (*die*

<sup>124</sup> Contrario a lo que se pudiera pensar, tal como sostiene Lewis White Beck (*Ein preussischer Hume ...*, 1982, p. 189), hay que recordar con la insistencia necesaria la carta que Kant escribe a Christian Garve (C, Ak, Ausg., XII: 257-258), según la cual es esta disputa antinómica de la razón pura la que despertó del sueño dogmático y la que conduce al filósofo de Königsberg a desarrollar la crítica de la razón, a fin de resolver la contradicción ostensible de la razón consigo misma (Cfr., P, Ak, 338). Pese a ser más un punto de vista histórico, esta referencia acerca de la antinomia giran en torno a la «gran luz», como dice Kant, «el año 69 me dió una gran luz» (*Jahr 69 gab mir grosses Licht*), es relevantemente filosófica (Refl. 5037, Ak, Ausg., XVIII: 69).

<sup>125</sup> Cabe enfatizar que el concepto de *mundo* (*die Welt*), aunque puede haber más menciones al respecto como «el objeto de toda experiencia posible» (CRP, Ak. Ausg.: A 605/B 633) no es aquí lugar para problematizarlo. Al respecto, también en la misma obra kantiana, véase *ibid*: B 434, B 446 y ss., B 455, B 459, B 514, B 517, B 712; sobre el mayor bien del mundo B 847; sobre la unidad del mundo B 656; la fábrica del mundo B 652; sobre el arquitecto del mundo B 655, sobre la consideración racional del mundo B 726; como conjunto de todos los fenómenos, B 391, B 447, B 83, B 534 ss., B 587; como conjunto de todas las intuiciones posibles B 479; todo matemático o todo dinámico de todos los fenómenos B 446 y ss.; la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes B 447; la serie completa de los fenómenos B 532; su distinción entre el mundo tanto sensible como inteligible B 305, B 311 y ss., B 409 y ss., B 447, B 461, B 588 y ss., B 806 y ss., B 842; acerca del mundo moral B 836; sobre el alma del mundo B 523; sobre el comienzo del mundo A XIV. Sin embargo, en el contexto de la discusión sobre las antinomias es particular tal mención puesto que Kant lo define como «el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de la síntesis de ellos, tanto en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el progreso de ella por composición como por división [*das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis*]» (CRP, Ak. Ausg.: A 418/B 446, y también B 480, B 700; y sobre el mundo como la totalidad de la experiencia B 548, B 328, B 409, B 557, B 587, 619, B 637, B 700, B 724). Esta mención y larga nota viene al caso de resaltar la totalidad o completitud a la que hace referencia Kant (Cfr., *De Mundi ...*, §2, Ak. Ausg., II: 390).

<sup>126</sup> He introducido las cursivas.

*Vernunft*<sup>127</sup>) y el *entendimiento* (*der Verstand*<sup>128</sup>), a fin de presentar después su propuesta crítica-transcendental, mediante la distinción y relación que hace entre ambas, así como el uso argumental de tales conceptos. Dirá Kant que, de manera contraria, de no ser resuelto el referido conflicto de la razón consigo misma se sigue la «eutanasia de la razón pura» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 407/B 434<sup>129</sup>).

Dispuesto así, particularmente en torno al conflicto de la razón y los conceptos relacionados con ella Kant, *prima facie*, establece un campo de aplicación de tal facultad y denuncia luego la peculiaridad inteligible de la misma (*CRP*, Ak. Ausg.: A VIII, A XII), cual productora y fuente de ideas transcendentales que rebasan por su naturaleza toda experiencia empírica; y, adicionalmente, subraya que es el entendimiento aquella facultad encargada de sintetizar el conjunto de las percepciones, las cuales sirven solo de esta manera como regulación de la investigación empírica. Es en la *Dialéctica transcendental*, entonces, donde el filósofo de Königsberg analiza e investiga el uso de tales ideas, así como el alcance epistémico de las mismas, mediante la consideración tangencial del entendimiento. La conclusión a la que llega Kant es, sin duda<sup>130</sup>, un elemento clave para sostener el andamiaje principal del idealismo crítico-transcendental; de manera enfática Kant dirá que es «el idealismo transcendental como la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica» [*Der transscendentale Idealism als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik*] (*CRP*, Ak. Ausg.: A 491/B 518), en virtud del cual la metafísica tradicional si bien pretende versar sobre un conocimiento, al final, resulta ser uno ilusorio; y así lo mismo con respecto a la psicología especulativa, la cosmología especulativa y la teología natural. La sospecha tanto de que las ideas de la razón en su uso puro como las afirmaciones contrapuestas mediante ellas no son más que conceptos vacíos e imaginaria la manera en que se nos es dado el concepto de tales ideas, continúa Kant, «es la sospecha que nos puede conducir al rastro correcto para descubrir el *ardid* o *artificio* [*das Blendwerk*] que durante tanto tiempo nos ha engañado» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 490/B 518<sup>131</sup>).

---

<sup>127</sup> Para lo atinente al objetivo de esta sección basta mencionar tal facultad en sentido general (*CRP*, Ak. Ausg.: B 863, B 730), así como la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios (*CRP*, Ak. Ausg.: B 369-363, B 392, B 671, 435 y ss., B 557, B 559, B 575, B 692, B 370); puesto que, en efecto, solo cabe subrayar su principio de unidad bajo lo incondicionado (*CRP*, Ak. Ausg.: A 416/B 444), como elemento relevante en las antinomias más adelante explicado. *Cfr. infra*, p. 146 y ss.

<sup>128</sup> Cabe recapitular, como facultad del pensamiento o del acto de pensar (*CRP*, Ak. Ausg.: B 75, B 106, B 145, A 97) y los conceptos (*CRP*, Ak. Ausg.: B 93) que por medio de los juicios (*CRP*, Ak. Ausg.: A 126, B 94, 106) enlaza *a priori* las percepciones (*CRP*, Ak. Ausg.: B 135), opuesta a la sensibilidad (*CRP*, Ak. Ausg.: B 75).

<sup>129</sup> Como Höffe la ha llamado, «la innovación de la *Crítica* [*Die Innovation der Kritik*]» (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft* ..., 2003: 35), a partir de la cual no se sigue el abandono hacia una desesperación escéptica y total ni el empecinamiento dogmático, sinónimo de esta eutanasia (*CRP*, Ak. Ausg.: A 407/B 435).

<sup>130</sup> Parte del objetivo general de esta sección es mostrar por qué; y para ello me reservo la subsiguiente sección. *Cfr. infra*, pp. 149 y ss.

<sup>131</sup> La traducción y cursivas son mías.

En torno a su encomienda filosófica, la noción de *dialéctica* como la describe Kant resulta, ciertamente iluminadora, a decir de tal proceder de cuyo pirrónico, por cuanto es considerada aquí como la *lógica de la apariencia* o *lógica de la ilusión* (*die Logik des Scheines*, CRP, Ak. Ausg.: A 293/B 349). Para Kant, en suma, el contexto donde se analizan las antinomias de la razón pura es una parte fundamental del análisis crítico-transcendental porque sirven como pruebas indirectas del mismo, si bien en torno a un razonar falso o sofístico (CRP, Ak. Ausg.: A 702/B 730); un apartado donde se examina la pretensión suprasensible tanto de la razón en su uso puro como de la relación de ésta con el entendimiento, al considerar (ilusoriamente) lo suprasensible como conocimiento objetivo. Escribe Kant:

La segunda parte de la lógica transcendental debe, pues, ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica y se llama *dialéctica transcendental* [*transscendentale Dialektik*], no como un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia ilusoria (lamentablemente, un arte muy usual en muchas prestidigitaciones metafísicas), sino como *una crítica del entendimiento y de la razón* [*eine Kritik des Verstandes und der Vernunft*] en su uso *hiperfísico* para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria de las presunciones infundadas de ella, y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento y ensanchamiento (que ella pretende alcanzar mediante meros principios trascendentales), a mera evaluación y protección del entendimiento puro frente a los espejismos sofísticos. (CRP, Ak. Ausg.: A 63-64/B 88<sup>132</sup>)

#### II.2.b.1.b) *Deducción de las ideas y el principio de la razón*

Ahora bien, en la sección citada de la primera *Crítica* se deducen las ideas de la razón a partir de la forma de inferencia mediata, propia de la inferencia lógica. En esta discusión acerca del primer eslabón de la deducción de las ideas, un punto indudable en su exposición completa es que, en efecto, Kant infiere las ideas de la razón pura con cierta correspondencia o proceder parecido a la deducción metafísica de las categorías del entendimiento<sup>133</sup>. Es decir, hace una derivación sistemática de las categorías<sup>134</sup> a partir de las formas del *juicio* (*der Urheil*), entendido éste como la función de unidad mediante el cual se unifican las percepciones, en virtud del cual se relaciona el objeto con nuestro entendimiento (CRP, Ak. Ausg.: B 93-94, B 140, A 304/B 361). Dicho en términos kantianos, puesto que las ideas de la razón pura no pueden aplicarse a objetos empíricos o

---

<sup>132</sup> He introducido las cursivas.

<sup>133</sup> Hay que recordar que la conexión entre *categoría* e *idea*, por demás complicada, hace posible la tabla de las ideas cosmológicas en correspondencia con la tabla de las categorías, si bien la noción de *sustancia* no es del todo susceptible de tal extensión. Para los objetivos de esta sección, basta recordar que la problemática crucial versa sobre si una categoría implica una síntesis de condiciones subordinadas. Puesto que la suposición de un incondicionado, en efecto, implica tal síntesis.

<sup>134</sup> A saber, *realidad*, *causalidad* y *necesidad*, en concordancia con lo que serán los *posturalos del pensar empírico* (CRP, Ak. Ausg.: A 218-219/B 265-266). A este respecto, hay una discusión que no viene al caso discutir aquí por cuestiones de espacio y debido a los objetivos generales de la presente disertación, la cual cuestiona la relación entre categoría e idea sobre si es o no meramente consecuencia de la arquitectura kantiana; para ello, véase Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, 1918: 479 y ss.

perceptibles, entonces, no hay una correspondencia exacta o *tête-à-tête* con la deducción transcendental de las categorías las cuales, justamente, se aplican a los objetos empíricos. Y es una inferencia mediata puesto que es la forma del silogismo el modelo, en virtud del cual se puede inferir tal actividad de la razón por estar éste constituido de una conclusión, derivada por medio una premisa menor de la deducción mediante un paso lógico deductivo. Con anterioridad Kant ha dicho que el entendimiento es la facultad cognoscitiva (*CRP*, Ak. Ausg.: A 51/B 76; B 130; B 137; A 130-131/B 169), encargada únicamente de los fenómenos unificados mediante juicios (*CRP*, Ak. Ausg.: A 68-69/B 93-94); así, siguiendo tal argumentación, la razón aunque lo haga, lo hace indirectamente, unificando los juicios a partir de un principio, valga decir, unificador. Parafraseando esto y para dejar sentado cómo se deducen las referidas ideas, podemos pensar un ejemplo tal que se constituya por dos premisas y una conclusión.

Dispuesto así y por mor a la claridad expositiva, consideremos así el silogismo siguiente: todo ser humano es mortal; y, todo filósofo es un ser humano; por lo tanto, todo filósofo es mortal. Con este ejemplo, se puede apreciar con mayor claridad que se trata de una relación donde ocurre un paso deductivo que la razón ejecuta en presencia de juicios (en este caso: todo ser humano es mortal y todo filósofo es ser humano), los cuales cargan en sus ciernes conceptos del entendimiento. Para Kant, la búsqueda de lo incondicionado, entonces, es la actividad por antonomasia de la razón y en este tenor aquello incondicionado no es algo que se encuentre en los objetos empíricos ni perceptibles. La actividad de la razón implica de esta manera tanto la búsqueda como la unificación máxima del conocimiento y esta tendencia hacia lo incondicionado es la búsqueda de una causa que no sea ella misma, a la vez, condicionada. Llamará Kant a esta suposición de la condición incondicionada, precisamente, el *principio de la razón pura*; esto es: «suponer que si lo condicionado es dado, está también dada toda la serie de condiciones (fundamentos) subordinadas unas a otras (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión), la cual es ella misma incondicionada» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364<sup>135</sup>); que en la caracterización del propio Kant, tal principio es la aseveración de la necesidad de la razón de pretender la completitud de la serie de las premisas, cuyo conjunto elimine la necesidad de presuponer alguna premisa más (*CRP*, Ak. Ausg.: A 416/B 444).

Llegado a este punto, se puede apreciar que es en la *Dialéctica transcendental* donde Kant evalúa si este principio es o no válido; puesto que la aplicación de tal principio al mundo

---

<sup>135</sup> Cfr. *CRP*, Ak. Ausg.: A 300/B 357, A 436/B 464 ss., A 497-498/B 526, A 571/B 599, A 657/B 685 ss., A 665/B 693. Cabe señalar que esto manifiesta la exigencia lógica de una justificación para cada aseveración o el *principio de razón suficiente*, según el cual toda proposición que haya de ser considerada verdadera deberá tener una razón o justificación suficiente y necesaria (Allison, 1973: pp. 95 y ss., 112 y ss.).

espaciotemporal<sup>136</sup> produce el conjunto de ideas cosmológicas ya referidas, las meras «categorías extendidas hasta lo incondicionado» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 409/B 436), la pregunta que deambula a lo largo de esta sección clave de la primera *Crítica*, en suma, versa si es o no legítimo el uso de una suposición de unificación de lo condicionado en un incondicionado. Más preciso, ¿hasta qué punto, o si no, por qué, está justificada la suposición de que los juicios condicionados deban unificarse en algo que en sí mismo sea incondicionado?

Ahora bien, previo a evaluar tal cuestión y para hacerlo debidamente Kant, en efecto, hace uso de los tipos de inferencia silogística, por supuesto, mediata (a saber: el juicio categórico, el hipotético y el disyuntivo); correspondientes a las tres categorías *de la relación* [*Der Relation*], estas son: de *inherencia* y subsistencia (*substantia et accidens*) [*der Inhärenz und Subsistenz*], de *causalidad* y dependencia [*der Causalität und Dependenz*] y de *comunidad* (acción recíproca entre el agente y el paciente [*der Gemeinschaft; Wechselwirkunk zwischen dem Handelnden und Leidenden*] (*CRP*, Ak. Ausg.: A 80/B 106). Cabe señalar, que con los tres tipos de inferencia hay de igual manera tres clases de unidad, condicionada y derivada, de la razón. En este dominio de tal facultad, todo va hacia lo condicionado y en la serie de los silogismos categóricos la razón tiende hacia algo que sea siempre sujeto y nunca predicado. En el caso de los silogismos hipotéticos, la razón exige una unidad, en efecto, incondicionada que no presuponga nada distinto de sí, sino que sea última; no condicionada. En el caso de los silogismos disyuntivos, finalmente, la exigencia es un conjunto de miembros en una unidad incondicionada. Dicho de otra manera y siguiendo el orden de tales tipos de inferencia silogística, con relación al sujeto la razón tiende a completar esta síntesis de las representaciones mediante la suposición de un sujeto incondicionado, pasando así de un ego, tanto empírico como condicionado, a un sí mismo, pensante e incondicionado, que no es nunca un predicado. En el caso de la relación de nuestras representaciones a los objetos como fenómenos, según la categoría de la relación causal; piénsese en el silogismo hipotético, el entendimiento sintetiza la multiplicidad de la intuición sensible y es la razón la que intenta completar esta síntesis alcanzando una unidad incondicionada, concebida como la totalidad de las consecuencias causales. La totalidad de las consecuencias causales de los fenómenos que no contenga nada más es la presuposición de la razón; valga decir, en la relación de nuestras representaciones como objetos del pensamiento en general, la razón busca una unidad suprema de la posibilidad de todo lo pensable, sin disyuntiva alguna. Esto es, en suma: el alma como sujeto sustancial permanente, el mundo como totalidad de los fenómenos casualmente relacionados y Dios como perfección absoluta, la unidad de

---

<sup>136</sup> Aunque no sea parte de esta sección es menester neutralizar la suposición, precisamente, de que Kant ocupa tiempo para argumentar sobre la naturaleza del espacio y tiempo mismos, sino sobre la relación del espacio, tiempo y mundo según el uso de la razón (*Cfr. Al-Azm, Origins of Kant's Arguments, 1972: 8*).

las condiciones de los objetos del pensamiento en general (CRP, Ak. Ausg.: A 333/B 390-A334/B391).

Como es bien sabido, estos son los principales temas de las tres ramas de la metafísica especulativa; y, por su condición racional, a este respecto cabe decir, las ideas de la razón pura, de acuerdo con Kant, no son constitutivas ni tampoco innatas, aunque tienen un impulso hacia la unificación de las condiciones de la experiencia y, por ello, son trascendentales. Dicho de otra manera, el sujeto pensante es el objeto de estudio de la psicología especulativa; el conjunto de todos los fenómenos concebido como mundo es el objeto de estudio de la cosmología especulativa; y aquello que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado, es decir, el ser de todos los seres, es el objeto de la teología natural. La razón en su uso especulativo y puro suministra las ideas correspondientemente para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y, finalmente, para un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*); todo lo que objetará Kant mediante la metodología pirrónica procesal-metodológica para dar paso a su idealismo crítico-transcendental (CRP, Ak. Ausg.: A 333/B 390-A334/B391).

Tal como puede apreciarse, lo relevante del caso es que, como explica Kant, en virtud de que el acceso a los objetos de la razón pura no puede ser dado intuitivamente, luego, ninguno de los objetos pretendidos de las tres ideas de la razón nos puede ser dado o experimentado en el ámbito de la experiencia empírica. Toda argumentación sofística, tanto como las antinomias mismas, son el resultado del uso trascendente y dogmático de tales ideas, con lo cual se pretende demostrar la existencia y naturaleza de sus objetos, con vistas a extender y ampliar, aunque sin lograrlo, el conocimiento teórico. Es este, en efecto, el objetivo dogmático de los embates pirrónicos.

## II.2.b.2) *Escepticismo constructivo*

### II.2.b.2.a) *Primera antinomia de la razón*

En lo que sigue expongo cómo el método pirrónico se despliega frente y contra las aseveraciones dogmáticas; un tema decisivo para la presente disertación doctoral. Ahora bien, de acuerdo con una visión general de las antinomias<sup>137</sup>, en la primera antinomia Kant discute la tesis

---

<sup>137</sup> En torno al conflicto antinómico y su interpretación hay discusiones que no deben obviarse, como la de si son puntos de vista naturalizados, más del tipo psicologista (Kemp Smith, *Commentary ...*, p. 485) o en torno a la duda sobre de la imposibilidad de la síntesis infinitas (Bennett, *Kant's Dialectic*, 1974: 118 y ss.; Russell, *Our Knowledge ...*, 1914: 160-161; Cfr. Strawson, *The Bounds of Sense*, 1966: 176 y ss.; Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, 1953: 197 y ss.; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 1983).

según la cual: el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en el espacio<sup>138</sup>. Por otro lado, la antítesis de este primer conflicto de la razón consigo misma afirma que: el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio (*CRP*, Ak. Ausg.: B 454-455<sup>139</sup>).

En primera instancia y para apreciar tal equipolencia, a mi juicio, de cuño pirrónico, es menester señalar que la tesis demuestra que si el mundo no tiene un comienzo en el tiempo, entonces, ha de haber una serie infinita de eventos. De hecho, de acuerdo con tal aseveración, necesariamente debe haberse completado una serie infinita antes que ahora. Pero una serie infinita, por definición, no puede estar completa. Por lo tanto, el mundo tiene comienzo en el tiempo. Por otro lado y siguiendo esta tesis, la de esta primera antinomia, si el mundo no es limitado en el espacio, tiene que haber una totalidad infinita de objetos coexistentes. Pero no es posible pensar una totalidad infinita de objetos coexistentes que satisfaga todos los espacios posibles si no es por medio de una adición sucesiva que añade hasta completar la suma. Para completar esta síntesis, no obstante, se debe presuponer un tiempo infinito. Sin embargo, la observancia de un tiempo infinito y transcurrido no es posible. En conclusión, no es posible considerar un tiempo como un total dado infinito de eventos coexistentes que llenen todo espacio posible; por el contrario, de acuerdo con la tesis de esta primera antinomia, se ha de considerar como espacialmente limitado y finito.

Lo correspondiente a la antítesis de este conflicto sostiene que, si el mundo ha empezado en el tiempo, entonces, debe haber habido un tiempo vacío antes de que empezara, precisamente, el tiempo. Pero en ese tiempo vacío no es posible ningún comienzo. No tiene sentido, pues, decir que algo ha llegado a ser en un tiempo vacío. El tiempo no tiene comienzo, por lo tanto. Sobre la infinitud

---

<sup>138</sup> A fin de no desviar la atención del objetivo de esta sección, cabe señalar que la problemática de que no se conciba el espacio en general en términos de una serie subyace en que un espacio no se concibe como condicionado por espacios adyacentes, como se concibe un momento de tiempo por los momentos precedentes. Sin embargo, por mor al argumento, Kant señala que ocurre algo análogo, a decir de la aprensión del espacio en tanto que cada parte del mismo está limitada por otras partes, las condiciones de sus límites, una síntesis del condicionado a sus condiciones. De allí la pregunta acerca de la totalidad absoluta del fenómeno espaciotemporal (*CRP*, Ak. Ausg.: A 413/B 440). Lo remarcable del caso, sin embargo, es lo que trata la *Dialéctica trascendental*, es decir, si es o no legítima la aplicación de tal pregunta mediante el principio de la razón (*CRP*, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364).

<sup>139</sup> Al respecto, hay que subrayar, hay una discusión interpretativa acerca de esta primera y cuarta antinomia en torno a la causa libre y un ser necesario (*CRP*, Ak. Ausg.: B 480 y ss.), la cual asevera que tal conflicto es el reflejo de las posiciones tanto de Newton como de Leibniz, tal como se exponen en la correspondencia entre Leibniz y Clarke. Así, en esta referida primera antinomia la postura dogmática es la newtoniana, mientras que la empírica, la leibniziana. Sobre la aclaración de este último punto, como se objeta contra Clarke, acerca de hasta qué punto son solo modificaciones de las perspectivas entre Newton y Leibniz, véase la discusión de Sadik J. Al-Azm (*The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, 1972: 5-7). Es pertinente decirlo, hay de hecho una discusión más sucinta al respecto por cuanto se refiere, a juicio de Höffe, a la contraposición entre Platón/Epicuro, que a la de Leibniz/Wolff, contra Locke/Hume (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft ...*, 2003: 33, 240 y ss). Incluso se ha discutido, aunque sistematizada en las cuatro antinomias, si no serían estos los conflictos entre las tesis católicas contra las antítesis protestantes (*ibidem*; al respecto también, véase Hinske, *Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontrovertheologie des 17. Und 18. Jahrhunderts ...*, 1972).

espacial del mundo, a decir de la segunda parte de la referida antítesis, si suponemos que el mundo es finito y a la vez limitado en el espacio, entonces, tiene que existir un espacio vacío en el vacío. Pero el espacio vacío no es nada y una relación con la nada, por supuesto, nada es. Por ello, el mundo no puede ser finito y a la vez limitado espacialmente; ha de ser espacialmente infinito.

Al respecto de esta contraposición, cual primer ejemplar contraposición pirrónica, Kant piensa que ambas argumentaciones se basan en fundamentos falsos. Por un lado, la demostración de la tesis descansa en el supuesto de que podemos aplicar a los fenómenos el principio de la razón pura (CRP, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364), según el cual, dado lo condicionado, debe haber algo tal como la totalidad de las condiciones y, por ello, lo incondicionado. La demostración de la antítesis, por otro lado, se basa en el supuesto de que el mundo de los fenómenos es el mundo de las cosas en sí; supone, pues, que el espacio es una realidad objetiva. En ese contexto, el de los supuestos mismos de esta antinomia, las argumentaciones son correctas, como Kemp Smith lo ha visto (*Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*: 483-506); es decir, que las dos proposiciones contrarias se puedan demostrar evidencia que los supuestos no son admisibles. La redacción de la *Crítica de la razón pura*, no obstante, va en el sentido de esclarecer esto al mostrar que, si bien no se pueden evitar, las antinomias se pueden solucionar mediante la aceptación de una tercera vía, a saber, el idealismo crítico-transcendental.

#### II.2.b.2.b) Segunda antinomia de la razón

Me permito ahora exponer el segundo ejemplo de confrontación de carácter pirrónico, la segunda antinomia; según la cual ésta tiene por tesis que: toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples. Mientras que su antítesis asevera que: ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes simples y no existe en ningún lugar una cosa simple (CRP, Ak. Ausg.: B 462-463).

A fin de apreciar tal contraposición, en efecto, la demostración de esta tesis considera que si las sustancias compuestas no constaran de partes simples entonces, al hacer abstracción de toda composición, no quedaría nada. Sin embargo, toda composición es una relación contingente. Por lo tanto, todo compuesto ha de constar de partes simples. Luego, todo lo existente ha de ser simple o compuesto de partes simples. Por otro lado, la demostración de la antítesis supone, en primera instancia, que toda sustancia compuesta ocupa un espacio y ella ha de constar de tantas partes cuantas sean las de la sustancia compuesta. Por ello, cada parte de esta sustancia compuesta ha de ocupar cierto espacio. Pero todo lo que ocupa un espacio ha de constar de una multiplicidad de partes, las cuales han de ocupar también espacio; y a su vez, éstas han de constar de partes que



ocuparían espacio y así indefinidamente. Por lo tanto, no puede haber compuesto alguno que conste de partes simples ni puede haber cosas simples.

A este respecto cabe enfatizar que lo importante del caso es que, similar a lo que ocurre en la primera antinomia, la tesis representa la aseveración del dogmático, de hecho, del racionalista dogmático, quien sustenta sustancias simples que componen los compuestos. Mientras que la antítesis representa la confrontación del empírico, por supuesto, contra el dogmático mediante el método pirrónico. Y, particularmente en esta segunda antinomia, la tesis considera a los nómenos cual fenómenos, pasa de elementos racionales a objetos dados empíricamente en la experiencia; mientras que en la antítesis se considera a los nómenos como cuerpos extensos, es decir, como fenómenos. De acuerdo con Kant, la solución es más una aclaración de dominios epistémicos que una disolución, puesto que la posición del idealismo crítico-transcendental supone la objetividad de los fenómenos que no puede extenderse a los nómenos<sup>140</sup>. Kant se muestra de acuerdo con esto en la nota del pasaje A 521/B 549 de la primera *Crítica*, al hacer una distinción entre la noción de crítica de la antinomia y la prueba (*der Beweis*) dogmática de la antítesis (*der dogmatische oben in der Antithesis der ... Antinomie*). Por lo que la tesis, considerando la perspectiva del idealismo crítico-transcendental, se edifica con argumentos dogmático-racionalistas, mientras que la antítesis solo versa de cuerpos extensos en el espacio.

#### II.2.b.2.c) Tercera antinomia de la razón

Ahora bien, el tercer ejemplo del método pirrónico como elemento necesario para apoyar lo que, posteriormente, será el idealismo crítico-transcendental, es la llamada tercera antinomia; la cual tiene por tesis que: la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se pueden derivar los fenómenos; hay que suponer una causalidad libre a fin de explicarlo. Por otro lado, la antítesis asevera que: no hay libertad puesto que todo ocurre de acuerdo con las leyes de la naturaleza (*CRP*, Ak. Ausg.: B 472-473).

Ahora bien, la demostración de la tesis supone que no hay más que una clase de causalidad, según las leyes de la naturaleza. Todo evento es determinado por uno anterior y limitado; y así sucesivamente. La serie de las causas no se pueden completar y no puede haber, por ello, un comienzo primero. No obstante, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, no puede haber evento

---

<sup>140</sup> A este respecto, cabe señalar la problemática de saber si la *disipación* de la antinomia (*CRP*, Ak. Ausg.: A 516/B 544) se refiere a que no hay contradicción de la razón, puesto que no hay una negación propiamente dicha, o si solo se aplica a algunas antinomias y a otras no. Resulta esclarecedora, sin embargo, la recién tesis de Herszenbaun al respecto (*La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*, 2018: 19), según la cual el objetivo de las cuatro antinomias no es otro sino el de demostrar que no hay objeto que califique como conocimiento objetivo para ninguna de las ideas de la razón. En el caso de las antinomias dinámicas, resta decir, se implica la posibilidad de tener las afirmaciones enfrentadas ambas como verdaderas pero sobre todo compatibles con el idealismo transcendental.

alguno sin causa suficientemente determinada *a priori*. No puede sustentarse entonces una causa que sea efecto de una causa antecedente; es decir, jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas por otras. Por lo tanto, debe haber una causalidad espontánea que origine por sí misma la serie de eventos naturales; una causalidad en virtud de la cual suceda un evento sin la cual no esté ella misma determinada por otra causa, según leyes necesarias, a fin de completar la serie de fenómenos por el lado de las causas. Por otro lado, la demostración de la antítesis asevera que suponer una causalidad libre y espontánea implica un estado, el de esa causa, si bien sin relación causal alguno como evento con el antecesor estado. Sin embargo, suponer tal causalidad contradice a la ley causal natural, lo que haría imposible la unidad de la experiencia; por ello, no puede haber libertad en la experiencia en la experiencia empírica.

Cabe enfatizar que en esta tercera antinomia la tesis supone el comienzo incausado de la serie causal natural; una causa libre de la serie total de las secuencias causales y fenoménicas, aunque dentro del mundo. La libertad, en el caso de la antítesis, no es tratada cual si fuera una causa existente fuera del mundo. Llegado a este punto es conveniente mencionar al paso que esulta claro que las menciones de la tesis y antítesis no son del todo diferentes; y, en este sentido, resulta problemático apreciar del todo el alcance de esta antinomia. Pese a ello, la demostración de la tesis supone la causa primera de la serie total de los eventos causales y fenoménicos, mediante la idea trascendental de totalidad para ampliar el conocimiento teórico; por lo que tal referida tesis representa claramente el punto de vista racionalista y dogmático —que es aquí lo fundamental del caso que hay que considerar. Mientras que la antítesis, sin embargo, representa el punto de vista empírico, por contraponerse a la aseveración de que no hay una causa espontánea y libre de la serie total de fenómenos o de que haya causas libres dentro de esta serie, si bien por medio del método pirrónico. En este sentido, la tesis es verdadera, aunque no se pueda probar la verdad de tal causa al aseverar que hay una causalidad distinta a las leyes de la naturaleza. Si se toma dentro del mundo fenoménico, la antítesis es verdadera; la afirmación de que no hay libertad, aunque no sea verdadera en referencia a toda realidad. Será el idealismo crítico-trascendental, como puede apreciarse, el punto de vista filosófico que superará las contradicciones a las que llega la razón pura.

#### II.2.b.2.d) *Cuarta antinomia de la razón*

El cuarto caso de uso del método pirrónico en Kant, sin el cual no habría ninguna prueba indirecta del idealismo crítico-trascendental, es la cuarta antinomia de la razón pura; que tiene como tema la existencia de un *ser necesario*; donde, según la tesis expresa que: este ser necesario pertenece al mundo como parte o como causa suya y ha de existir como ser absolutamente

necesario. Por otro lado, la antítesis arguye que: no existe dentro ni fuera del mundo un ser necesario como causa de éste (*CRP*, Ak. Ausg.: B 480-481).

Cabe señalar que la noción de un ser necesario sigue la línea de la argumentación desglosada en la tercera antinomia, de acuerdo con la cual se puede mostrar la necesidad de una causa exclusivamente espontánea de la serie de los fenómenos. Particularmente la tesis de esta tercera antinomia se desglosa bajo la aseveración de que la serie de las condiciones presupone una serie completa de condiciones hasta lo incondicionado; y conlleva esto a la afirmación de su existencia. A este respecto, Kant piensa que este *ser* no se puede pensar como necesario ni, a la vez, trascendente al mundo de los sentidos; o es idéntico a la serie o a una parte de ella. Mientras que la antítesis argumenta que no puede haber tal ser necesario; no uno que sea un primer miembro de la serie de los cambios y que sea tanto necesario como incausado. Todo fenómeno es determinado en el tiempo y si ningún miembro de la serie cósmica es necesario, entonces, la entera serie cósmica tampoco lo es. Así, no puede haber ser necesario en el mundo que sea idéntico con él ni con una parte de éste; no puede haber un ser necesario, aunque externo del mundo, como causa del mismo. Esta conclusión se sigue de pensar que si tal ser causara la serie cósmica de los cambios, entonces habría actuado; y, de haber actuado, estaría bajo un régimen temporal. Por lo que, de ser este el caso, tal ser estaría en el mundo, donde acaecen los eventos temporales; y no fuera de él y, como dice Kant, la experiencia posible es lo único que confiere realidad a nuestros conceptos y sin ella todo concepto es mera idea vacía (*CRP*, Ak. Ausg.: A 489/B 517).

A decir de esta cuarta antinomia hay una anotación que viene a cuenta mencionar; y es que podría parecer que ambos argumentos de la misma, tesis y antítesis, pueden ser considerados verdaderos. Verdadera la antítesis al afirmar que no hay un ser necesario en el mundo, acerca de que no puede haber demostración de la existencia de un ser así fuera incluso del mundo. Aunque la tesis, a la vez, podría parecer verdadera en tanto que asevera que existe un ser necesario fuera del mundo, dicho de otra manera, aunque no sabemos que existe. Sin embargo, el factor común de las cuatro antinomias es que todas ellas, de acuerdo con el método pirrónico procesal-metodológico, utilizan los mismos fundamentos para argüir, unos contra otros, tanto la tesis como la antítesis en liza —y es este punto lo que atinentemente debe interesarnos. La razón en sí misma es polémica y cae en desacuerdo consigo misma al considerar un mismo objeto bajo otro punto de vista, pero el método pirrónico procesal-metodológico brinda las claves operacionarias para presentar las antinomias y, luego, las pruebas indirectas del idealismo-crítico transcendental.

Llegado a ese momento resulta claro la manera en que Kant se vale del método escéptico (pirrónico) aunque evite una postura escéptica global, en la medida en que las antinomias de la

razón pura, la contraposición de argumentos con igual peso justificatorio, permiten del desarrollo de la filosofía kantiana en general. Ante el riesgo de que inevitablemente se siga la eutanasia de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 407/B 434), de tal diafonía racional y con una franca evasión del escepticismo global, Kant plantea una tercera vía idealista transcendental que aclara los dominios epistémicos de la objetividad de los fenómenos, distintos a los nóúmenos; en virtud de lo cual se respondan a las preguntas de la metafísica tradicional que envuelve contradicciones inevitables (*CRP*, Ak. Ausg.: A VIII), es decir, la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica (*CRP*, Ak. Ausg.: A 491/B 518). Y esto no es para nada trivial pues, en conjunto las antinomias de la razón pura, representan la argumentación diafónica de carácter pirrónico. Esto, principalmente debido a que, en cada una de las cuatro, las tesis representan el punto de vista del dogmático, la del metafísico racionalista, mientras que las antítesis surgen de la argumentación propia de quien se contrapone a tales dogmas. Una argumentación que, como Kant explica, se erige contra las pretensiones dogmáticas de pasar por conocimiento objetivo elementos metafísicos racionalistas que no apuntalan nada al mismo. Las pretensiones de la metafísica especulativa son acotadas mediante este ejercicio dialéctico de contraponer, a las desafiantes aseveraciones dogmáticas, argumentos del mismo peso.

Sin embargo, aunque la perspectiva empírica logra descalificar al dogmático, Kant no se limitará a ceñirse a la perspectiva empírica. La crítica negativa que el empírico dirige contra el dogmático sirve para presentar como única opción al idealismo crítico-transcendental, puesto que el empírico que arguye la antítesis en cada una de las cuatro antinomias sigue siendo dogmático al limitar la realidad los fenómenos, tratándolos como si fueran cosas en sí mismas. La realidad nouménica es así reubicada, en virtud de una tercera propuesta, a saber, la del idealismo crítico-transcendental como analoga Höffe (*Kants Kritik der reinen Vernunft ...*, 2003: 249) acerca del purgante escéptico pirrónico (*EP*: III, 280; *Cfr. L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 210, 216; *CRP*, Ak. Ausg.: A 743/ B 771), cual terapia contra el diagnóstico en que cae enferma la razón por sus contradicciones mismas; y, ciertamente, es el método escéptico pirrónico, como procesal-metodológico, el que lo consagra. De tal manera que, aquello que se ha denunciado, las falacias de la metafísica especulativa y del materialismo así como mecanicismo dogmáticos del mismo, se presenta ahora como el resultado de tal equipolencia de argumentos.

Sin duda alguna, para invalidar tal contradicción de la razón, Kant utiliza *metódicamente* como estrategia tal método escéptico pirrónico, que como Höffe señala (2003: 244), el método

escéptico antiguo<sup>141</sup>, el cual, específicamente, consiste en el examen de los presupuestos subyacentes de la disputa, presupuestos que inicialmente parecen plausibles. Kant escribe:

Esta es la gran utilidad que tiene la *manera escéptica* [*die sceptische Art*, o el modo escéptico pirrónico<sup>142</sup>] de tratar las cuestiones que la razón pura propone a la razón pura, [manera] gracias a la cual, con poco esfuerzo, uno puede desembarazarse de un fárrago dogmático para poner en su lugar una sobria crítica [*eine nüchterne Kritik*] que como un verdadero catártico [*als ein wahres Kathartikon*], hará excretar con un buen éxito el delirio junto con acompañante, la pedantería o la presunción de saberlo todo [*der Vielwisserei*]. (CRP, Ak. Ausg.: A 485-486/B 513-514) [...] Esta observación es importante. De ella se deduce que si suponemos que los fenómenos —o un mundo de los sentidos que abarque todos los fenómenos— son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusiones, sino que eran demostraciones rigurosas. Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de las antinomias revela la existencia de un error en tal suposición. Gracias a ello, el *conflicto* nos conduce al descubrimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, en cuanto objetos de los sentidos. Consiguientemente, la *dialéctica trascendental* no abona el terreno del *escepticismo* (*Scepticism*), aunque sí al *método escéptico* [*der sceptischen Methode*, el pirrónico<sup>143</sup>], que puede enseñar en ella un ejemplo de su gran utilidad. Cuando se permite que se enfrenten unos a otros con la máxima libertad los argumentos de la razón, los cuales siempre suministrarán algo provechoso y que sirva para la corrección de nuestros juicios, aunque no sea finalmente aquello que se buscaba. (CRP, Ak. Ausg.: A 507/B 535<sup>144</sup>; L. Jäsche, Ak. Ausg., IX: 84)

#### II.2.b.2.e) Quinta antinomia de la razón

Hasta aquí queda claro que en la antinomia, desde un punto de vista general, cada proposición no sólo está libre en sí misma de toda contradicción, sino que, además, encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón. Así, la problemática de la antinomia de la razón reside en que la tesis opuesta a la tesis proponente tiene a su favor fundamentos que gozan de igual validez y necesidad que los de ésta última<sup>145</sup>. Una enseñanza del escéptico pirrónico. Dispuesto así, otro ejemplo de antinomia de la razón pura que brinda Kant, aunque en un terreno práctico, es el que está relacionado con la noción del *sumo bien* (*das höchste Gut*, CRPr, Ak. Ausg., V: 107 y ss). Es en la *Crítica de la razón práctica*, precisamente, en la *Dialéctica de la razón pura en la determinación del bien supremo* (CRPr, k. Ausg., V: 110 y ss.), donde se deduce dicho concepto como solución a la antinomia de la razón práctica (CRPr, Ak. Ausg., V: 113 y ss.). Tal contraposición derivada del uso de la razón pura, si bien implica un orden de suyo inteligible, pretende derivar acciones según la determinación de la razón, es decir, mediante la prescripción del principio moral;

---

<sup>141</sup> «Kant siguió *metódicamente* al escepticismo antiguo» ([...] *folg Kant methodisch der antiken Skepsis*). He introducido las cursivas. Lo cual concuerda, precisamente, con el pirrónico, al contraponer argumentos del mismo peso.

<sup>142</sup> Añado aquí el adjetivo para mayor énfasis y claridad.

<sup>143</sup> Añado el énfasis del adjetivo.

<sup>144</sup> He introducido las cursivas.

<sup>145</sup> Cfr. CRP, Ak. Ausg.: A 421/B 449.

en virtud de que la solución a esta antinomia por medio del sumo bien conlleva la ley moral como determinante de la voluntad.

En esta quinta antinomia de carácter práctico, particularmente, la tesis sostiene que: la felicidad (*die Glückseligkeit*) conlleva a la virtud (*die Tugend*). Mientras que la antítesis sustenta que: es la virtud la que produce felicidad (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 114-115). Si bien la noción de sumo bien en Kant se constituye con la unión de la felicidad con la virtud, relacionadas la una con la otra, lo hace en términos de razón proporcional; sin embargo, esta relación no es analítica, puesto que la felicidad se puede concebir como la satisfacción de nuestros propios fines en dependencia con la sensibilidad. Y, en este sentido, la virtud es distinta en tanto que es el orden de las máximas de acuerdo con la razón práctica *a priori*.

En el primer caso, la satisfacción de nuestros propios fines es distinto a lo segundo, es decir, diverso al método mediante el cual se ordenan todos los fines prácticos; la felicidad y la virtud, en efecto, escribe Kant: «son dos *elementos* del sumo bien específicamente *distintos*» (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 112). Y, puesto que la felicidad y la virtud son elementos distintos, por consiguiente, son ambos *heterogéneos*; no pueden ser considerados analíticamente.

La solución que propone Kant ante tal antinomia implica un enlace sintético en el concepto de sumo bien, por medio del cual ambos conceptos, el de felicidad y el de virtud, se enlazan desde el fundamento hacia la consecuencia, *i.e.*, como una forma de causalidad. Tanto la virtud como la felicidad, escribe Kant:

«[...]dos determinaciones unidas *necesariamente* en un concepto, tienen que estar conectadas como fundamento y consecuencia [*als Grund und Folge*], y esto de modo tal que esa *unidad* sea considerada o como *analítica* (conexión lógica [*logische Verknüpfung*]) o como *sintética* (conexión real [*reale Verbindung*]), aquella según la ley de la identidad, y ésta según la ley de la causalidad [...], *i.e.*, como la conexión de la causa con el efecto [*als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung*] porque se refiere a un bien práctico, es decir, que es posible mediante la acción. (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 111, 113)

Ahora bien, dicha relación causal implícita en el enlace sintético del sumo bien, la unión de la virtud y la felicidad que resuelve la antinomia de la razón práctica, si bien no es una relación analítica, puede ser concebida de la siguiente manera: por un lado, o la felicidad es el fundamento de la virtud o, por otro lado, la virtud es el fundamento de la felicidad. Al decir, pues, que la felicidad es el fundamento de la virtud, se sostiene que el deseo de felicidad no es más que el motivo para adoptar una disposición virtuosa (*R*, Ak. Ausg., VI: 26-28); sin la cual no se desarrollarían máximas en sintonía con las de las demandas de la moralidad. En el segundo caso, se toma como causa eficiente de la felicidad una disposición virtuosa. Y según con la *Analítica* de la *Crítica de la razón práctica*, la primera aseveración no es posible, en virtud de que, si la voluntad fuera determinada

por las consideraciones sensibles, contingentes y relativas de la felicidad, entonces sus máximas derivadas no estarían de acuerdo con exigencias de la moralidad, no serían necesarias ni universales *a priori*. Por lo tanto, esas referidas máximas no serían virtuosas. La segunda forma causal del citado enlace sintético tampoco es posible, puesto que por sí misma la mera disposición virtuosa no causa necesariamente acciones que produzcan felicidad (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 113-114). De tal manera, que las dos posibles opciones de enlace sintético resultan disyuntivos, antinómicamente excluyentes entre sí.

La solución de tal antinomia la explicará Kant con la deducción del concepto de sumo bien, según el cual la virtud es el fundamento de la felicidad si, y sólo si, la acción humana es consistente con la naturaleza. Dispuesto así, la necesidad de fomentar la realización del sumo bien, una vez aceptada tal solución de la antinomia, implica la creencia en la existencia de Dios (*das Dasein Gottes*), sin la cual no se sostiene la posibilidad de que la virtud conlleve a la felicidad. Más adelante Kant llamará a esta creencia el *postulado de la razón* en su uso práctico, además del de la inmortalidad del alma (*die Unsterblichkeit der Seele*), la condición de posibilidad de la realización sin límite temporal de la virtud.

Hasta aquí, quedan expuestas las antinomias de la razón; un tema atinente al uso del método pirrónico, como procesal-metodológico, aunque no sea del todo unánime por cuantas opiniones han generado las citas acerca de qué planteamiento efectivamente fue el que despertó a Kant de su *sueño dogmático*, aquel elemento intelectual que hace direccionar su pensamiento del periodo pre-crítico al crítico, ha generado. Sin embargo, desde una perspectiva *sistemática*, es justificadamente claro que no solo que este tipo de escepticismo pirrónico fue el más relevante en tal cambio intelectual kantiano, sino que las antinomias son la cúspide de tal influencia puesto que, de acuerdo con Kant, son estas las pruebas indirectas del idealismo crítico-transcendental. No obstante, aunque aún no resulte contundente la aseveración de que Kant es en cierto respecto un pirrónico, cabe mencionar las consecuencias de tal impacto escéptico. A continuación me permito entonces discutir tales implicaciones.

## II.2.c) *Antídoto de la razón*

### II.2.c.1) *Postulados de la razón*

No solo la resolución de las antinomias de la razón, en su uso teórico, representa el alcance de la influencia pirrónica. Para Kant, la necesidad de los postulados de la razón en su uso práctico se sigue de la solución de la antinomia de la razón práctica, mediante la doctrina del sumo bien, según la cual es posible un enlace entre felicidad y virtud. Sin embargo, ¿qué quiere decir en realidad con

tal concepto? Veámos cómo el alcance del pirrónico procesal-metodológico influye de tal manera que enriquece con tal influencia el glosario conceptual kantiano.

Dispuesto de tal manera, por *postulado de la razón práctica* (*ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*) Kant entiende «una proposición *teórica* [*eine theoretischen Satz*] que no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* [*einem praktischen Gesetze*] que tiene un valor incondicionado *a priori*» (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 122<sup>146</sup>). La mención que hace Kant de los postulados se contextualiza, pues, en torno a la actividad de la razón en su uso práctico, de la cual se deriva esta antinomia que resuelve la doctrina del sumo bien. En este contexto, la razón pura es descrita, en primera instancia, como la facultad de principios con un particular *interés* (*Interesse*), *i.e.*: «un principio que contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de cierta facultad» (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 119); y su *extensión* (*Erweiterung*), como lo explica Kant, es el interés de la razón, o sea, la búsqueda de lo incondicionado (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 120).

A este respecto cabe señalar que el interés de la razón, considerada ésta como la facultad de los principios en su uso práctico, sólo puede relacionarse con el fin incondicionado (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 120); luego, la razón práctica no versa sobre la determinación del conocimiento teórico. Sin embargo, es sólo en el terreno práctico donde ella puede extenderse de acuerdo con su interés propio, concluirá Kant (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 120). El terreno práctico, en efecto, le es favorable a su interés, a su ejercicio como facultad de los principios en la búsqueda de lo incondicionado; pues, «si la razón pura puede ser por sí misma práctica y lo es realmente como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es siempre sólo y una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*» (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 121).

Será entonces la extensión del uso de la razón práctica, aquello que favorece el interés de la misma a fin de realizar sus propios fines, en la búsqueda de lo incondicionado; como Kant escribe, «todo interés, a la postre, es práctico y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo está completo en el uso práctico» (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 121). Considerando lo dicho líneas arriba<sup>147</sup>, a fin de enfatizar el alcance pirrónico citado cabe aclarar atinentes particularidades sobre las ideas. De este modo, Kant llama *ideas de la razón* (*Ideen der Vernunft*) a los conceptos necesarios de la razón (*die notwendige Vernunftbegriff*, *CRP*, Ak. Ausg.: A 310/B 366 y ss.), en virtud de los cuales todo conocimiento de la experiencia puede ser abarcado por una totalidad absoluta de condiciones (*eine absolute Totalität der Bedingungen*, *CRP*, Ak. Ausg.: A 327/B 383-384); dispuesto así, los conceptos de la razón, las ideas de la razón, contienen lo incondicionado (*das Unbedingte*),

---

<sup>146</sup> Las cursivas son de Kant.

<sup>147</sup> *Cfr. supra*, p. 111, así como *CRP*, Ak. Ausg.: A 333/B 390-A334/B391.



bajo lo cual se subsume la experiencia en general (CRP, Ak. Ausg.: A 311/B 367). La condición restrictiva de las ideas consiste en que no se les puede hallar *intuición* alguna, es decir, ninguna representación de la imaginación adecuada y, por ello, no pueden ser objeto de experiencia alguna. Si se refieren al uso del entendimiento (*Verstandesgebrauch*), puesto que unifican los conceptos de éste, las ideas de la razón no pueden proporcionar objeto alguno a los sentidos ni su determinación al sobrepasar los límites de toda experiencia posible (CRP, Ak. Ausg.: A 327/B 383). La razón, precisamente, solo unifica todo concepto del entendimiento, según el cual ha unificado las intuiciones, si bien bajo principios (CRP, Ak. Ausg.: A 299/B 355; B 359). Dirá Kant, su interés es edificante, arquitectónico (CRP, Ak. Ausg.: A 707/B B 735; A 832/B 860 y ss), y busca considerar todo conocimiento unido en un sistema interconectado y no meramente agregado, bajo la idea de unidad dada por la razón (CRP, Ak. Ausg.: A 337/B 394; A 474/B 503).

Ahora bien, para regresar el tema de la presente sección y haciendo un recuento a fin de observar la necesidad de los postulados de la razón, hay que remarcar que la doctrina del sumo bien, como se desarrolla en la *Crítica de la razón práctica*, ofrece una solución a la *antinomia de la razón práctica* y necesita, en efecto, los postulados a fin de ser realizable (CRPr, Ak. Ausg., V: 113 y ss.).

A manera de reiteración es menester señalar que, en este conflicto cada proposición encontrada está libre de toda contradicción y las condiciones de su necesidad yacen en la naturaleza de la razón misma; esto es, en la antinomia de la razón práctica las tesis, oponente y proponente, tienen a su favor fundamentos que gozan de igual validez y necesidad (CRP, Ak. Ausg.: A 421/B 449). Aunque sea un conflicto en el que necesariamente cae la razón pura, sin embargo, la solución que proporciona Kant conlleva la perspectiva de un orden inteligible, superior e inmutable, por medio de las cuales toda acción adquiere una guía de acuerdo con la razón, a saber, por medio de la prescripción del principio moral. La solución a la antinomia de la razón práctica, en virtud del concepto de sumo bien, se vale, pues, de ley moral como determinante de la voluntad. Puesto que, valga reiterar, por un lado, presenta como tesis la aseveración de que: la virtud causa felicidad; y, como antítesis: que la virtud no es la causa eficiente de la felicidad. Y solo al respecto cabe destacar que la antítesis supone que la felicidad resulta del uso exitoso del conocimiento de las leyes naturales; mientras que la tesis, el conocimiento de la virtud. Para resolver tal conflicto de la razón, Kant argumenta que lo moralmente bueno es el bien en sí mismo y concibe a la virtud como el resultado de la acción de uno mismo, en tanto que la ley moral sea el principio, motivo o incentivo (*Triebfeder*) de la acción; dejando así el puesto de la felicidad propia e individual como aquello

dependiente de la naturaleza y de los dones de la fortuna (véase *F*, Ak. Ausg., IV: 401; *MC*, Ak. Ausg., VI: 387; *CJ*, Ak. Ausg., V: 431).

Sin embargo, como la concibe Kant, la moral no plantea que se deba renunciar al fin natural de perseguir la felicidad ni a contraponerlo con aquella; de hecho, no puede hacerlo, como dirá más tarde, porque *deber* implica *poder* y no se puede obligar lo imposible y nadie está obligado a nada más allá de lo que puede hacer (*TP*, Ak. Ausg., VIII: 109; *PP*, Ak. Ausg., VIII: 370). La postura de Kant al respecto es inamovible: es menester prescindir por completo de la consideración de la felicidad como *condición* del cumplimiento de la ley moral, prescrita por la razón pura, puesto que es irrestricta y racional. Lo que sugiere el filósofo de Königsberg, entonces, es que el concepto de deber produce un fin, como motivo de la acción, para la voluntad a un nivel inteligible, y contribuye así a la realización del sumo bien posible en el mundo, ya que conjunta uno de los aspectos que depende de uno mismo, esto es, la virtud bajo la necesidad de la ley moral. El objeto de la razón pura en su uso práctico que tiene como precepto necesario contribuir en todo cuanto se puede a la realización de dicho bien, es la solución a la antinomia de la razón práctica, de este conflicto de inspiración metodológicamente pirrónica, esto es, el sumo bien (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 119).

No obstante, Kant considera que no está al alcance humano la conjunción efectiva entre felicidad y virtud; y condiciona así al deber, según el cual obliga a la razón en sentido práctico a creer tanto en un señor moral del mundo, moralmente perfecto y capaz de unir virtud y felicidad, como en una vida sin fin. El ideal del sumo bien como solución de esta antinomia conlleva postular tanto una razón suprema, considerada cual garantía del cumplimiento proporcional entre el comportamiento moral y la felicidad, como un proceso de vida indefinido e inmortal. A este respecto, Kant escribe:

La razón pura sólo en el ideal del *sumo bien originario* [*das höchste ursprüngliche Gut*] puede encontrar el fundamento de la conexión prácticamente necesaria de ambos elementos del *sumo bien derivado* [*das höchste abgeleitete Gut*], a saber, de un mundo inteligible, es decir [de un mundo] moral. Ahora, como por medio de la razón debemos representarnos a nosotros mismos necesariamente como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos representen nada más que un mundo fenoménico, [resulta que] deberemos suponer que aquél es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible; y como éste [mundo sensible] no nos ofrece tal conexión, [deberemos suponerlo] como un mundo que para nosotros es futuro [*ein künftige Welt*]. Por lo tanto, *Dios* y una *vida futura* son dos *presuposiciones* [*Gott und also ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit*] que, según principios de la razón pura, son inseparables del mandato de la razón pura. (*CRP*, Ak. Ausg.: A 811/B 839<sup>148</sup>)

---

<sup>148</sup> He introducido las cursivas.

Ahora bien, para clarificar la noción completa de la solución de la antinomia, hay que considerar varios supuestos. Para Kant, por un lado, la libertad de la voluntad es el fundamento de la moralidad (*CRP*, Ak. Ausg.: A 452/B 570 y ss.) que, por otro lado, conlleva sin contradicción la aceptabilidad de que es posible la existencia humana en un mundo inteligible, de que la acción moral puede estar de acuerdo con la moral y el mundo inteligible que la cobija (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 44). El *hecho de la razón* (*ein Faktum der Vernunft*), con otras palabras, la *conciencia de la ley moral como fundamento determinante de la voluntad* (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 31), es un indicador de la presencia de la razón práctica, que al agente práctico lo ayuda a distanciarse del mundo de los sentidos y proporciona el conocimiento de un orden y una conexión suprasensibles (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 106). Es decir, para Kant, el agente moral puede concebir el fin incondicionado de realizar el sumo bien en el mundo sensible y actuar, por consiguiente, como si legislara un reino de los fines, como si edificara el reino de los fines sobre esta tierra. Con palabras de Kant:

La idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales [...], queda siempre como una idea útil y lícita para una creencia racional [*eine vernünftige Glaube*], aun cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico *ideal de un reino universal de los fines en sí* [*Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst*] (de los seres racionales). (*F*, Ak. Ausg., IV: 462<sup>149</sup>)

En el mismo sentido Kant dirá que «sólo en el ser humano, si bien en él *tan sólo como sujeto de la moralidad* [*nur als Subjecte der Moralität*], se haya la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única que le capacita para ser un *fin final* [*ein Endzweck*] al cual está teleológicamente subordinada la naturaleza» (*CJ*, Ak. Ausg., V: 435-436<sup>150</sup>). El propósito del ser humano, como Kant sostendrá, compatible con la naturaleza, entonces, es el desarrollo de la humanidad en el sentido específico de la moralidad, en la medida en que tiene el deber de realizar el sumo bien y la posibilidad de perfeccionarse en la realización de la buena voluntad, el propósito último del ser humano, quien puede considerarse como el *fin último* (*ein letzte Zweck*) de la cadena de las causas (*CJ*, Ak. Ausg., V: 426, 429).

Y, según Kant, esto solo es posible gracias a los postulados de la razón pura, las proposiciones *a priori*, teóricas e indemostrables, inseparables de la ley práctica (*CRPr*: Ak. Ausg., V: 122), que se siguen de la solución de la antinomia de la razón práctica; los cuales, enfatiza Kant:

[...] parten del *principio fundamental de la moralidad* [*vom Grundsätze der Moralität*], la cual no es un *postulado*, sino una *ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad*, [...] y es la voluntad] la que exige estas condiciones necesarias de la observancia de

---

<sup>149</sup> He introducido las cursivas.

<sup>150</sup> He introducido las cursivas.

sus preceptos. *Estos postulados no son dogmas teóricos [Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata], sino presuposiciones [Voraussetzungen], emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y, por lo tanto, no amplían el conocimiento especulativo pero dan realidad objetiva [objektive Realität] a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad. Estos postulados son: [el postulado] de la inmortalidad [der Unsterblichkeit], [el postulado de] la libertad [der Freiheit] positivamente considerada (i.e., como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y [el postulado de] la existencia de Dios [das Dasein Gottes]. (CRPr, Ak. Ausg., V: 132<sup>151</sup>)*

En suma, todo postulado de la razón práctica es un objeto de creencia racional como condición de obediencia de la ley moral<sup>152</sup>. Postular la necesaria y racionalmente la existencia de Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma, es creer en la realidad del sumo bien, en la medida en que son creencias necesarias emanadas de la legitimidad de ley moral. Los postulados de a razón práctica no son, entonces, deseos arbitrarios ni subjetivos ni son imperativos hipotéticos, sino una necesidad de la razón pura en su uso práctico. Para Kant, es legítima la aceptabilidad de los postulados prácticos porque son condiciones necesarias de la exigencia y demanda de la ley moral, a pesar de que la razón teórica no pueda determinarlos como objetos ni demostrarlos (CRP, Ak. Ausg.: A 796/B 824); son, pues, éstas las implicaciones de disolver la antinomia de la razón en su uso práctico, inspirada en el método pirrónico. Kant escribe:

Las tres ideas mencionadas de la razón especulativa no son en sí conocimientos, sino son pensamientos (trascendentes) que no contienen nada de imposible. Ahora reciben *realidad objetiva [objektive Realität] mediante una ley práctica apodíctica [durch ein apodikthisches Gesetz]*, como condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena ponerse como objeto, es decir, esta ley nos señala *que tienen objetos [dass sie Objekte haben]* pero sin poder demostrar cómo su concepto se refiere a un objeto, y esto ciertamente no es aún conocimiento de esos objetos, porque con esto no se puede hacer ningún uso teórico de la razón en el cual consiste propiamente todo conocimiento especulativo de la misma. Sin embargo, el conocimiento teórico, no de estos objetos, sino de la razón en general, fue ampliado de esta manera en cuanto, por los postulados prácticos, fueron dados objetos a esas ideas, obteniendo así primeramente realidad objetiva un pensamiento sólo problemático. Por lo tanto, *no fue una ampliación del conocimiento de objetos suprasensibles dados pero sí una ampliación de la razón teórica y del conocimiento de ésta respecto de lo suprasensible en general [des Übersinnlichen überhaupt], en cuanto ha sido obligada a admitir que hay tales objetos pero sin poder determinarlos más y, por lo tanto, sin poder ampliar este conocimiento de los objetos (que ahora le han sido dados por un fundamento práctico y únicamente para ese uso); de modo que la razón pura teórica para la cual todas esas ideas son trascendentes y sin objetos, le deben esta ampliación únicamente a su facultad pura práctica. (CRPr, Ak. Ausg., V: 135<sup>153</sup>)*

---

<sup>151</sup> He introducido las cursivas.

<sup>152</sup> Más adelante dispongo espacio para discutir este punto, es decir, acerca de lo que sea *creencia racional*. Cfr. *infra*, pp. 221 y ss.

<sup>153</sup> He introducido las cursivas.

En resolución, como evidencia del alcance del método pirrónico en Kant, los postulados de la razón en su uso práctico son exigencias en un sentido absolutamente necesario, esto es, racional; pero a la vez, legítimamente deseable: «si se admite que la ley moral obliga inflexiblemente a cada uno como mandato (no como regla de prudencia), quien es honrado puede decir: *yo quiero* [*ich will*] que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, además, una existencia en un mundo del entendimiento puro, además fuera de la conexión natural; y, finalmente, quiero que mi duración sea infinita» (CRPr: Ak. Ausg., V: 143).

### II.2.c.2) Hipótesis conforme a la razón

Un apartado destacable, por otro lado, en torno al alcance y extensión del glosario conceptual en Kant debido a la influencia metodológica del pirrónico, versa sobre la viabilidad del uso de las hipótesis. Al respecto, Kant evalúa el alcance de la cuestión a fin de esclarecer hasta qué punto es necesario o no el uso de hipótesis. En sintonía con las conclusiones de la crítica que desarrolla contra el uso especulativo de la razón, en primera instancia, Kant enfatiza que toda hipótesis por antonomasia no proporciona conocimiento objetivo alguno, es decir, según y de acuerdo con su carácter especulativo y puro; y, posteriormente, direcciona su análisis en torno a si tal crítica debería considerar la hipótesis (*Hypothese*) como resultado de una opinión u ocurrencia más que aseveraciones o dogmas (CRP, Ak. Ausg.: A 769/B 797).

Así, después de hacer un pormenorizado examen de los alcances de la razón pura y su relación con el entendimiento, Kant trata el uso de la hipótesis en el apartado intitulado: *La disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis* (CRP, Ak. Ausg.: A 769/B 797 y ss), y es allí donde delimita el uso de tales proposiciones a fin de clausurar la mera opinión y, a la vez, restringir el uso de la imaginación que suele desvariar. Un factor decisivo para ello, sin embargo, no es, en efecto, la presencia de la razón. Por un lado, la restricción va en el sentido de que la razón puede valerse de la opinión si está ligada con lo que es, al menos, posiblemente dado. Kant escribe, «si la imaginación no ha de *desvariar* o *divagar* [*schwärmen*<sup>154</sup>], sino que bajo la estricta vigilancia de la razón ha de *producir ficciones* [*dichten*], entonces debe haber siempre previamente algo que sea enteramente cierto, ni ficticio ni *mera opinión* [*blasse Meinung*] y eso es la *posibilidad* del objeto mismo [*die Möglichkeit des Gegenstandes selbst*] (CRP, Ak. Ausg.: A 770/B 798<sup>155</sup>). Y si se refiere no ya a la posibilidad sino a la realidad efectiva del objeto, la opinión ha de estar ligada con lo efectivamente dado y cierto; a juicio de Kant, si esto ocurre, la opinión «se llama hipótesis [*Hypothese*]» (CRP, Ak. Ausg.: A 770/B 798).

<sup>154</sup> Al respecto de la importancia del uso del vocablo *delirio* (*Schwärmerei*), Cfr. *infra*, p. 215, 89, 161, 273, 224.

<sup>155</sup> He introducido las cursivas.

Ahora bien, considerando detenidamente tal definición kantiana, toda hipótesis en este sentido no debe salirse del perímetro de la posibilidad de los objetos ni debe implicar invenciones arbitrarias. De tal modo que, no es posible imaginar, de acuerdo con el uso legítimo de las categorías, objeto alguno con una cualidad que no sea susceptible de ser empíricamente señalada. De lo contrario, se introduciría una arbitrariedad explicativa, al suponer por fundamento cualquier aseveración ni siquiera posible en la experiencia; como menciona Kant, «pues esto sería poner bajo la razón vacías quimeras o fantasmagorías [*leere Hirngespinnste*]», en lugar de conceptos de cosas (CRP, Ak. Ausg.: A 770/B 798). Siguiendo con esta argumentación, por otro lado, se restringe la invención de facultades, es decir, tanto diversas como innovadoras, como si, por ejemplo, algún entendimiento lograra intuir objetos sin el uso de los sentidos o de manera diferente a la que se da en el espacio. En este tenor, la noción de hipótesis que usa Kant corresponde al uso de la razón o, por decirlo de otra manera, al acopio del entendimiento, a fin de suponer las condiciones de posibilidad de los objetos pero no se puede prescindir de tales condiciones, so pena de no versar acerca objetos posibles en la experiencia —aunque tales suposiciones no fueran contradictorias (CRP, Ak. Ausg.: A 771/B 799).

En este orden argumental, la noción de hipótesis, aunque no sea tratada en relación directa con la razón, sin embargo, Kant brinda elementos para tal aceptabilidad. Dentro de su análisis, concluye que si bien los conceptos de la razón pura, estas son, las ideas transcendentales, no tienen objeto alguno que les corresponda, esto no significa que hayan de ser posibles. Y en este respecto, la propuesta de Kant es interesante en el sentido de que propone que tales conceptos pueden pensarse, si bien solo como problemáticos, como punto de referencia, en cuanto su capacidad heurística, «principios regulativos [*die Regulative Principien*] del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia» (CRP, Ak. Ausg.: A 771/B 799); «sino solamente para no ser atacada [la razón] en su propia esencia y no caer en un abismo de escepticismo [*in einen Abgrund des Skeptizismus*] por nuestra imposibilidad de aquello que ella tiene que permitir que valga al menos como pensable» (CRPr, Ak. Ausg., V: 3). Si bien tales constructos mentales, cuya posibilidad no es demostrable en la experiencia empírica, pueden ayudarse de una opinión que contenga tal posibilidad, de una hipótesis en sentido kantiano; aunque las ideas no pueden ser consideradas como fundamento explicativo de los fenómenos efectivamente reales, mediante una hipótesis. Al respecto Kant dirá que, pese a tal restricción, se puede *suponer* (*anzunehmen*) sin contradicción alguna o algunas proposiciones indemostrables, en la medida en que no es posible objeto alguno que pretenda estar en la experiencia y así, cabe tan solo considerar el aspecto inteligible de las cosas sensibles. Según Kant, se puede *pensar* (*zu denken*), solamente, y usar tal concepto como una vía

heurística de la investigación empírica, *i.e.*, pensar sin contradicción el alma como simple «para introducir, según *esa idea* [*dieser Idee*], una unidad necesaria y completa de todas las facultades de la mente —aunque no sea posible concebirla *in concreto*— por principio de nuestros juicios acerca de los fenómenos internos de ella» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 771/B 799). La razón, en síntesis, no carece completamente de la legitimidad para asumir como opinión la existencia de seres inteligibles, aunque tampoco puede negarlos de manera dogmática, y esto es importante, puesto que la facultad de la unidad incondicionada y sistemática del conocimiento, por sí misma, carece de todo concepto relativo a la posibilidad o imposibilidad de los objetos.

A este tenor, al de la posibilidad de los objetos, cabe hacer una acotación; pues, una de las conclusiones del idealismo crítico-transcendental a las que Kant ha llegado supone que toda explicación de los fenómenos tienen o deben tener, como fundamento, las leyes de la naturaleza y la posibilidad de los mismos. Por ello una hipótesis que use una idea vacía y sin la posibilidad de objeto alguno en la experiencia, no puede ser explicativa. Llamará Kant a esta hipótesis, una *hipótesis trascendental* (*eine transscendentale Hypothese*), a saber, la aseveración que se toma como fundamento (pretendidamente) explicativo mediante el acopio de una idea de la razón pura; y no sería una explicación que se obtuviera de ella, escribe Kant, «ya que aquello que no se entiende suficientemente a partir de los principios empíricos conocidos se explicaría por medio de algo de lo que no se entiende nada» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 772/B 800).

Esta distinción conceptual de la hipótesis viene a cuenta de la influencia del pirrónico en Kant, puesto que toda hipótesis trascendental satisface únicamente la necesidad de unidad incondicionada de la razón y con ello restringe su campo de acción, en virtud de que no corresponde al uso del entendimiento, esto es, a la posibilidad o realidad efectiva de los objetos. Por lo tanto, no es admisible el uso de hipótesis trascendentales, del uso especulativo de la razón con cierta intención explicativa a fin de subsanar la falta de fundamentos explicativos, puesto que con tal hipótesis no avanza en modo alguno el conocimiento empírico, sino que interrumpe la investigación de la experiencia mediante un dogma. Y son los dogmas racionalistas contra los cuales Kant, como pirrónico procesal-metodológico, no está del todo de acuerdo.

Ahora bien, si bien es cierto que Kant hace esta restricción del uso de tal presunto fundamento explicativo, sin embargo, cabe la aceptabilidad de la hipótesis si se logra determinar *a priori* las consecuencias dadas, aunque se recurra a hipótesis auxiliares, arbitrarias todas ellas, puesto que la razón no dicta opinión alguna sino abstención de certeza y juicio. En tal caso, los juicios probables pueden presentarse como fundamentos explicativos de lo que se da realmente en la experiencia, en efecto, según leyes empíricas. Los juicios probables son, pues, fundamentos

explicativos, derivados según leyes empíricas y una hipótesis, en sentido kantiano, que haga uso de ellos puede versar acerca de los objetos de la experiencia. Y esa hipótesis es viable, precisamente, si conlleva la objeción contra las aseveraciones dogmáticas. Kant escribe:

*Aunque en las cuestiones meramente especulativas de la razón pura no tengan lugar las hipótesis para fundar en ellas las proposiciones, sin embargo, ellas son enteramente admisibles cuando se trata solamente de defenderlas; es decir, no son admisibles en el uso dogmático pero sí en el uso polémico [zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche]. Sin embargo, entiendo por defensa no la multiplicación de los argumentos que demuestran la afirmación propia, sino la mera anulación de las cogniciones solo aparentes del adversario [sonder die blosse Vereintlung der Scheineinsichten des Gegners], [la cuales han sido] destinadas a rebatir la proposición sostenida por nosotros. CRP, Ak. Ausg.: A 776/B 804<sup>156</sup>)*

De acuerdo con Kant, el que afirma la realidad de ciertas ideas no sabe lo suficiente para dar certeza a su proposición pero tampoco el adversario cuenta con recursos suficientes para sostener lo contrario. Esta igualdad de la razón no favorece a ninguna de las dos partes, ni siquiera en el (supuesto) avance del conocimiento especulativo. Es, por lo tanto, el adversario quien tiene que presentar pruebas pero, efectivamente, como no tiene conocimiento alguno al usar una hipótesis según el uso de la razón pura, «se muestra aquí una ventaja del lado de aquel que afirma algo como suposición prácticamente necesaria» (CRP, Ak. Ausg.: A 777/B 805). Dirá el filósofo de Königsberg que en su uso práctico la razón tiene el derecho de *suponer* (*anzunehmen*, CRP, Ak. Ausg.: A 776/B 804) lo que no es posible en el uso teórico, en virtud de que, en lo práctico, no cabe demostración alguna ni se puede incluso probar nada. Las hipótesis están permitidas en el campo argumental de la razón pura, recomienda Kant cual pirrónico, entonces, «solo como armas de guerra [*nur als Kriegswaffen*]; no para fundar en ellas un derecho, sino *solo para defenderlo* [*sondern nur es zu vertheidigen*]. Pero aquí debemos buscar en nosotros mismos *al enemigo* [*den Gegner*<sup>157</sup>]. Pues la razón especulativa, en su uso trascendental, es *en sí misma dialéctica*» (CRP, Ak. Ausg.: A 777/B 805<sup>158</sup>). Para tener el armamento completo contra el dogmático, en liza dialéctica, se han de considerar, entonces, «las hipótesis de la razón pura, las cuales aunque sean solamente armas de plomo (porque no están aceradas por ninguna ley de la experiencia) valen tanto como las que cualquier adversario pueda emplear contra nosotros» (CRP, Ak. Ausg.: A 778/B 806). Y todo lo que de este modo se argumenta hipotéticamente contra el ataque dogmático, de acuerdo con lo anterior, no versa sobre conocimiento alguno ni cabe afirmación como verosímil o enteramente real. No es

---

<sup>156</sup> He introducido las cursivas.

<sup>157</sup> Para enfatizar el punto, enténdase el *enemigo dogmático*.

<sup>158</sup> En este pasaje, cabe enfatizar, la posición del idealismo crítico-transcendental es evidente, a decir de las objeciones que se hayan en *uno mismo*, en virtud de que han de ser puestas al descubierto «para fundar en su anulación una paz perpetua» (*Ibidem*). He introducido las cursivas.



una idea de la razón, aunque sea conforme a la misma, es un concepto ideado como defensa propia en el diálogo con el dogmático en turno.

La recomendación de Kant es clara: si se emplean las hipótesis como antídoto contra el dogmático, no se sigue que sean opiniones propias; es decir, «no se debe considerar que quien vuelve esos medios de defensa hipotéticos contra las pretensiones de un adversario audaz en la negación, quiere hacer de ellos sus verdaderas opiniones. *Las abandona tan pronto como ha rechazado la arrogancia dogmática del adversario [Er verlässt sie, sobald er den dogmatischen Eingendünkel des Gegners abgefertigt hat]*» (CRP, Ak. Ausg.: A 780-701/B 808-809).

Siguiendo esta línea argumental, las hipótesis, en cuanto son opiniones, así como en el uso especulativo de la razón, no poseen validez en sí mismas, sino en relación con las presuposiciones trascendentes opuestas, las dogmáticas. La razón solo juzga asertóricamente (*i.e.*, necesariamente) y no se constituye de opiniones. Para Kant, las hipótesis son juicios problemáticos que no pueden ser ellos refutados ni hay medios para demostrarlos, aunque enfatiza que no es razonable prescindir de las hipótesis. Con otras palabras, «no se puede razonablemente prescindir de ellas [a saber, de las hipótesis] (incluso para la tranquilidad interna [inneren Beruhigung] [... pero se debe] evitar cuidadosamente que se presenten [...] como si tuvieran alguna validez absoluta y que ahoguen [así] a la razón bajo ficciones o ilusiones» (CRP, Ak. Ausg.: A 781-782/B 809-810). Una muestra más del alcance metodológico y uso del escepticismo pirrónico como procesal en Kant.

## CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO

Llegado a este punto puedo presentar, si bien con mayor amplitud, el alcance de una lectura sistemática acerca de la recepción, asimilación y uso del escepticismo pirrónico como procesal-metodológico en Kant. En primera instancia, la acepción de crítica en Kant permite entender por qué su *Crítica de la razón pura* es un tratado sobre el método (*CRP*, Ak. Ausg., A 855/B 883), de esencia pirrónica, puesto que cumple con las características de ser una inquisición sobre la facultad de la razón en general y sus conclusiones dogmáticas. Al explicar, por qué su noción de crítica implica la delimitación de la posibilidad del conocimiento racional obtenido por meros conceptos, he argumentado por qué la *Crítica de la razón pura* es una investigación filosófica de la razón, es decir, de la facultad superior de la *determinación* de lo particular por medio de lo general. Y, dispuesta de tal manera, esta obra kantiana puede interpretarse como una meditación sobre los fundamentos de la racionalidad en general; o sea, como búsqueda, cual meditación libre y abierta de los fundamentos, de característica pirrónica y erigida contra las aseveraciones dogmáticas.

Con tal distinción, he podido remarcar a lo largo de este **Capítulo Segundo**, Kant no se refiere a ningún particular examen de los sistemas filosóficos, sino a la capacidad estructural del sujeto cognoscente en relación con el objeto conocido y la posibilidad de su conocimiento que, a juicio de los dogmáticos, es *en sí*. Esta característica es relevante, a mi parecer, puesto que es un elemento nuclear con el cual eventualmente Kant argumentará acerca de la necesidad de su propuesta crítica-transcendental, según la cual tal conocimiento objetivo es constituido por dicho sujeto en virtud de que todo conocimiento transcendental se ocupa de nuestra manera de conocer los objetos en general y en tanto que éste sea posible *a priori* (*CRP*, Ak. Ausg.: A 12/B 25). En relación con ello, he señalado que su filosofía en este punto la consideraba incompleta y es la primera *Crítica* la propedéutica de la filosofía transcendental y no el sistema de esta filosofía; no una doctrina absoluta y acabada, sino el *tratado del método* que versa sobre la legitimidad de sus fuentes, alcance y límites. Una investigación, de esencia pirrónica, acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general o, incluso, del sistema de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 655/B 683).

Siguendo con las conclusiones de este Capítulo, cabe resaltar que una de las principales conclusiones de este autoexamen es preeminente para la comprensión del hito filosófico que marca el rompimiento definitivo con la filosofía leibniza-wolffiana; me refiero al quiebre con aquella postura que asevera haber obtenido el conocimiento de la realidad en sí misma (*CRP*, Ak. Ausg.: A 711/B 739). La incognoscibilidad de las cosas en sí mismas apoya, luego, la conclusión kantiana de

que el conocimiento sintético *a priori* es posible porque todo objeto cognoscible tiene que someterse a las condiciones formales de la experiencia que imponen nuestras facultades cognitivas. Sin lo cual, su propuesta idealista-transcendental no se explicaría, o no del todo. Al respecto, he podido detenerme en otro de los temas relevantes del referido autoexamen de la razón, a saber, la necesidad de un proceso público por medio de la disputa de la razón consigo misma, a fin de evitar parallogismos y antinomias insalvables (CRP, Ak. Ausg.: A 340/B 398); uno de los temas que ha desarrollado en este Capítulo.

En torno a ello hay dos elementos que he subrayado, sobre todo, acerca de las características de tal escrutinio filosófico. Por un lado, en la medida en que todo resultado se deduce de sus propios e iniciales parámetros de racionalidad, no se contradice con la posibilidad de una rectificación paulatina de la razón misma; y por otro lado, la meditación que emprende Kant rebasa sus condiciones históricas iniciales, lo cual es compatible con la incompletitud de su filosofía crítica-transcendental, al menos con respecto a la historia de la razón pura o de una episteme cerrada y absoluta. Esta disputa de la razón consigo misma, digamos, procede en términos de conflicto, derrota y victoria, y es el subterfugio, inspirado en el pirrónico procesal-metodológico, que le provee al filósofo de Königsberg el camino hacia un tribunal que legisle, juzgue y sopesa, tanto las discrepancias como el posible veredicto, donde la comunicabilidad pública de la razón sin restricciones es la condición necesaria e inherente de la razón misma, aunque no su criterio de legitimidad. Con otras palabras, es con tal apropiación del sistema de disputa pirrónico que se sigue el diagnóstico kantiano acerca de la capacidad de la razón de sobrepasar la experiencia y sus límites, si bien como problema práctico y abierto; y es en la libertad de tal disputa bajo la cual se basa incluso la existencia de la razón que, de acuerdo con Kant, no tiene autoridad dictatorial (CRP, Ak. Ausg.: A 738-739/B 766-767).

A la vez ha sido necesario enfatizar las menciones que Kant redacta acerca del escepticismo pirrónico; por ejemplo, en sus *Reflexiones*, cerca de 1752 (Ak. Ausg., XVI: 457), Kant alude un interés sobre la duda *pirrónica* y la duda *académica* como un recurso filosófico empleado contra los *dogmata*. Para la clarificación de tal mención, he señalado que para Kant existen dos tipos de duda; a saber: aquella duda considerada sinónimo de investigación escéptica, o sea, una investigadora o una duda examinadora; y, por otro lado, la dogmática, determinante y concluyente (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XIV: 205, 212 y 214). Una mención previa a la distinción entre el *método* escéptico y el *mero* escepticismo que despliega ya en la primera *Crítica* (CRP, Ak. Ausg.: B 451, B 535; A IX), siendo los últimos aquellos filósofos afectos al principio de ignorancia metódica y científica (CRP, Ak. Ausg.: A 424/B 451).

Particularmente, me he detenido a desarrollar, las veces de evidencia de la influencia pirrónica, a la noción de *dogmatismo*; esto es, al asentimiento y aceptación, «a primera vista, de cualquier juicio sin la mínima investigación de lo que debe ser aceptado y rechazado». Pero es en este contexto conceptual donde Kant describe al *espíritu dogmático* como la postura que «quiere decidir todo sin investigar en absoluto» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 159-150, 206, 327). Mientras que el mero escéptico, *der Skeptiker*, como escribe Kant, es considerado como un filósofo que propone algo negativo, como aquel pensador quien sólo busca derribar las verdades más certeras (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 210-211); distinto al método escéptico que el filósofo de Königsberg menciona desde las *Reflexiones y Lecciones* de los 1770's, aunque escrito en latín: *methodus sceptica*; así como en la *Lógica Blomberg* (1771) y en la *Lógica Philippi* (1772); una distinción que ya había sido hecha en sus *Lecciones* redactadas, cerca de 1769, sobre los *prejuicios* (Ak. Ausg., XXIX: 28). A tal método, le llamaré el «verdadero escepticismo», que consiste en la «exacta y cuidadosa investigación»; «una genuina investigación» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XIV: 210). Distinciones que se repiten en la primera *Crítica*, incluso (A 423-424/B 451-452, A 279/B 535; *Lecciones*, Ak. Ausg., XIX: 28).

Ahora bien, de acuerdo con una lectura *sistemática* he podido mostrar que en la *L. Blomberg* Kant explica que el único escepticismo verdaderamente útil funge como «*katharthicon*, el mejor medio para purificar la razón» y, aún más, afirma que este es el único «medio hacia la verdad» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 208, 210). Es por medio del método escéptico mediante la confrontación de argumentos que, dice Kant en sus *Lecciones*, «tratamos de encontrar la verdad» (*Lecciones*, Ak. Ausg., XXIX: 27-28). Elementos los cuales ayudan a sustentar que, a diferencia del escepticismo, el método escéptico puede apuntar a la certeza (*CRP*, Ak. Ausg.: B 451), como parte de su influencia pirrónica; sobre todo, en el contexto de la disputa contra el dogmatismo.

Asimismo, me he detenido a señalar que es en la *Crítica de la razón pura* donde Kant entiende por *dogmatismo* la pretensión de certeza «*sin previa crítica de la propia capacidad de la razón*» (*CRP*, Ak. Ausg.: B XXX, XXXV, B7). Esto viene al caso de su examen emprendido en tal obra acerca del derecho de los principios con el que el dogmático pretende concluir el conocimiento universal y necesario; la exigencia pirrónica, entonces, de los principios dogmáticos *a priori* que conlleva la demanda estricta de sistematicidad (*CRP*, Ak. Ausg.: B XXXV-XXXVI), por medio del método escéptico, el método de oposición argumental (*Lecciones*, Ak. Ausg., XXIX: 28).

Sin embargo, me he permitido enfatizar aquí este punto, a saber, acerca de la distinción entre el método escéptico, el escepticismo y el dogmatismo, en virtud de que ella brinda elementos fundamentales para entender por qué Kant llama a la *Crítica de la razón pura* «un tratado del

método» (CRP, Ak. Ausg.: B XXII), de un método pirrónico. Me detuve, en efecto, a argumentar que tanto el dogmatismo como el escepticismo son, para el pensamiento kantiano, escalas o estadios necesarios que la razón pura, sin lo cual no se puede consolidar, en palabras de Kant, la *capacidad de juzgar madura* del criticismo (CRP, Ak. Ausg.: A 761/B 789). Así pues, es concluyente que el método que usa Kant en la persecución de tal criticismo consiste en ser uno de suyo pirrónico; esto es, la contraposición de argumentos dogmáticos, unos contra otros, como ha dicho en sus *Lecciones* redactadas cerca del 1769, «el método de oposición mediante el cual tratamos de encontrar la verdad» (Ak. Ausg., XXIX: 28), es «el método escéptico [que consiste en]: establecer argumentos contra otros argumentos de igual fuerza [argumental y persuasiva]» (*Reflexiones*, Ak. Ausg., XVI: 458).

Otro elemento que se sigue de estas conclusiones y que, pienso, es necesario enfatizar se refiere al método escéptico aunque como posibilidad de la labor crítica kantiana contra el dogmatismo; y esto es remarcable porque tal método permite examinar el uso de la razón, buscando todo posible argumento a su favor y expresándolos retóricamente de la mejor manera posible desde otro punto de vista contra la posición dogmática (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 217). De allí que sea desarrollada después la labor crítica respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles y pensada así la primera *Crítica* como el verdadero tribunal de todos los conflictos argumentales que se lleva a través de un *proceso* (CRP, Ak. Ausg.: A 751/ B779-A 752/ B 780, A 763/B 791)). Y en este sentido el planteamiento escéptico pirrónico es filosóficamente relevante, como si fuera menor esto, porque es el mismo filósofo de Königsberg quien afirma que no es por la razón en su uso puro y especulativo que se puede obtener conocimiento *a priori* y objetivo, sino que es a partir de del método escéptico como se puede reflexionar sobre su marcha dogmática. Solo así la razón opta por un camino que culmina, gracias a este método pirrónico, en lo que Kant llama el estadio crítico-transcendental. Dicho de otra manera, toda superación del escepticismo depende de la aceptación de la *crítica trascendental* de la razón por la razón misma (CRP, Ak. Ausg.: A 763/B 791); es decir, la de someter a examen, no los hechos de la razón, atendiendo a toda capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. La *Crítica de la razón pura*, entonces, muestra el hecho de que razón tiene *límites* y cuáles son esos *límites*, a condición del método escéptico pirrónico, superando así el primer paso en las cuestiones de la razón pura, el dogmático; el segundo estadio, es *escéptico* (o dogmático negativo) a fin de instaurar el idealismo crítico transcendental (CRP, Ak. Ausg.: A 761/B 789).

Otra de las conclusiones que es menester traer acolación plantea que, si bien el método escéptico pirrónico en Kant no sirve para edificar un *estado de tranquilidad*, es decir, el término del conflicto que enfrenta la razón a sí misma, sin embargo, constituye el único medio, «el camino más

corto», para despertarla de su sueño dogmático, examinando cuidadosamente sus aseveraciones dogmáticas (CRP, Ak. Ausg.: A 757/B 785); lo cual, de manera contraria, restringe la defensa con meros dogmas a fin de evitar sospechas infundadas (CRP, Ak. Ausg.: A 755/B 783). Con el objetivo entonces de sustentar su perspectiva crítica-trascendental, Kant enfáticamente recomienda usar el método escéptico para, incluso, permitir al dogmático que examine una por una las infundadas afirmaciones.

Para Kant, entonces, la razón requiere de ese conflicto, de manera ilimitada y pública, de la contienda argumentativa, de la polémica de la razón (CRP, Ak. Ausg.: A 739/B 768); aunque sin usar dogmas para ello so pena de ser vano y estéril a largo plazo (CRP, Ak. Ausg.: A 754/B 782). A este respecto, fue atinente resaltar el ejemplo, por antonomasia, del uso polémico de la razón, a saber, las antinomias de la razón pura (CRP, Ak. Ausg.: A 340/B 398); lo cual ha apoyado la aseveración de que el método escéptico es una condición *sine qua non* del desarrollo de la filosofía kantiana en general. Dispuesto así, he podido enfatizar que el análisis kantiano de tales contradicciones le ayuda a Kant para desglosar su integral escrutinio argumental y crítico del uso legítimo de la razón pura y, a la vez, la respuesta a cómo es posible la metafísica como disposición natural, puesto que, en voz de Kant, «en todos los intentos que ha habido hasta ahora de responder estas preguntas naturales, estas son, si el mundo tiene un comienzo o si existe desde la eternidad, etcétera, siempre se han hallado *contradicciones inevitables*» (CRP, Ak. Ausg.: B 22).

Particularmente, he discutido que para resolver tal conflicto, Kant establece un campo de aplicación de tal facultad y denuncia luego la peculiaridad inteligible de la misma (CRP, Ak. Ausg.: A VIII, A XII), cual fuente de ideas trascendentes que rebasan toda experiencia empírica; y es en la *Dialéctica transcendental* donde el filósofo de Königsberg analiza e investiga el uso de tales ideas, así como el alcance epistémico de las mismas, argumentando que es «el idealismo transcendental [...] la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica» (CRP, Ak. Ausg.: A 491/B 518). Pero no solo son, pues, el ejemplo del conflicto de la razón pura, sino que al resolverlo Kant descubre el ardid que las ideas de la razón en su uso puro conllevan al no ser más que conceptos vacíos (CRP, Ak. Ausg.: A 490/B 518); por ello, la noción de *dialéctica* es considerada por Kant como la crítica de esta apariencia ilusoria, como la nombra, la *lógica de la apariencia* o *lógica de la ilusión* de las presunciones dogmáticas, que rebaja sus pretensiones de descubrimiento y ensanchamiento frente a los espejismos sofísticos (CRP, Ak. Ausg.: A 293/B 349, A 63-64/B 88).

Asimismo, un apartado importante para el caso fue la deducción de las ideas de la razón pura que Kant argumenta, a partir de la forma de inferencia mediata, propia de la inferencia lógica, con cierta correspondencia a la deducción metafísica de las categorías del entendimiento, aunque

desde las formas del juicio. En esta sección argumenté que, de acuerdo con Kant, la razón unifica los juicios a partir de un principio que busca lo incondicionado que no se encuentra en los objetos empíricos ni perceptibles. La búsqueda así como la unificación máxima del conocimiento hacia lo incondicionado es, a juicio de Kant, la búsqueda que emprende la razón pura de una causa que no sea ella misma, a la vez, condicionada; es decir, el *principio de la razón pura* el cual supone que si lo condicionado es dado, está también dada toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras como incondicionada (CRP, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364). Por lo tanto, en la *Dialéctica trascendental* Kant evalúa la validez de este principio, puesto que la aplicación de tal principio al mundo espacio-temporal produce el conjunto de ideas cosmológicas (CRP, Ak. Ausg.: A 409/B 436); los principales temas de las tres ramas de la metafísica especulativa (estas son: el sujeto pensante es el objeto de estudio de la psicología especulativa, de la doctrina trascendental del alma, *psychologia rationalis*; el conjunto de todos los fenómenos concebido como mundo es el objeto de estudio de la cosmología especulativa, de la ciencia trascendental del mundo, *cosmología rationalis*; y aquello que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado, el ser de todos los seres, es el objeto de la teología natural, del conocimiento trascendental de Dios, *theologia transcendentalis*). La pregunta, luego, acerca de la legitimidad del uso de una suposición de unificación de lo condicionado en un incondicionado es una cuestión clave para la fundamentación del idealismo crítico-transcendental (CRP, Ak. Ausg.: A 333/B 390-A334/B391). Como explica Kant, contra las aseveraciones dogmáticas, puesto que el acceso a los objetos de la razón pura no puede ser dado intuitivamente, luego, ninguno de los objetos de las tres ideas nos puede ser dado o experimentado en el ámbito de la experiencia empírica. Lo que muestra la resolución de las antinomias mismas, como puede apreciarse, es la denuncia del uso transcendente de las ideas, el cual pretende demostrar la existencia y naturaleza de sus objetos, con vistas a extender y ampliar, aunque sin lograrlo, el conocimiento en sí de tales ideas.

Esto suscita lo que he llamado *escepticismo constructivo*, según lo cual las inevitables antinomias de la razón se pueden solucionar mediante la aceptación de una tercera vía, a saber, el idealismo crítico-transcendental, el punto de vista filosófico que superará las contradicciones a las que llega la razón en su uso dogmático. Pare ello, tan solo me he limitado a señalar cómo Kant desarrolla tales contradicciones, evidenciando así el uso del método pirrónico, y cómo las soluciona a fin de mostrar que sin éste no es posible su propuesta filosófica.

Dispuesto así, expuse que la primera antinomia discute la tesis que sostiene que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en el espacio, así como su antítesis, la cual

afirma que el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio (*CRP*, Ak. Ausg.: B 454-455).

La tesis se prueba, puesto que una serie infinita, por definición, no puede estar completa, ni así una totalidad infinita de objetos coexistentes ni es posible la observancia de un tiempo infinito y transcurrido. Esto supone que podemos aplicar a los fenómenos el principio de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364), según el cual, dado lo condicionado, debe haber algo tal como la totalidad de las condiciones y, por ello, lo incondicionado. Mientras que la antítesis se prueba porque no tiene sentido decir que algo ha llegado a ser en un tiempo vacío o que tiene que existir un espacio vacío; bajo el supuesto de que el mundo de los fenómenos es el mundo de las cosas en sí, es decir, que el espacio es una realidad objetiva. Y puesto que tales proposiciones contrarias se puedan demostrar, los supuestos no son admisibles.

La segunda antinomia (*CRP*, Ak. Ausg.: B 462-463), sostiene por tesis que toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples; porque es posible abstraer sus elementos. Su antítesis asevera que ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes simples y no existe en ningún lugar una cosa simple, suponiendo que toda sustancia compuesta ocupa un espacio y ella ha de constar de tantas partes cuantas sean las de la sustancia compuesta, y a su vez, éstas han de constar de partes que ocuparían espacio y así indefinidamente. De acuerdo con Kant, la solución es más una aclaración de dominios epistémicos que una disolución, puesto que la posición del idealismo crítico-transcendental supone la objetividad de los fenómenos que no puede extenderse a los nómenos.

La tercera antinomia (*CRP*, Ak. Ausg.: B 472-473), como he mostrado, tiene por tesis que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se pueden derivar los fenómenos; hay que suponer una causalidad libre puesto que la serie de las causas no se pueden completar. Debe haber una causalidad espontánea que origine por sí misma la serie de eventos naturales, que no esté determinada por otra causa, según leyes necesarias, a fin de completar la serie de fenómenos por el lado de las causas. Pese a que la tesis supone el comienzo incausado de la serie causal natural aunque dentro del mundo, la demostración de la tesis supone la causa primera de la serie total de los eventos causales y fenoménicos, mediante la idea trascendental de totalidad para ampliar el conocimiento teórico. Por otro lado, la antítesis asevera que no hay libertad puesto que todo ocurre de acuerdo con las leyes de la naturaleza porque suponer tal causalidad contradice a la ley causal natural. En este sentido, la tesis es verdadera, aunque no se pueda probar la verdad de tal causa al aseverar que hay una causalidad distinta a las leyes de la naturaleza.



En torno a la cuarta antinomia (*CRP*, Ak. Aug.: B 480-481), la tesis expresa que hay un ser necesario que pertenece al mundo como parte o como causa suya y ha de existir como ser absolutamente necesario, puesto que la serie de las condiciones presupone racionalmente una serie completa de condiciones hasta lo incondicionado, y conlleva esto a la afirmación de su existencia. Por otro lado, la antítesis arguye que no existe dentro ni fuera del mundo un ser necesario como causa de éste puesto que todo fenómeno es determinado en el tiempo y ningún miembro de la serie cósmica es necesario ni fuera de un régimen temporal; es decir, sostiene que la experiencia posible es lo único que confiere realidad a nuestros conceptos y sin ella todo concepto es mera idea vacía (*CRP*, Ak. Aug.: A 489/B 517). De tal manera que, tesis y antítesis, pueden ser considerados verdaderos; la segunda, al afirmar que no hay un ser necesario en el mundo, acerca de que no puede haber demostración de la existencia de un ser así fuera incluso del mundo. Mientras que la tesis también, en tanto que asevera que existe un ser necesario fuera del mundo, aunque no sabemos que existe.

Además de estas cuatro, hay relacionada al ámbito práctico una quinta antinomia; y, particularmente, es en la *Dialéctica de la razón pura en la determinación del sumo bien* de la *Crítica de la razón práctica* (*CRPr*, Ak. Aug., V: 110 y ss.), donde se deduce tal concepto, como solución a la antinomia de la razón práctica (*CRPr*, Ak. Aug., V: 113 y ss.). La solución a tal conflicto derivado del uso de la razón pura supone un orden inteligible así como acciones, según la determinación de la razón pura en su uso práctico, es decir, mediante la prescripción del principio moral; por lo que el sumo bien considera la ley moral como determinante de la voluntad. En esta contraposición de la razón, la tesis sostiene que la felicidad conlleva a la virtud; la antítesis, que la virtud produce felicidad (*CRPr*, Ak. Aug., V: 114-115). La solución que propone Kant, luego, enlaza sintéticamente los conceptos constitutivos, tanto de felicidad como el de virtud, aunque desde el fundamento hacia la consecuencia, *i.e.*, como una forma de causalidad, a fin de que el sumo bien se pueda considerar analítico porque, a juicio del filósofo de Königsberg, el sumo bien es posible mediante la acción moral (*CRPr*, Ak. Aug., V: 111, 113). El sumo bien kantiano, entonces, sostiene que la felicidad conlleva a la virtud en términos de razón proporcional, considerando que la felicidad, la satisfacción de los fines particulares y dependientes de la sensibilidad, se distingue de la virtud, el orden de las máximas de acuerdo con la razón práctica *a priori*; dos elementos específicamente distintos y heterogéneos que en el sumo bien son fundamento y consecuencia, pero que en el conflicto antinómico no son en principio analíticos tal concepto (*CRPr*, Ak. Aug., V: 112).

En este punto me he detenido a señalar que, lo que está en contraposición es la aseveración de que la felicidad es el fundamento de la virtud contra la que sostiene que la virtud es el

fundamento de la felicidad. En el primer caso, se sostiene que el deseo de felicidad es el motivo para adoptar una disposición virtuosa (*R*, Ak. Ausg., VI: 26-28); en el segundo, disposición virtuosa se considera causa eficiente de la felicidad. Para solucionar entonces tal antinomia, Kant argumenta en la *Analítica de la Crítica de la razón práctica* que la primera aseveración no es posible en virtud de que, si la voluntad fuera determinada por las consideraciones sensibles, contingentes y relativas, propias de la felicidad, entonces sus máximas derivadas no estarían de acuerdo con exigencias de la moralidad, es decir, no serían necesarias ni universales *a priori*. Por lo tanto, esas referidas máximas no serían virtuosas. Por otro lado, la segunda forma causal y sintética tampoco se sostiene puesto que la disposición virtuosa no causa necesariamente acciones que produzcan felicidad (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 113-114). Dispuesto así, la necesidad de fomentar la realización del sumo bien, una vez aceptada tal solución de la antinomia se sigue de la conclusión, según la cual, la virtud es el fundamento de la felicidad si, y sólo si, la acción humana es consistente con la naturaleza; de allí que la creencia en la existencia de Dios, a fin de ser real esta unión, así como la inmortalidad del alma, la condición de posibilidad de la realización sin límite temporal de la virtud y el postulado de la libertad positivamente considerada (*i.e.*, como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible), sean ambas condiciones de posibilidad del sumo bien (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 132).

Una de las premisas que tiene un papel relevante en esta argumentación sostiene que, de acuerdo con Kant, la moral no plantea que se deba renunciar al impulso natural de perseguir la felicidad ni a contraponerlo con aquella; y no puede hacerlo porque en la teoría kantiana *deber* implica *poder* y no se puede obligar lo imposible y nadie está obligado a nada más allá de lo que puede hacer (*TP*, Ak. Ausg., VIII: 109; *PP*, Ak. Ausg., VIII: 370). Sin embargo, puesto que no está al alcance humano la conjunción efectiva entre felicidad y virtud, la razón en sentido práctico condiciona a creer tanto en un señor moral del mundo, moralmente perfecto y capaz de unir virtud y felicidad, como en una vida sin fin.

El ideal del sumo bien, es decir, la solución de esta antinomia conlleva a postular tanto una razón suprema que garantice el cumplimiento proporcional entre el comportamiento moral y la felicidad, así como un proceso de vida indefinido e inmortal. Dios y una vida futura son dos presuposiciones que, según principios de la razón pura, son inseparables del mandato de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 811/B 839). Estas conclusiones han servido para apoyar, entonces, la necesidad de un glosario conceptual derivado de la influencia pirrónica en Kant. A saber, los postulados de la razón en su uso práctico; las proposiciones teóricas que no puede ser demostradas, en cuanto dependen inseparablemente de una ley práctica con un valor incondicionado *a priori* (*CRPr*: Ak. Ausg., V: 122).

En este contexto me he detenido a explicar que la razón pura es pensada por Kant como la facultad de principios con un particular interés bajo el cual se favorece su extensión, la búsqueda de lo incondicionado, y es sólo en el terreno práctico donde ella puede extenderse de acuerdo con su interés propio (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 119-120). Esto lo he enlazado con las ideas de la razón, los conceptos necesarios de la razón (*CRP*, Ak. Ausg.: A 310/B 366 y ss.), por medio de los cuales todo conocimiento de la experiencia puede ser abarcado por una totalidad absoluta de condiciones (*CRP*, Ak. Ausg.: A 327/B 383-384), conteniendo lo incondicionado, bajo lo cual se subsume la experiencia en general (*CRP*, Ak. Ausg.: A 311/B 367); aunque no se les puede hallar intuición alguna ni pueden ser objeto de experiencia alguna puesto que sobrepasan los límites de toda experiencia posible (*CRP*, Ak. Ausg.: A 327/B 383). La razón unifica todo concepto del entendimiento, el cual ha unificado las intuiciones, si bien bajo principios (*CRP*, Ak. Ausg.: A 299/B 355; B 359).

Esto ha sido importante puesto que me ha dado oportunidad de mostrar que los postulados de la razón pura, las proposiciones teóricas *a priori* e indemostrables, inseparables de la ley práctica (*CRPr*: Ak. Ausg., V: 122); no son dogmas teóricos, sino presuposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico. No amplían el conocimiento especulativo pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general, mediante su relación con lo práctico.

En resolución los postulados de la razón en su uso práctico son exigencias en un sentido absolutamente necesario, esto es, racional; pero a la vez, legítimamente deseable (*CRPr*: Ak. Ausg., V: 143). Con ello, entonces, es posible focalizar el factor común de las antinomias de suyo pirrónico, puesto que en ellas se utilizan los mismos fundamentos para argüir tanto la tesis como la antítesis en liza. En virtud de que a razón en sí misma es polémica y cae en desacuerdo consigo misma al considerar un mismo objeto bajo otro punto de vista, es mediante el método escéptico (pirrónico) que se plantea y solucionan las antinomias de la razón, y sobre todo permite así el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental. Particularmente, la aclaración de los dominios epistémicos de la objetividad de los fenómenos, distintos a los nóúmenos, es la respuesta a las preguntas de la metafísica tradicional que envuelve contradicciones inevitables (*CRP*, Ak. Ausg.: A VIII), es decir, la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica (*CRP*, Ak. Ausg.: A 491/B 518). Así, este resultado se sigue de la argumentación diafónica, donde las tesis son representadas por el punto de vista del dogmático mientras que las antítesis surgen de la argumentación propia de quien se contrapone a tales dogmas. Como dice Kant, la gran utilidad que tiene el método escéptico pirrónico de tratar las cuestiones que la razón pura propone a la razón pura, para desembarazarse de los dogmas que como un catártico excreta el delirio junto con acompañante y la presunción de saberlo todo (*CRP*, Ak. Ausg.: A 485-486/B 513-514).

Además de la caracterización de los conceptos de la razón como ideas trascendentes pero, sobre todo, acerca de la solución de las antinomias mediante la crítica de la razón hace pertinente la pregunta acerca del uso de las hipótesis; lo que se pregunta Kant es si es o no razonablemente viable hacer uso de tales proposiciones y por qué (*CRP*, Ak. Ausg.: A 769/B 797). Y con el objetivo de responder tal cuestión, señalando la ampliación del glosario conceptual que se sigue de la influencia del pirrónico, Kant considera un apartado destacable al respecto de la pertinencia o necesidad del uso de las hipótesis, puesto que no existe alguna hipótesis que proporcione conocimiento objetivo alguno. Será en un apartado de la *Crítica de la razón pura* (Ak. Ausg.: A 769/B 797 y ss), a saber, *La disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis*, donde el filósofo de Königsberg restringe el uso de la opinión e imaginación a fin de evitar transgredir los límites de la experiencia. Si bien Kant afirma que debe prevalecer la razón, solo es aceptable la opinión si está ligada con lo posiblemente dado en la experiencia para no divagar ni producir ficciones. Por lo tanto, toda hipótesis, en este sentido kantiano, es una opinión que se refiere no ya a la posibilidad sino a la realidad efectiva del objeto (*CRP*, Ak. Ausg.: A 770/B 798).

En torno al uso de las hipótesis y en apoyo al uso legítimo de las categorías del idealismo crítico-transcendental, dice Kant, no es posible imaginar objeto alguno con una cualidad que no sea susceptible de ser empíricamente señalada, a fin de evitar poner bajo la razón vacías quimeras o fantasmagorías (*CRP*, Ak. Ausg.: A 770/B 798). Las ideas trascendentes, según el análisis kantiano, no tienen objeto alguno que les corresponda, aunque pueden pensarse como problemáticos, son como punto de referencia heurística o principios regulativos del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia, pueden ayudarse de una opinión que contenga tal posibilidad, aunque no sean fundamento explicativo de los fenómenos efectivamente reales; solamente se puede usar tal concepto como heurística de la investigación empírica, por ejemplo, pensar sin contradicción el alma como simple para introducir, según esa idea, una unidad necesaria y completa de todas las facultades de la mente (*CRP*, Ak. Ausg.: A 771/B 799).

Es decir, como he podido enfatizar en este Capítulo, para Kant, una hipótesis que use una idea vacía, sin la posibilidad de objeto alguno en la experiencia, no puede ser explicativa. Sin embargo, una hipótesis trascendental es aquella aseveración u opinión que se toma como fundamento explicativo mediante el acopio de una idea de la razón pura, a fin de satisfacer únicamente la necesidad de unidad incondicionada de la razón (*CRP*, Ak. Ausg.: A 772/B 800); es decir, no es admisible tal hipótesis a fin de subsanar la falta de fundamentos explicativos, puesto que con tal hipótesis no avanza en modo alguno el conocimiento empírico, sino que interrumpe la investigación de la experiencia mediante un dogma.

La aceptabilidad de la hipótesis, no obstante, subyace en que los juicios probables de los que se vale pueden presentarse como fundamentos explicativos de lo que se da realmente en la experiencia; y esa hipótesis es viable contra las aseveraciones dogmáticas. Para Kant, en cuestiones especulativas las hipótesis no tienen lugar para fundar ninguna proposición pero ellas son enteramente admisibles cuando se trata de defenderlas; es decir, no son admisibles en el uso dogmático pero sí en el uso polémico. No ya para demostrar la afirmación propia sino la mera anulación de las cogniciones solo aparentes del adversario (*CRP*, Ak. Ausg.: A 776/B 804).

Finalmente, otro tema que se sigue en consonancia directa a la influencia del pirrónico en Kant, si bien en torno al uso polémico de las hipótesis, en liza argumental entre el dogmático y el escéptico, puesto ni quien afirma la realidad de las ideas ni el adversario prueban la certeza de sus proposiciones, he podido señalar que esta equiponencia de la razón no favorece a ninguna de las dos partes, ni siquiera en el (supuesto) avance del conocimiento especulativo. Las hipótesis son juicios problemáticos que no pueden ser ellos refutados ni hay medios para demostrarlos, aunque, para Kant, no es razonable prescindir de las hipótesis en su uso polémico (*CRP*, Ak. Ausg.: A 781-782/B 809-810); en virtud de que, como dice el filósofo de Königsberg, no están aceradas por ninguna ley de la experiencia, sin embargo, valen tanto como las que cualquier adversario pueda emplear en contra (*CRP*, Ak. Ausg.: A 778/B 806). Este uso de las hipótesis, ciertamente, no versa sobre conocimiento alguno ni cabe afirmación como verosímil o enteramente real; no es una idea de la razón, aunque sea conforme a la misma, tan solo es un concepto ideado como defensa propia.

Y a este respecto, la postura kantiana simpatiza con el escéptico pirrónico, pues, a su juicio, si se emplean las hipótesis como antídoto contra el dogmático, no se sigue de ello que, quien vuelve esos medios de defensa hipotéticos contra las pretensiones de un adversario audaz en la negación, quiera hacer de ellos sus verdaderas opiniones. El pensador de Königsberg sugiere abandonarlas tan pronto como ha rechazado la arrogancia dogmática del adversario (*CRP*, Ak. Ausg.: A 780-701/B 808-809); es decir, no poseen validez en sí mismas, sino en relación dialógica con las dogmáticas presuposiciones, las trascendentes y opuestas. Y de hecho, la ventaja queda del lado de aquel que afirma algo como suposición prácticamente necesaria, de acuerdo con Kant (*CRP*, Ak. Ausg.: A 777/B 805), puesto que en uso práctico la razón tiene el derecho de suponer lo que no es posible en el uso teórico en virtud de que en este ámbito no cabe demostración alguna ni se puede incluso probar nada (*CRP*, Ak. Ausg.: A 776/B 804). Las hipótesis en sentido kantiano, en conclusión, están permitidas en el campo argumental, en el contexto polémico de la razón pura, aunque no para fundar en ellas nada sino en defensa de los dogmas. Justamente, como lo hace el pirrónico procesal-metodológico.

### 3. CAPÍTULO TERCERO: ESCEPTICISMO PROCESAL Y CREENCIA RACIONAL

#### INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO TERCERO

«Pero siempre es útil, sin la menor duda, *dar completa libertad a la razón que investiga y que examina para que pueda cultivar sin trabas su propio interés*, que resulta tan favorecido si se imponen limitaciones a su conocimiento, como si se lo ensancha; y que siempre resulta menoscabado si intervienen manos ajenas para dirigirla de acuerdo con propósitos forzados, en contra de su marcha natural. [...] *Ella [La disputa] cultiva a la razón con la consideración de su objeto desde dos puntos de vista, y corrige el juicio de ella al limitarlo.* [...] *La razón precisa además mucho esta disputa, y sería de desear que sea la hubiera ejercido antes, y con preciso público ilimitado.* Pues entonces también se habría producido antes una crítica madura, ante cuya aparición debería aplacarse por sí mismas todas estas querellas, al reconocer los combatientes su propio engeguecimiento y sus prejuicios, que eran lo que los había desunido.» (CRP, Ak. Ausg.: A 744/B 772-A 747/B 775<sup>159</sup>)

Una vez que ha quedado cerrado el anterior escaño, en este nuevo Capítulo me permito regresar a las discusiones en torno a las problemáticas que, como lo he mostrado en Capítulos anteriores, se relacionan con la versión del escepticismo pirrónico como procesal-metodológico, si bien con un énfasis más puntual. Es decir, una vez que he argumentado a favor de un escepticismo de este tipo, en contra parte a la versión humeana y cartesiana, si bien desde una perspectiva que responde las conocidas objeciones contra las versiones parcial y global del pirrónico, a fin de sostener que es el escepticismo pirrónico procesal-metodológico el que dinamiza y consolida la filosofía crítica trascendental, he atendido la noción de crítica a fin de resaltar el papel del pirrónico contra el dogmático en torno a la noción de método así como las principales consecuencias sobre temas específicos de la filosofía, a saber, las nociones de antinomias de la razón y las de postulados e hipótesis de la razón.

Sin embargo, aunque estas conclusiones han permitido subrayar la importancia del método pirrónico en la delimitación dogmática que desarrolla Kant, considero menester hacer hincapié en las nociones que se explican desde la objeción de impracticabilidad del pirrónico y que se replican, si bien a su modo, en Kant, como lo es la noción de *creencia*. Y es en la primera *Crítica* donde,

---

<sup>159</sup> «Allemaal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches eben so wohl dadurch befördert wird, daß sie ihren Einsichten Schranken setzt, als daß sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken. [...] Er [Der Streit] cultivirt dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zwei Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er solches einschränkt. [...] Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Kritik zu Stande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurtheile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.» He introducido las cursivas.

sostengo, se haya la clave para entender esta implicación pirrónica que una lectura *convensional* pasa desapercibida.

En efecto, es en la *Doctrina Transcendental del Método, Capítulo II, El Canon de la Razón Pura - Sección Tercera (CRP, Ak. Ausg.: A 280/B 848 y ss)*, donde Kant define *creer (glauben)*, *opinar (meinen)*, así como *saber (wissen)* con una particular insistencia en temas epistémicos. No obstante, que Kant explique estas definiciones en una misma sección hace pensar que la noción de *creencia* ha de hacer exclusivamente referencia a problemas epistemológicos, puesto que tal concepto, *strictu sensu*, mantiene una relación con la noción de *verdad*, figurando ya en la definición tradicional de conocimiento como *creencia verdadera justificada*<sup>160</sup>. Desde esta perspectiva<sup>161</sup>, *conocer* implica necesariamente *creer*. Sin embargo, aunque no parezca del todo claro, la noción de creencia también es un concepto atinente a cuestiones incluso de filosofía práctica y en la reformada metafísica kantiana, es decir, la del periodo crítico-transcendental.

Ciertamente, es cuestionable que al realizar alguna acción uno deba suponer necesariamente el asentimiento de alguna creencia; es decir, no es tan claro que debamos implicar que, si un sujeto práctico actúa, éste ha de sostener o tener efectivamente alguna creencia respecto de su acción, o sea, es cuestionable que actuar signifique tener o previamente haber asentido alguna creencia que involucre tal acción. Es más, cabe preguntar si acaso toda creencia tiene una necesaria relación con la verdad. ¿Es posible abordar la noción de creencia desde un punto de vista práctico, esto es, desde los ámbitos o político o ético o metafísico, y no sólo epistémico? Mi hipótesis afirma que sí, y no solo me detendré a argumentar en favor de la misma; con tal defensa busco sostener que esas problemáticas no solo se siguen del pirronismo procesal-metodológico en Kant, sino que tal glosario conceptual implicado se puede dar respuesta a este tipo de escepticismo sin que necesariamente se argumente con las tesis más fuertes del idealismo crítico-transcendental (la idealidad del tiempo/espacio, el límite de la razón en su uso especulativo y su jurisdicción en el ámbito práctico).

No obstante, es cierto que estas referidas preguntas requieren previamente la clarificación de la definición de creencia que usa Kant. De hecho, son temas que se siguen de las conclusiones a las que llega el filósofo de Königsberg, como lo he argumentado en los Capítulos anteriores, sobre el

---

<sup>160</sup> Cabe recordar, es consabido, que el concepto de *creencia* es de suyo un concepto epistemológico por antonomasia, ya analizado desde Platón, por ejemplo, en dos de sus más importantes Diálogos, el *Teeteto* [200 e-210 b] y el *Menón* [97 b-98 b]. Esta es la raíz de la noción tradicional del conocimiento que, por los alcances de la presente disertación doctoral, no trataré aquí.

<sup>161</sup> Desde esta tradicional definición de conocimiento, no sólo es posible implicar la noción de creencia verdadera. Actualmente, cabe señalar, se piensa que la noción de verdad figura en la de creencia, a tal grado que puede afirmar que toda creencia *aspira* o apunta (*aim at*) a la verdad. Para una discusión pormenorizada al respecto, *cfr.*: Wiggins, David, *Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford, 1989: 147; Platts, Mark, *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979, p. 257; Dummett, Michael, *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford 1993: 42.

uso del método pirrónico en la delimitación dogmática y en el vocabulario conceptual que se refleja en las cuestiones atinentes a las de *crítica, antinomias, postulado e hipótesis* de la razón.

De tal manera, es menester clarificar hasta qué punto Kant asimila y reinterpreta las nociones de creencia, en su uso teórico y práctico, en relación a la delimitación implicada de la discusión con el dogmático. Para lo cual, en la primera sección, § III.1), de este **Capítulo Tercero**, me dispongo a explicar y resolver las problemáticas que se siguen de contrastar la noción de *saber* con la de *creer*, así como discutir cuál sería el contenido de *creer* y *saber*. Este apartado sirve entonces para exponer los aspectos subjetivos de la creencia, el estado mental de *tener algo como si fuera verdadero*, la *persuasión* y la *convicción*. Dicho enfáticamente, lo que busco con tal definición kantiana de creencia, usando los elementos elaborados en los Capítulos precedentes, es aseverar que la creencia se puede expresar como un déficit de verdad pero, también, como una postura neutra entre lo que sea o no verdad en el conocimiento teórico, puesto que, siguiendo en esto a Kant, además de existir conocimiento teórico existe conocimiento práctico, lo cual es compatible con la noción de escepticismo pirrónico, como procesal-metodológico, en una lectura sistemática de su influencia en Kant.

Esta caracterización permite enlazar, de acuerdo como lo aprecio, y esto es lo que a continuación justificaré, la noción de creencia con aspectos no-epistémicos, sino prácticos; y, sustentar, así que este concepto de creencia desde un punto de vista teórico es compatible con una perspectiva práctica, y argumento cómo es susceptible de ser expresada desde un punto de vista práctico. Lo cual me permitirá, en líneas subsiguientes, aseverar uno de los objetivos fundamentales de la presente disertación doctoral; a saber, que la noción de *creencia racional* es, y esto es lo que argumento en la sección § III.2), la cúspide de la influencia y asimilación del escepticismo pirrónico en Kant, puesto que se sigue directamente de tal influencia y se relaciona con temas *stricto sensu* metafísicos. A mi juicio, el posible *pivote* de respuesta incluso al pirrónico mismo.

### § III.1) SUSPENSIÓN DEL SABER, EL SITIO DE LA CREENCIA

#### III.1.a) *Opinión, creencia, saber*

##### III.1.a.1) *Creer/saber*

La problemática implicada de la definición, tanto como la definición misma que Kant hace de *creencia* (*der Glaube*<sup>162</sup>), se siguen de la tarea de la *Crítica de la razón pura*, entendida ésta como un

---

<sup>162</sup> A fin de apuntalar por qué este concepto es fundamental para la concreción de la presente disertación me permito hacer una nota, quizá extensa aunque a mi parecer indispensable, acerca de la palabra alemana *der Glaube*. Esta referida palabra, en primera instancia, encierra una ambigüedad, la cual subyace en que *Glaube* puede pasar al español o como *creencia* o como *fe*. Particularmente, en el idioma español uno puede decir *Yo tengo una creencia en*



---

algo como sinónimo de *Yo tengo fe en algo*; de hecho, decir *Yo creo en algo* es sinónimo de *Yo tengo fe en algo*. Hasta aquí no hay problema visible alguno, ni considerable ni atinente a la presente investigación, porque el sustantivo *creencia* es sinónimo del sustantivo *fe* y ambos términos son complementos del verbo *tener*; empero, también el sustantivo *creencia* puede verbalizarse como *creer* (en este caso, con la necesidad de un objeto directo), sin embargo, no se verbaliza su sinónimo (esto es, no se puede decir en el idioma español *Yo feo en algo*, puesto que no hay verbo del sustantivo *fe*). Como puede apreciarse, en el idioma español es indistinto el uso de *creencia/tener una creencia/creer/fe/tener fe*.

Ahora bien, etimológicamente resulta comprensible y razonable por qué *der Glaube* pasa al español como *fe*. En alemán, no obstante, *der Glaube* es sinónimo de *das Vertrauen*, o sea, de *confianza*; donde el prefijo *ver-* modifica el valor semántico del verbo *trauen* (el cual significa, sin tal prefijo, *deposar/deponer/declarar/dar testimonio/confiar* y hasta *casar*). Generalmente este prefijo denota algo que implica tiempo en realizarse, tal es el caso, *p.ej.*, de: *sich verlieben* (que significa *enamorarse*, distinto a la acción concreta de *amar*, que es *lieben*) o *verkaufen* (que significa *vender*, a diferencia del resultado de esta actividad, o sea, *comprar*, que es *kaufen*). Hay que señalar, al respecto, que no es correcto decir *la confiar*, por supuesto, a la acción sustantivada de *confiar*, que en alemán es *Das Vertrauen*. A fin de clarificar lo anterior, pongamos por caso, debe haber confianza o uno debe confiar en alguien (y poder decir entonces *Ich vertraue dir*, o sea, *yo confío en ti*) para casarse con tal persona, la acción *trauen* (esto es, realizar el acto de casarse o dejarse casar, *sich trauen lassen*). Así, *creencia* pasa como *confiar* o *generar confianza* de *Vertrauen machen mit* (Kluge und Götze, 1951: 270), *dar fe* o *dar crédito* (literalmente, *comprarle a alguien una creencia*, es decir, *glauben schenken*) o *sostener algo como verdadero* (*für wahr halten*, Müller und Haensch, 1971: 289). *Der Glaube* en el idioma alemán, precisamente, no solo hace referencia a *opinar/pensar/querer decir* (*meinen*), *suponer* (*annehmen*), sino también a *hacer que alguien tenga fe*, como *Vertrauen machen mit* (o *weismachen*, Op cit. 1971: 181); y es aquí donde se complica la traducción de *der Glaube* al español.

Particularmente, *Glaube* pasa como *fe* al español, si bien de un contexto religioso en el idioma alemán, a saber, como sinónimo de *creencia religiosa* (*der religiöse Glaube*), algo tal como *confesión/testimonio/informe de una creencia* (*das Glaubensbekenntnis*), incluso como sinónimo de *convicción* (*die Überzeugung*, de *estar convencido de que*, *der Überzeugung sein, dass...*) o de *creer en milagros* (*der Wunderglaube*, Slaby-Grossman, 2001: 399); de hecho, *fe* puede ser sinónimo de *apariencia* (*der Schein*, op cit, p. 612) o algo que *se retiene/acoge con toda/con la completa/con entera confianza* (*vertrauensvollen festhalten*, *Ibíd.*, p. 483).

Las complicaciones, entonces, que se siguen de no saber cuándo usar *creencia* o *fe* se explican en virtud de que *der Glaube*, además de ubicarla en un contexto filosófico, epistemológico, estético, etcétera, se puede usar (y de hecho se usa irreflexivamente) en un contexto religioso o teológico. En la tradición y religión católica, por ejemplo, la *creencia en la existencia/revelación de Dios* es sinónimo de *tener fe*. La primera de las virtudes teologales, además de la *esperanza* y la *caridad*, con la cual se llega a un grado de santidad, es la de la *fe* (del latín *fides*), que supone *dar crédito/confianza/testimonio de tal existencia/revelación* en Dios (Cfr. *Catecismo de la Iglesia católica*, Tercera Parte La vida de Cristo, Primera Sección: La vocación del hombre. La vida en el espíritu, Capítulo Primero: La dignidad de la persona humana, Art. 7 II).

Por otro lado, gramaticalmente hablando, se complica traducir *der Glaube* como *creencia* y considerar ésta como sinónimo de *fe*; puesto que en español es correcto decir *Yo creo en Dios* o *Yo tengo una creencia en que existe Dios*, así como es gramaticalmente correcto decir *Yo tengo fe en Dios* pero no se puede decir en alemán, precisamente, que estas oraciones sean sinónimas; es decir, aunque se pueda en español, no es gramaticalmente correcto decir en alemán *Ich habe einen Glaube an Gott*. De hecho, en alemán como en español uno puede decir *Yo he perdido la creencia/fe* y, asimismo, decir *Ich habe den Glaube verloren*, y esto es gramaticalmente correcto; empero, solo en español se puede decir *Yo he tenido/tuve una creencia/fe* pero es gramaticalmente incorrecto querer pasar esto al alemán, en particular, es incorrecto gramaticalmente decir *Ich habe den Glaube gehabt* porque *der Glaube* nunca se *tiene*, no es algo que se tenga, en alemán, como ciertamente sí se puede tener -o no- *fe* en algo, en español (Wahrig, 1967: 1530).

Con estas problemáticas en mentes, en la presente disertación busco evitar que se reduzca *der Glaube* meramente a *fe*, por el contrario, traduzco *der Glaube* únicamente como *creencia*. Con ello, enfatizo que la noción de *der Glaube* permea, por supuesto, aspectos epistemológicos pero no sólo; tampoco sostengo que sea una palabra exclusivamente religiosa o teológica. No obstante, es pertinente decirlo, a fin de evitar confusiones al traducir tal palabra alemana hay una concurrida estrategia según la cual *der Glaube* ha de traducirse como *fe* si, y solo si, ésta se encuentra en contextos teológicos o religiosos. Al respecto de tal estrategia resolutoria, y tan solo por mencionar algunos ejemplos, los más conocidos, *der Glaube* es traducida como *faith* en los contextos teológicos de la *Kritik der reinen Vernunft* por Guyer y Wood (*Critique of the Pure Reason*, Cambridge University Press, 1998, p. 687n), aun

«tratado del método [*ein Tractat von der Methode*], [que] no un sistema de la ciencia misma» (CRP, Ak. Ausg.: B XXII), así como del establecimiento subsecuente de los límites de toda experiencia posible del conocimiento *a priori*. A este respecto, del saldo negativo del examen de la razón, Kant concluye la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, con la advertencia de seguirse una ilusión intelectual al traspasar los límites de la experiencia con la razón en su uso especulativo. El aspecto positivo, por otro lado y como podría suponerse, consiste en reubicar la metafísica racionalista-dogmática sin sobrepasar el entendimiento común, limitando el uso de los principios de la razón al ámbito práctico donde le es permitido a la razón misma trascender la experiencia. Luego, tal como puede apreciarse, la noción de creencia y sus implicaciones se plantean inicialmente en un contexto epistemológico y, a la vez, éstas mismas se relacionan con aspectos prácticos, así como metafísicos, esto es, como resultado de la crítica kantiana a la metafísica tradicional.

A fin de clarificar lo arriba referido, en primera instancia es evidente el contraste entre la noción de creencia con la noción de saber, ya desde la *Crítica de la razón pura*, donde Kant escribe: «Debí suprimir, por consiguiente, el *saber* [*das Wissen*] para dar lugar a la *creencia* [*der Glaube*]» (CRP, Ak. Ausg.: B XXX). Esta cita que se encuentra en el segundo *Prólogo* a dicha *Crítica*, en efecto, no salva las dificultades de interpretación que conlleva la noción de creencia acerca de si es o no un concepto meramente epistemológico<sup>163</sup>. Puesto que el *Prólogo* citado inicia problematizando la presunción de la metafísica tradicional pensada ésta como ciencia, la cual se abroga tener legítimos

---

cuando la traducen como *belief* en B XXX; de igual manera, Ribas traduce la referida palabra alemana por *fe*, en B XXX, pero la usa como *creencia* en el *Canon de la razón pura* (CRP, Ak. Ausg.: A 820/B 848 y ss) y Caimi, quien la traduce como *fe*, solo cuando ocurre *Der Vernunftglaube* (B 857, 2009). A fin de apreciar que tal uso indistinto de *der Glaube* como *creencia/fe* se finca profundamente ya desde la primera traducción de la *Crítica de la razón pura*, la de F. Glottlob Born, escrita en 1796 al latín (donde se traduce *der Vernunftglaube* como *fides rationalis*), cfr. la *Tabla de correspondencias de traducción de términos*, de la traducción más documentada y pormenorizada de tal obra kantiana al español (Caimi, 2009: CXCI-CCXXXIX).

En lo personal, yo no apoyo este último uso discriminatorio teológico entre *creencia* y *fe* porque genera una mayor confusión acerca de lo que es *der Glaube*. Desde mi perspectiva, el problema en cuestión es, *prima facie*, explicar qué significa *der Glaube* y mucho después argumentar si este concepto tiene o no relación con aspectos epistémicos, metafísicos, teológicos o prácticos, de qué manera y por qué; una vez resulto esto, me parece, se puede discriminar, luego, el uso de *der Glaube*, o bien como *creencia* o bien como *fe*. Pensada de esta manera, toda traducción de *der Glaube*, ya sea transcrita como *creencia* o como *fe*, supone ya una definición de la misma. A mi juicio, esta definición implícita debe ser clara y deseable, en caso de no haberla. Sin traducir *der Glaube* por *fe* sino solo por *creencia*, en síntesis, prefiero comenzar analizando la definición de la referida palabra alemana a fin de comprender cuándo este concepto figura acerca de temas no sólo epistemológicos o exclusivamente teológicos, con lo cual busco clarificar la relevancia de un concepto en particular que se sigue del escepticismo pirrónico, a saber, *der Vernunftglaube* o *creencia racional* en Kant.

<sup>163</sup> Cabe recordar que la noción de *creencia* no se encuentra exclusivamente en la primera *Crítica*; de hecho, está tratada en varios lugares de las *Lecciones de Lógica*. Por mencionar algunos lugares, véase Jäsche [IX: 66 y ss], Blomberg [XXIV: 148 y ss, 228 y ss], Vienna [XXIV: 850 y ss] y Dohna-Wundlacken [XXIV: 732 y ss]; de hecho, tal noción reaparece con más énfasis en el opúsculo de 1786, intitulado *Was heisst: sich im Denken orientiren?* (*¿Qué significa es orientarse en el pensamiento?*, VIII: 140-141). A fin de mantener el hilo argumental de la presente disertación, me limito aquí a la sección A 820-831/B 848-859 de la *Crítica de la razón pura*.

conocimientos pertenecientes al dominio de la razón. Al respecto hay que remarcar que, después de valorar positivamente el estudio de la lógica, Kant divide el conocimiento *a priori* de la razón en dos ámbitos: por un lado, uno teórico, que determina el objeto y su concepto; y, por otro lado, uno práctico, que lo convierte en realidad (CRP, Ak. Ausg.: B VII-X). Posteriormente menciona, como ejemplos de aquellos conocimientos *a priori*, tanto a la física como a la matemática; y con particular atención subraya la innovación del *método* en tales disciplinas, que consiste en buscar en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella (CRP, Ak. Ausg.: B XIII-XIV).

Este *giro copernicano* o hipótesis análoga a la que usó Copérnico (CRP Ak. Ausg.: B XXIIIn), dice Kant, es un proceder que ha de seguir la metafísica y emplearse al conocimiento especulativo de la razón, que intenta conocer las cosas *a priori* sin consideración alguna de la experiencia empírica. Un *cambio de método*, a título de ensayo, en cuestiones acerca de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de los objetos, «suponiendo que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento» (CRP, Ak. Ausg.: B XVI). Con ello, Kant deduce que se puede sostener sin contradicción, por consiguiente, «que conocemos *a priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas» (CRP, Ak. Ausg.: B XVIII<sup>164</sup>).

Sin embargo, al considerar aisladamente la cita B XXX de la primera *Crítica* cabe preguntar en qué medida la mera distinción entre saber y creer ayuda a la clarificación de la definición de creencia. La aseveración de suprimir el *saber* puede ser problemática puesto que, tan sólo considerando la cita BXXX, no se puede definir qué es el saber en general.

Esto es, si aquello que no se sabe, lo suprimido, se refiere a cuestiones, no sólo de carácter metafísico, tal como las cosas en sí mismas, sino también a problemas de carácter moral, epistemológico, estético, etcétera, ¿qué contenido específico de saber se niega? ¿Acaso hay que entender la supresión del saber en general, sin tener antes una definición precisa ni de saber ni de creencia? Dispuestas así estas cuestiones, me permito mostrar por qué esta aparente mención al paso es un problema filosóficamente relevante. Logrado esto, entonces, será posible remarcar la importancia del concepto de *creencia racional*.

Dispuesto de esta manera, simbolizando a cualquier sujeto cognoscente con la constante de individuo '*k*', figurando los predicados '*k* cree *x*', así como '*k* sabe *x*', supongamos que suprimir el saber equivale, en términos generales, a no es el caso que *k* sabe *x*. Considerando creer como

---

<sup>164</sup> A decir de la tesis de la subjetividad, cabe mencionar que aquello que el sujeto *pone* no es arbitrario ni contingente, sino que depende de la constitución y andamiaje cognitivo. Al respecto, tanto tiempo como espacio son subjetivos porque son necesarios, como forma de la intuición *a priori*, para la constitución de la sensibilidad [A 42/B 59], una opinión que incluso comparte Beck [A *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, 1960, p. 256]. Como Allison afirma, todo el esfuerzo de la primera *Crítica* se apoya, en parte, en clarificar las *condiciones epistémicas* que suponen necesariamente una estructura del aparato cognitivo humano [cfr. *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, 1983, cap. 1].

distinto a saber, luego, podríamos decir que: no es el caso que  $k$  sabe  $x$  y, a la vez, aseverar que  $k$  cree  $x$ .

Lo que no se sabe, en este caso, se trata de una variable indeterminada,  $x$ . Pero también puede ser cualquier otra posible variable, es decir:  $x, y \dots n$ . Por lo que, si negamos que  $k$  sabe  $x$ , esto no es igual a la negación de que  $k$  cree  $y$  (o en cualquier otra variable). Puede ser el caso que  $k$  no sepa  $x$  y, a la vez, que  $k$  crea  $y$ . Esto mismo sucede, no obstante, si  $k$  cree  $x$  cuando es el caso que  $k$  no sabe  $x$ ; puesto que no es contradictorio aseverar que  $k$  no sabe  $x$  y a la vez decir que  $k$  cree  $x$ .

Ahora bien, sin usar cualquier otra variable, tan sólo usando  $x$  y únicamente contrastando creer con saber, no queda claro si la negación de 'saber  $x$ ' es incompatible con 'creer  $x$ '. Esto es, por un lado, si es el caso que  $k$  sabe  $x$  y, a la vez,  $k$  cree  $x$ , resulta plausible aseverar que  $k$  sabe  $x$  y a la vez que  $k$  cree  $x$ . En cambio, si es el caso que  $k$  sabe  $x$  y a la vez  $k$  no cree  $x$ , es menos plausible aseverar, por consiguiente, que  $k$  sabe  $x$  y a la vez que  $k$  no cree  $x$ .

Si creer y saber son mutuamente excluyentes, en el ámbito teórico, pero no así en el práctico, o sea, si creer y saber no tienen legislación la una respecto de la otra en su objeto, en este caso, acerca de  $x$ , no es contradictorio aseverar que  $k$  sabe  $x$  pero, al mismo tiempo, afirmar que  $k$  no cree  $x$  —aunque esto no sea fácil aceptar, por ejemplo, algo como: yo sé que  $2 + 2 = 4$  pero no creo que la suma de 2 más 2 resulte 4. Por el contrario, es más intuitivo decir: yo creo  $x$ , aunque no sé  $x$ . Por ejemplo: yo creo que hoy es lunes, aunque no lo sé; o decir, yo creo que la miel es dulce pero no sé si es dulce en sí misma, o bien yo creo en la existencia de Dios pero no sé si en realidad exista Dios.

De esto se sigue que la distinción entre saber y creer es insuficiente para la definición de creencia. Por consiguiente, aclarar qué es  $x$ , o lo que se sabe o se cree, el contenido proposicional de saber qué y de creer qué, o sea, aquello que sea referido tanto a saber como a creer, daría elementos para la precisión nominal de creer pero, sobre todo, de creencia. Esta es la vía argumental que a continuación exploro.

### III.1.a.2) *Sobre el contenido de saber y creer*

Llegado a este punto, lo que queda claro es que la cita de la *Crítica de la razón pura*, la tan citada B XXX, explicita que creer es definido o delimitado negativamente por saber. Aclarar qué es lo que se suprime, o qué no puedo saber, sin embargo, en caso de determinarlo, no responde de manera precisa qué (se deba o no) creer, puesto que la creencia puede versar respecto a tres posibilidades; a saber:

- (1) acerca de lo que por *necesidad* se sabe, esto es, del contenido propio de *saber*;
- (2) lo que no se sabe o se ignora, aunque sea *posible* que se pueda saber; y

(3) aquello que es *imposible* saber.

Considerando el contexto de la cita BXXX, salta a la vista que la supresión del *saber* versa acerca del conocimiento de las cosas en sí mismas, en primera instancia. La primera parte de esta cita, por lo tanto, tendría que leerse: *debí suprimir el saber de las cosas en sí mismas (i.e., de lo que es imposible saber)*; y la premisa del idealismo crítico-transcendental apoya la conclusión acerca de que el conocimiento *a priori* de las cosas se refiere sólo a los *fenómenos* (*Erscheinungen*). En tal sentido, las cosas como deberían ser en sí mismas son incognoscibles; «nuestra representación de las cosas [unsere Vortellung der Dinge] como nos son dadas», dice Kant, «no se rige por ellas como cosas en sí mismas [als Dingen an sich selbst], sino que estos objetos como fenómenos [als Erscheinungen] se rigen más bien por *nuestra manera de representación* [nach unserer *Vorstellungart*]» (*CRP*, Ak. Ausg.: B XX<sup>165</sup>). Por consiguiente, si creer contrasta con saber, ha de ser respecto al campo de lo incognoscible que no puede abarcar el saber, como si lo puede hacer la noción de creer.

Particularmente, fuera del campo de lo cognoscible al que el saber está vetado, de acuerdo con Kant, se encuentran las aseveraciones de la metafísica dogmática, como casos paradigmáticos: Dios, libertad, inmortalidad del alma. Pero en la filosofía crítico-transcendental dichas ideas, o conceptos puros de la razón, tienen un lugar distinto. Del saldo negativo de la primera *Crítica*, el conocimiento teórico está limitado y restringido sólo a los fenómenos; la conclusión negativa es, en efecto, la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas. Lo que completaría la segunda parte de la cita B XXX de la siguiente manera: *debí suprimir el saber acerca de las cosas como son en sí mismas (efectivamente, de lo que es imposible saber), para darle lugar a la creencia en las mismas*<sup>166</sup>.

Pero, ¿acaso sólo el contenido de la creencia ha de ser restringido a las cosas en sí mismas o, además, es posible creer en otros asuntos? Si la supresión del saber no se refiere a lo ignorado, o sea, a la proposición (2), la negación de saber o la aseveración de ignorar algo que se podría incluso saber; y si la supresión del saber no se refiere tampoco a lo que se sabe, como en el caso (1), ¿ha de referirse la creencia sólo a (3), es decir, a aquello que no es posible saber? Por tales cuestiones, además, cabe preguntar si la creencia ha de caracterizarse únicamente en el contexto metafísico de la filosofía crítica-transcendental, ya no en uno epistemológico, teológico estético o moral. A continuación, me permito entonces desarrollar una manera en que, pienso, se pueden explicar las respuestas.

---

<sup>165</sup> He introducido las cursivas.

<sup>166</sup> Tal como interpreta Höffe lo referido por creencia en B XXX (*Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Gundlegung der modernen Philosophie*, Verlag C.H.Beck, München, 2003: 220).

Designando a cualquier sujeto cognoscente con la constante de individuo 'k' del dominio 'y', figurando los predicados 'y cree x', así como 'y sabe x' con la simbología 'Cyx' y 'Syx' respectivamente, siendo el código:

Cyx= y cree x

Syx= y sabe x

k=sujeto cognoscente

Tenemos así que, para todo y existe un x, tal que y cree/sabe x; con la constante de individuo 'k', la simbolización es la siguiente:

$\forall y \exists x Cyx$

$\forall y \exists x Syx$

—————  
 $\exists x Ckx$

—————  
 $\exists x Skx$

Así, se nos presentan dos posibilidades, (A) y (B), en relación con saber y creer: en primera instancia,

(A) se puede considerar x exclusivamente como sinónimo de cosas en sí mismas; y, por otro lado,

(B) se puede considerar x como distinto a las cosas en sí mismas.

De ambas opciones, simbolizando la negación con '¬' y la implicación con '→', se siguen cuatro casos.

De (A), podemos implicar (A.1), (A.2), (A.3) y (A.4), es decir:

(A.1) k cree x y no sabe x. Lo cual significa que no es cierto que si k cree x, entonces k sabe x, puesto que k sólo cree x pero no sabe x. Expresando este caso con un condicional tenemos:

$$\exists x ( Ckx \ \& \ \neg Skx ) = \exists x \neg ( Ckx \rightarrow Skx )$$

(A.2) k cree x y sabe x. Lo cual significa que no es cierto que si k cree x, entonces k no sabe x, puesto que k cree tanto como sabe x. Expresando este caso con un condicional tenemos:

$$\exists x ( Ckx \ \& \ Skx ) = \exists x \neg ( Ckx \rightarrow \neg Skx )$$

(A.3) k no cree x y k no sabe x. Lo cual significa que no es cierto que si k no cree x, entonces k sabe x, puesto que k ni cree x ni sabe x. Luego, expresando este caso con un condicional tenemos:

$$\exists x ( \neg Ckx \ \& \ \neg Skx ) = \exists x \neg ( \neg Ckx \rightarrow Skx )$$

(A.4) k no cree x pero k sabe x. Lo cual significa que no es cierto que si k no cree x, entonces k no sabe x, puesto que k no cree x pero sabe x. Expresando este caso con un condicional tenemos:

$$\exists x ( \neg Ckx \ \& \ Skx ) = \exists x \neg ( \neg Ckx \rightarrow \neg Skx )$$

Ahora bien, según estas cuatro opciones implicadas de (A), donde  $x$  significa *cosas en sí mismas*, se sigue que el caso (A.1), donde  $k$  cree  $x$  y no sabe  $x$ , es verdadero y consistente con el saldo negativo de la primera *Crítica* acerca de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas.

El caso (A.2) donde  $k$  cree  $x$  y sabe  $x$ , dada la premisa de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, resultaría claramente falso.

El tercer caso (A.3), el cual expresa que  $k$  no cree  $x$  y  $k$  no sabe  $x$ , sin embargo, deja abierta una posibilidad al menos de ser verdadera, puesto que las cosas en sí mismas son incognoscibles. Siendo asimismo posible que  $k$  no tenga o ignore el informe de  $x$  como para no creerlo en absoluto.

Finalmente, el cuarto caso (A.4) donde se expresa que  $k$  no cree  $x$  y  $k$  sabe  $x$ , resultaría falso, debido a la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas aun cuando  $k$  no tenga ninguna noción en absoluto de  $x$ .

Por otro lado, del caso (B), donde  $x$  no refiere a *cosas en sí mismas* sino a cualquier otra variable, se siguen análogamente cuatro opciones:

(B.1)  $k$  cree  $x$  y  $k$  no sabe  $x$ . Lo cual significa que no es cierto que si  $k$  cree  $x$ , entonces  $k$  sabe  $x$ :

$$\exists x ( Ckx \ \& \ \neg Skx ) = \exists x \neg ( Ckx \rightarrow Skx )$$

(B.2)  $k$  cree  $x$  y  $k$  sabe  $x$ . Con otras palabras, no es cierto que si  $k$  cree  $x$ , entonces  $k$  no sabe  $x$ :

$$\exists x ( Ckx \ \& \ Skx ) = \exists x \neg ( Ckx \rightarrow \neg Skx )$$

(B.3)  $k$  no cree  $x$  y  $k$  no sabe  $x$ . O bien, no es cierto que si  $k$  no cree  $x$ , entonces  $k$  sabe  $x$ :

$$\exists x ( \neg Ckx \ \& \ \neg Skx ) = \exists x \neg ( \neg Ckx \rightarrow Skx )$$

(B.4)  $k$  no cree  $x$  y  $k$  sabe  $x$ . Esto es, no es cierto que si  $k$  no cree  $x$ , entonces  $k$  no sabe  $x$ :

$$\exists x ( \neg Ckx \ \& \ Skx ) = \exists x \neg ( \neg Ckx \rightarrow \neg Skx )$$

Es claro que en algún respecto los cuatro casos que se siguen de (B) son similares a los de (A), si bien sólo en su formulación lógica, puesto que únicamente en los casos de (A)  $x$  significa *cosas en sí mismas*. Por lo que, el caso (B.1), que expresa que  $k$  cree  $x$  y  $k$  no sabe  $x$ , es necesariamente falso, puesto que no se dice nada acerca de la verdad de  $x$ , aun cuando  $x$  fuera falsa, y tal conjunción sólo sería verdad si ambos miembros de la misma fueran verdaderos.

Por otro lado, el caso (B.2), donde se expresa que  $k$  cree  $x$  y  $k$  sabe  $x$ , puede ser verdadero porque supone razones suficientes y objetivas para respaldar la verdad de  $x$  al decir que  $k$  sabe  $x$ ; pero también puede ser falso si  $x$  es falso. El caso (B.3), el cual enuncia que  $k$  no cree  $x$  pero tampoco sabe  $x$ , es necesariamente falso, ya que no se dice nada acerca de la verdad de  $x$ , si bien  $x$  fuera además falsa. Por último, el caso (B.4), donde se expresa que  $k$  no cree  $x$  pero sabe  $x$ , si bien puede

ser verdadero dado que un miembro de la conjunción mantiene una relación con la verdad (esto es,  $k$  sabe  $x$ ), resulta inconsistente con la premisa de la subjetividad, o sea, con pensar la necesidad de la representación de las cosas causada por el sujeto epistémico y contradice la referencia del saber al mismo sujeto. Esto implicaría, además, casos contraintuitivos, tales como: yo sé que  $2 + 2 = 4$  pero no creo que la suma de 2 más 2 resulte 4.

Así, de los cuatro casos implicados de (A), donde  $x$  se refiere a *cosas en sí mismas*, aceptando como premisa la incognoscibilidad de las mismas, tenemos sólo un caso verdadero, (A.1), dos casos falsos, (A.2) y (A.4), y uno ni verdadero ni falso sino contingente (A.3). Mientras que, de los casos que se siguen de (B), dejando la variable  $x$  libre de referirse a las cosas en sí mismas sino a cualquier otro asunto, tenemos que ninguna de las cuatro opciones es verdadera, dos son falsas, (B.1) y (B.3), y dos contingentes, (B.2) y (B.4), que pueden ser o no verdaderas según sea  $x$  o verdadera o falsa. Sólo el caso (B.4) resulta además inconsistente con la premisa de la subjetividad y contraintuitivo al enunciar, a la vez, que  $k$  no cree  $x$  pero sabe  $x$ .

En conclusión, sin una caracterización más clara de lo que sea saber o creer y de lo que ambos refieran, ya no sólo haber marcado un contraste entre creer y saber, no es posible aclarar del todo hasta qué punto una creencia es distinta a saber. Puesto que, si saber y creer contrastan única y exclusivamente por lo incognoscible, aquello a lo que sólo puede acceder la primera mas no el segundo, sin excluir que ambas pueden referirse a otras variables distintas (por ejemplo,  $a$ ,  $b$ ,  $c$  ... etcétera) que no sean incognoscibles, por consiguiente, no es contradictorio pensar que tanto creer como saber pueden a la vez referirse a lo que es cognoscible —y decir incluso:  $k$  sabe y cree  $x$ . De lo que también se sigue sin contradicción alguna aseveraciones contraintuitivas, tales como: no creer lo que se sabe, *i.e.*:  $k$  sabe  $x$  pero a la vez no cree  $x$ , siendo contradictorias, además, con la premisa de la subjetividad como lo ejemplifica el caso (B.4).

Es evidente que creer contrasta con saber respecto al campo de lo incognoscible, del cual el saber está vetado mas no el creer. Pero no sólo el contenido de la creencia ha de estar restringido a las cosas en sí mismas, uno puede creer que la miel es dulce además de creer en la existencia de las cosas como son en sí mismas. Veamos los elementos que implica el acto de creer para apreciar con más detalle cómo la noción de creencia puede referirse a otras proposiciones tanto como a las cosas en sí mismas, aun cuando el saber no se refiera a ellas.

### III.1.a.3) *Tener algo como si fuera verdadero*

El contexto de la noción de creencia está restringida a la *Doctrina del Método* de la *Crítica de la Razón pura*, es decir, mantiene una relación con el interés de la razón ya sea en su uso



especulativo o práctico, resumido en las preguntas «¿Qué puedo saber? [Was kann ich wissen?] ¿Qué debo hacer? [Was soll ich thun?], y ¿Qué me está permitido esperar? [Was darf ich hoffen?]» (CRP, Ak. Ausg.: A 805/B 833<sup>167</sup>). La investigación filosófica, de acuerdo con Kant, implica el análisis de cuestiones metafísicas, morales y epistemológicas, por lo que la noción de creencia ha de mantener una relación directa con la delimitación teórica, luego práctica y finalmente teológica que hace Kant de la razón. Para entender con precisión la noción de creencia, veamos los supuestos que se siguen del acto de creer.

En primer lugar, puesto que la noción de creencia se encuentra relacionada con la argumentación kantiana acerca de las condiciones epistémicas, la acción de creer supone la presencia y actividad de dos principales facultades: entendimiento (*Verstand*) y juicio (*Urtheil*). Aun cuando tiene implicaciones metafísicas, morales y teológicas, la caracterización que hace Kant de creencia está relacionada con otros supuestos epistémicos, tales como: sensibilidad (*Sinnlichkeit*), enjuiciar (*urtheilen*) y verdad (*Wahrheit*). No obstante esta dependencia subjetiva de creer con las facultades del sujeto o agente epistémico, la noción de creencia implica un enlace del juicio con un particular estado mental de tal sujeto<sup>168</sup>. Pero sobre todo, con un concepto que es particular al estado mental del sujeto que cree; a saber: la pretensión de verdad, o como dice Kant, *tener algo como si fuera verdadero* (*das Fürwahrhalten*), esto es, «la validez subjetiva del juicio [die subjective Gültigkeit des Urtheils]» (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850<sup>169</sup>).

A este respecto, es particular la posible ambigüedad que puede conllevar la noción de juicio. Sin embargo, en Kant, al menos es posible encontrar dos referencias a juicio; estas son: por un lado, juicio puede entenderse como *proposición*, la cual ha de referirse a un objeto o a la posibilidad del

---

<sup>167</sup> Tan solo a manera apoyo comparativo y anecdótico, si bien cualitativa y filosóficamente menor respecto a lo que preciso en esta disertación doctoral a fin de justificar mi tesis general, me permito hacer aquí una breve mención de lo que considero un cierto paralelismo teleológico entre la filosofía kantiana y el escepticismo antiguo. De acuerdo con lo escrito por Eusebio de Césarea (S. IV d.C.), sigo aquí a Pajón (2013: 102; también véase Ornelas, 2014: 1983), Aristocles escuchó de uno de los discípulos directos de Pirrón, Timón de Fliunte (320-230 a.C.), la recomendación de responder la preguntas «¿qué son las cosas por naturaleza? [...] ¿qué actitud debemos tomar ante ellas?, y finalmente, ¿cuáles serán las consecuencias de esa actitud?» (Decleva Cainzi, 1981, frg. 53). Además de esta coincidencia que, desde mi perspectiva dista de que provee peso filosófico a mi tesis, me parece importante señalar que, de acuerdo con Frede (1989: 195), el dogmático asume sus aseveraciones como verdaderas inicialmente con una *actitud* favorable a su doctrina; así como el pirrónico se distingue de la persona común o no filósofa, con quien el pirrónico puede compartir creencias del sentido común o la vida diaria, aunque con una *actitud* distinta, puesto que el pirrónico pone en duda si tales creencias reflejan la realidad o verdad de sus aseveraciones (Frede, 1989: 199).

<sup>168</sup> Me permito señalar, entiendo por *Gemüth*, no como *psiquismo* ni como *alma*, sino como *mente*.

<sup>169</sup> He introducido las comillas. Al respecto, *cfr. Progresos de la Metafísica, Ak. Ausg.*, XX: 296 y ss. En esta misma sección (CRP, Ak. Ausg.: A 820/B 848), Werner S. Pulhar traduce *Fürwahrhalten* por *assent* (*Critique of Pure Reason*, Hackett Publishing Company, USA, 1996: 747). Opto por hacer referencia a la original palabra alemana a fin de enfatizar que de las pretensiones de verdad no se sigue sólo un mero asentimiento de una proposición, sino una implícita aceptación de algo considerado, en efecto, como si fuera verdadero.

mismo, esto es, como *producto* del acto de juzgar (CRP, Ak. Ausg.: A 6-9/B 10-13); tal como ocurre en un juicio hipotético que une dos proposiciones mediante la conectiva lógica 'si ..., entonces ...' (CRP, Ak. Ausg.: A 73/B 98, B 141). Por otro lado, podemos entender juicio como *acto mental de juzgar*, donde el sujeto cognoscente ha de juzgar una proposición como verdadera (CRP, Ak. Ausg.: A 69/B 94, A 130/B 169). De acuerdo con Kant, los conceptos forman juicios: «el juicio [*das Urtheil*] es el conocimiento mediato de un objeto y, por lo tanto, la representación [*die Vorstellung*] de una representación de dicho objeto» (CRP, Ak. Ausg.: A 68/B 93). Explica Kant:

Todos los juicios son funciones de la unidad entre nuestras representaciones pues, en ellos, para el conocimiento del objeto se emplea, en lugar de una representación inmediata, [una representación] más elevada que comprende bajo sí a aquélla y otras muchas [...]. Todas las acciones del entendimiento podemos reducirlas a juicios [*auf Urtheile*], de manera que *el entendimiento* en general puede ser representado como una *facultad para juzgar* [*ein Vermögen zu urtheilen*]. (CRP, Ak. Ausg.: A 69/B 94; A 130/B 168, A 133/B 172)

*Pensar*, por lo tanto, es conocer por conceptos, los cuales han de referirse tanto a los objetos como a su posibilidad, así como a predicados posibles de juicios. La creencia está relacionada, entonces, tanto con el acto de enjuiciar como con su producto, el juicio susceptible de ser, al menos, verdadero o falso. Es decir, la noción de creencia implica ambas posibilidades de entender juicio, debido a que toda creencia enunciada por algún sujeto epistémico ha de acompañar al menos a un juicio, representado éste *como si* fuera verdadero. A este respecto, contrastando con tener algo como si fuera verdadero, Kant asume la noción de *verdad* como concordancia de los juicios con los objetos; por lo que este tener algo como si fuera verdadero no puede ser criterio de verdad alguno (CRP, Ak. Ausg.: A 820/B 848, A 58/B 82 y ss). Mientras que la caracterización del entendimiento supone una actividad espontánea que sintetiza, en una unidad, la pluralidad de percepciones recibidas por medio de la sensibilidad haciendo uso de conceptos o categorías, para conformar juicios; escribe Kant: «la unidad de una acción de ordenar diversas representaciones bajo una común» (CRP, Ak. Ausg.: A 68/B 93).

Por lo tanto, es mediante el entendimiento que uno puede tener algo como si fuera verdadero, pretender o afirmar que cierto juicio es conforme con cierto objeto sin serlo necesariamente, o sea, sin ser necesariamente verdadero. Puntualmente, de acuerdo con esta caracterización, tener algo como si fuera verdadero puede basarse, dice Kant, en *fundamentos objetivos* (*objective Gründe*) pero, asimismo, puede sostenerse bajo *fundamentos subjetivos* (*subjective Gründe*) (CRP, Ak. Ausg.: A 821/B 849). En cualquiera de los dos casos, debido a que tener algo como si fuera verdadero supone el uso del entendimiento, el cual se vale de categorías para crear juicios, luego, todo tener algo como si fuera verdadero necesita *causas subjetivas* (*subjective Ursachen*) para

enjuiciar. Estas causas han de ser remitidas necesariamente al sujeto o agente epistémico. Tener algo como si fuera verdadero supone, en consecuencia, la presencia de un juicio causado o elaborado por la subjetividad o bajo la suposición de una estructura subjetiva (epistémica), precisamente, la del sujeto cognoscente o del agente epistémico quien elabora juicios. Queda claro que esta premisa es compatible con la tesis de la subjetividad o hipótesis copernicana y la explícita.

En conclusión, la noción de creencia implica un enlace del juicio con un particular estado mental de tal sujeto, a saber, con la validez subjetiva del juicio de tener algo como si fuera verdadero. Esto supone que el entendimiento, como *facultad para juzgar*, constituye juicios mediante el *acto mental de juzgar*, y que es el sujeto cognoscente quien, precisamente, ha de juzgar una proposición como verdadera. Por lo que toda creencia ha de ser considerada por algún sujeto epistémico en el juicio, representado éste como si fuera verdadero.

#### III.1.a.4) Convicción y persuasión

De manera más puntual, es preciso mencionar que tener algo como si fuera verdadero supone, en efecto, una dualidad entre lo subjetivo y objetivo. Esta dualidad se expresa en dos estados mentales distintos que se relacionan con sostener algo como si fuera verdad por medio de un juicio, a saber: la *convicción (Überzeugung)* y la *persuasión (Überredung)*.

Siguiendo la argumentación que Kant despliega en la primera *Crítica*, se puede decir que tener algo como si fuera verdadero es válido universalmente si, y sólo si, su fundamento es objetivamente suficiente; lo que denomina Kant expresamente como convicción. Por el contrario, si el fundamento de tener algo como si fuera verdadero se basa sólo en la constitución subjetiva recibe el nombre de persuasión<sup>170</sup>. La persuasión es, por consiguiente, una apariencia de verdad puesto que lo que es tenido por verdadero en realidad no es verdadero ni es falso, a razón de que el fundamento subjetivo del juicio se piensa como objetivo sin tener elementos que así lo justifiquen. La validez del mismo, en cambio, ha de ser exclusivamente privada, sin posibilidad alguna de *compartirla* como objetivamente válida.

Entonces, si tanto la convicción como la persuasión son remitidas a la subjetividad, es decir, si ambas son estados mentales, ¿cómo ha de ser posible distinguir la persuasión de la convicción cuando se tiene algo como si fuera verdadero? Ahora bien, el criterio para distinguir si tener algo como si fuera verdadero es o persuasión o convicción, explica Kant, no ha de ser interno o accesible exclusivamente al sujeto epistémico, sino que ha de ser externo (*äusserlich*), esto es: «la posibilidad

---

<sup>170</sup> Para la discusión acerca de un juicio válido universalmente a la vez que subjetivo, es decir, acerca del *juicio estético*, cabe señalar, el caso donde el juicio de gusto es universalmente válido aunque no objetivamente válido, véase: *Crítica de la Facultad de Juzgar, Ak. Ausg.*, V: 215.

de *compartirlo* [*mittheilen*, para su eventual examen y evaluación] y encontrar [así] que el tener algo como si fuera verdadero [*Fürwahrhalten*] es válido para la razón de todo ser humano» (CRP, Ak. Ausg.: A 821/B 849).

Esto sugiere que, aun cuando exista una pluralidad y diversidad de sujetos empíricos que elaboren juicios, todo juicio verdadero, y no sólo tenido como si fuera verdadero, ha de tener necesariamente un fundamento común: la correspondencia del juicio con el objeto —compatible esto incluso con la apariencia del objeto o lo aparente del mismo, considerado como si fuera verdadero.

Como he tratado de enfatizar, desde el punto de vista de la subjetividad, tanto la persuasión como la convicción suponen una misma estructura cognitiva; la cual más tarde Kant argumentará a favor de su idealismo crítico-transcendental. Luego, ambas no se pueden distinguir entre sí, siendo las dos estados mentales, puesto que tener algo como si fuera verdadero es, precisamente, «un *acto* [un *suceso* o *acontecimiento*] en nuestro entendimiento [*eine Begebenheit* in unserem Verstand] (CRP, Ak. Ausg.: A 820/B 848<sup>171</sup>). Tener algo como si fuera verdadero es un acto mental, en efecto, pero sólo mediante un *examen intersubjetivo y dialógico*, apelando a una argumentación que no sea sólo monolética y particular, dice Kant, es posible descubrir la validez privada del juicio en caso de haberla. La fuerza de su persuasión que, por la particularidad implicada de su definición, no podría ser universal.

No obstante, del hecho de tener algo como si fuera verdadero, de una mera persuasión, no se sigue que dicho juicio implique tener fundamentos objetivos, convicción o la verdad del mismo —en caso de haber un examen intersubjetivo de tal juicio. Esto es, aunque no se siga necesariamente convicción del examen intersubjetivo del juicio, dice Kant, «no puedo *sostener* [*behaupten*], es decir, enunciar, como un juicio necesariamente válido para cualquiera, [salvo] aquello que produce *convicción* [*Überzeugung*]. La *persuasión* [*Überredung*] puedo guardármela para mí mismo si me siento a gusto con ella, pero no puedo ni debo pretender pasarla por válida fuera de mí» (CRP, Ak. Ausg.: A 821-22/B 849-50<sup>172</sup>).

En conclusión, persuasión y convicción son dos estados mentales de tener algo como si fuera verdadero, y suponen una misma estructura cognitiva. La convicción, así, es tener algo como si fuera verdadero sólo universalmente válido cuando ésta tiene un fundamento objetivamente suficiente. La persuasión, en cambio, es tener algo como si fuera verdadero, instituido por la constitución subjetiva, aunque no objetivamente suficiente. El criterio para discernir una respecto de la otra radica en la posibilidad de compartir tal convicción en un eventual examen del juicio que el sujeto

---

<sup>171</sup> He introducido las cursivas.

<sup>172</sup> He introducido las cursivas.

enuncia. La suficiencia objetiva, la convicción, es compatible, por consiguiente, con la validez objetiva de un juicio pero, además, puede acompañarla el estado mental de tener algo como si fuera verdadero, *i.e.*, la validez subjetiva del mismo.

Veamos cómo la noción de creencia está contenida en la de tener algo como si fuera verdadero pero *sólo* con relación a la noción de *convicción*; esto permitirá apreciar la importancia de la noción de *creencia racional* en el contexto del encuentro con el dogmático y así delinear el mencionado *pivote* posible de respuesta al planteamiento pirrónico en general.

### III.1.b) *Particularidades de la creencia*

#### III.1.b.1) *Definición de creencia*

De acuerdo con Kant, tener algo como si fuera verdadero es sólo válido subjetivamente y se aplica a un juicio que, en caso de basarse si y sólo si en fundamentos objetivamente suficientes, se llama convicción. Y es sólo la convicción la que puede ser compartida por más de un sujeto. Podemos decir, la convicción es susceptible de ser universal, a diferencia de la mera persuasión que sólo es particular y sólo remitida al sujeto o agente epistémico que la adscribe. Si tener algo como si fuera verdadero se sostiene bajo fundamentos objetivamente suficientes, por lo tanto, tener algo como si fuera verdadero, entendido en este caso exclusivamente como convicción universal, ha de ser válido para todo ser racional (CRP, Ak. Aug.: A 820/B 848). Dispuesto así, tener algo como si fuera verdadero implica validez objetiva, valga decir, y se expresa en tres diversos grados: *opinar* (*meinen*), *creer* (*glauben*) y *saber* (*wissen*), estrechamente relacionados con el sujeto epistémico<sup>173</sup>.

En primer lugar y sin contradecir esta tripartita clasificación, más bien dicho con el afán de clarificarlo, el supuesto implícito es que *algo acontece en la mente* del agente epistémico al momento de creer; desde como lo aprecio, es esta una especie de *actitud intelectual* acerca de alguna o varias proposiciones; un acto que se realiza, *prima facie*, sin importar en tal actividad el contenido de las mismas<sup>174</sup>. Aun si toda proposición es susceptible de ser creída, negada, dudada, nombrada, deseada, etcétera, cuando dicho agente realiza la acción de creer, a cualquier proposición le acompaña este acto mental, sin ser éste sinónimo del contenido o representación de la proposición. De esta manera,

---

<sup>173</sup> Para una discusión acerca de la influencia griega, aristotélica y tomista en las discusiones de la Ilustración, véase Pozzo (2005). *Cfr. supra*, p. 22.

<sup>174</sup> Cabe recordar que suponer que la creencia es sólo una proposición representada por el sujeto significa que la creencia es un estado de tener una representación almacenada en la mente, como sostiene el *representacionalismo* (*representationalism*), si bien en esta postura no hay unanimidad acerca de la naturaleza de la representación o de la estructura representacional. Para un acercamiento a la postura representacionista de la creencia, *cfr.* Fodor, Jerry A., *The language of thought*, Cromwell, New York, 1975; Fodor, Jerry A., *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, 1981; Millikan, Ruth G., *Language, thought, and other biological categories*, MIT Press, Cambridge, 1984; Dretske, Fred, *Explaining behavior*, MIT Press, Cambridge, 1988.

toda creencia, en cambio, ha de versar sobre lo representado por el juicio. Lo particular de creer, entonces, no radica en qué es lo que sea el contenido de la creencia, sino en el *modo*, la manera en que uno puede aprehender y aseverar una creencia, o sea, en la *acción de creer como acto mental*. La creencia, se puede decir, es el resultado de este acto como un acontecimiento o dato de la conciencia a nivel privado o subjetivo.

En segundo lugar la noción de creencia, aun cuando es un acto mental, no es cualquier acto mental, sino que, como he enfatizado, supone tener algo como si fuera verdadero. A este respecto, Kant divide los tres diversos grados de tener algo como si fuera verdadero de la siguiente manera, el filósofo de Königsberg escribe: «*opinar [meinen]* es tener por verdadero [*Fürwahrhalten*] con conciencia [de que es] insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si tener por verdadero es sólo subjetivamente suficiente y a la vez objetivamente insuficiente se llama *creer [glauben]*. Finalmente, tener algo por verdadero que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama *saber [wissen]*» (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850).

Considero pertinente señalar que, a decir de esta cita, la ausencia de una cuarta posibilidad queda clausurada; me refiero a la siguiente posibilidad: cuando tener algo como si fuera verdadero es subjetivamente insuficiente pero objetivamente suficiente. A fin de señalar este punto, formalizo suficiencia subjetiva (*subjective Zulänglichkeit*) y suficiencia objetiva (*objective Zulänglichkeit*) [CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850], respectivamente, con las siglas *SS* y *SO*; y simbolizo 'igual que' con el signo de igualdad '=', la conjunción 'y' con el signo '&' y la negación con el signo '¬'; con lo cual tenemos la siguiente expresión:

*opinión* = ¬ SS & ¬ SO

*creencia* = SS & ¬ SO

*saber* = SS & SO

¿? = ¬ SS & SO

No obstante, a favor de mantener esta clasificación, hay que notar que el cuarto *definendum* ausente en la explicación del *definiens* no afecta el estatus del saber, debido a la presencia de suficiencia objetiva. Puesto que la suficiencia objetiva es la condición *sine qua non* del saber, no es relevante la presencia de la suficiencia subjetiva en el hipotético cuarto caso. Pero, además, no puede exigirse un cuarto *definendum* en el contexto de estas tres definiciones, las cuales están relacionadas con el agente epistémico quien adscribe alguno de los tres anteriores grados de tener algo como si fuera verdadero.

Este énfasis que remarco aquí acerca de tener algo como si fuera verdadero viene a cuenta debido a que esta triple clasificación, sin embargo, plantea cuestiones sobre la conciencia del agente

epistémico acerca de su suficiencia objetiva y de la efectiva posesión de suficiencia subjetiva. Es decir, puede darse el caso que yo sea consciente de pensar que tengo suficiencia objetiva cuando en realidad no la tengo. Que yo tenga algo como si fuera verdadero puede ser siempre falible para los demás, una ilusión o un error propio. Puesto que, de la mera conciencia, o tan sólo por asumir que hay suficiencia objetiva, de tener algo como si fuera verdadero, no se sigue necesariamente que sea el caso que, en efecto, haya suficiencia objetiva. Necesito ser consciente de que tengo suficiencia objetiva y, a la vez, mostrarla probarla o testarla.

Pensada así, esta triple definición permite clarificar que tanto la suficiencia objetiva como la suficiencia subjetiva son accesibles al agente epistémico, *prima facie*, por *introspección*, lo que supone que debe existir una adscripción necesaria e intelectualmente accesible del agente epistémico<sup>175</sup>. Luego, es posible introducir la implicación: 'si hay suficiencia objetiva, hay suficiencia subjetiva',  $SO \rightarrow SS$ , tal como claramente ocurre en caso de saber. Pero sólo en la creencia se sigue la implicación: 'no es cierto que si hay suficiencia subjetiva, deba haber suficiencia objetiva',  $\neg (SS \rightarrow SO)$ .

En conclusión, puesto que la convicción puede ser universal mientras que la persuasión es particular y sólo remitida al sujeto que la adscribe, todo tener algo como si fuera verdadero puede implicar validez objetiva. La creencia es, luego, una actitud intelectual acerca de alguna o varias proposiciones; *i.e.*, tener por verdadero una proposición con la conciencia de ser suficiente subjetivamente pero objetivamente insuficiente. Ahora bien, puesto que del mero acceso intelectual introspectivo de tener suficiencia objetiva, respecto a tener algo como si fuera verdadero, no se sigue necesariamente que haya suficiencia objetiva, incluso así resulta difuso lo que haya de ser, o uno deba entender por *suficiencia objetiva*.

### III.1.b.2) *Suficiencia objetiva como justificación*

Es relevante apreciar que en las tres nociones anteriores no sólo son excluyentes entre sí, sino que Kant mantiene inalterable la dicotomía entre el ámbito subjetivo y el objetivo. Esta dualidad queda expresamente clara. En cambio, la noción de suficiencia subjetiva, no del todo; puesto que, de acuerdo con Kant, hay dos formas de entenderla, a saber: por un lado, o bien la suficiencia subjetiva es mera adscripción intelectual; o, por otro lado, bien la suficiencia subjetiva es una justificación subjetiva.

---

<sup>175</sup> Es pertinente señalar que la mención de la conciencia y sus implicaciones a este respecto, aunque no en la *Crítica de la razón pura*, se encuentran en las *Lecciones de Lógica* (cfr. *L-Jäsche*, Ak. Ausg., IX: 66 y ss; *L-Blomber*, Ak. Ausg., XXIV: 148 y ss; *L-Viena*, Ak. Ausg., XIV: 850 y ss; *L-Dohna-Wundlacken*, Ak. Ausg., XXIV: 732 y ss).

Pensada así esta doble posibilidad, si por suficiencia subjetiva ha de entenderse la mera *adscripción* del juicio que tiene el sujeto cognoscente, pensada ésta como el producto del acto de adscribir un juicio, entonces, se cancela la posibilidad de significar suficiencia subjetiva como sinónimo de validez subjetiva del juicio, esto es, no se la considera sinónimo de tener algo por verdadero (el cual puede o no basarse en fundamentos objetivos) (CRP, Ak. Ausg.: A 821/B 849). Es decir, no se puede meramente enunciar, cual informe, que es el caso que  $x$ , sin tenerlo necesariamente como si fuera verdadero; lo que contradeciría lo escrito por Kant en torno a tenerlo como si fuera verdadero (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850). De tal modo, resulta más claro pensar la suficiencia subjetiva como el grado de justificación subjetiva que tiene el tener algo como si fuera verdadero. Al respecto, por suficiencia subjetiva Kant entiende la convicción pero *sólo y exclusivamente para uno mismo* (Die subjective Zulänglichkeit heisst *Überzeugung für mich selbst*, CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850<sup>176</sup>), o sea, no válida para todo ser racional. En este caso, la suficiencia subjetiva ha de ser sinónimo de una convicción particular y, valga decir, subjetiva. Mientras que, en contraste, la noción de *certeza* (*Gewissheit*), dice Kant, es universal, y por ello, sinónimo de suficiencia objetiva (*objective Zulänglichkeit*) (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850). De esta manera, a mayor déficit o nula certeza ocurre o una creencia u opinión, o las dos juntas; saber sería, por ello, el mayor grado de certeza.

Pensadas así, la suficiencia tanto objetiva como subjetiva parecen ser nociones de suyo epistemológicas. Esto está claro. Ahora bien, me permito considerar aquella suficiencia objetiva y subjetiva, haciendo uso del siguiente argumento para probar que suficiencia subjetiva es sinónimo de justificación y no mera *adscripción*:

- (i) Si  $k$  tiene evidencia objetivamente suficiente para sostener  $P$ , ésta ha de ser pública e intersubjetivamente compartida, justificada con razones suficientes para considerar  $P$  como una aseveración objetivamente válida.
- (ii) Es el caso que  $k$  tiene evidencia objetivamente suficiente para sostener  $P$ .
- (iii) Por lo tanto,  $k$  ha de estar justificado para sostener  $P$  como proposición verdadera (i y ii por *modus ponendo ponens*).

Veamos. En el caso de la opinión,  $k$  sostiene  $P$  como si fuera verdadera, teniendo en mente que  $P$  no está suficientemente justificada y, de hecho, siendo  $P$  insuficientemente justificada. Esto es:

- (i) Si  $k$  tiene evidencia objetivamente suficiente para sostener  $P$ , ésta ha de estar justificada con razones suficientes para considerar  $P$  como una aseveración objetivamente válida.

---

<sup>176</sup> He introducido las cursivas.



- (iv) No es el caso que  $P$  está justificada con razones suficientes para considerarla como objetivamente válida.
- (v) Por lo tanto,  $k$  no tiene evidencia objetivamente suficiente para sostener  $P$  como proposición verdadera (i y iv, por *modus tollendo tollens*).

En el caso de saber,  $k$  sostiene  $P$  como si fuera verdadera, teniendo en mente que  $P$  está justificada objetiva y suficientemente para considerarla verdadera, cuando, de hecho,  $k$  cuenta con la justificación suficiente —como ocurre en la conclusión (iii), de (i) y (ii) por *modus ponendo ponens*. Mientras que en el caso de la creencia,  $k$  sostiene  $P$  como si fuera verdadera, teniendo en mente (incluso) que  $P$  está justificada suficientemente cuando, de hecho,  $k$  no cuenta con la justificación suficiente de  $P$ . En tal sentido, puede ser el caso que  $P$  está injustificada objetivamente, aun cuando sea considerada por  $k$  como justificada; es decir, es posible intentar pasar una creencia por un saber sin que  $k$  sea consciente, sin que  $k$  tenga acceso intelectualmente, de la carencia de justificación objetiva en  $P$ . Esto es, la conclusión (v), de (i) y (iv) por *modus tollendo tollens*.

Por lo tanto, la distinción entre suficiencia subjetiva y suficiencia objetiva radica en la suficiencia y necesidad de una justificación, y no en la mera adscripción mental de tenerla. Parafraseando a Wood<sup>177</sup>, todo saber ha de basarse o en una prueba lógica-deductiva o en una evidencia empírica suficientemente fuerte de manera inductiva, cual explicación suficiente más allá de toda duda razonable —claro, en caso de no haber razones suficientemente razonables que refuten tal aseveración. Mientras que, y esto es destacable, toda creencia puede entenderse como sinónimo de un compromiso particular y subjetivamente más fuerte que el saber; es más probable que, en casos extremos o situaciones límite, una persona sacrifique su vida en pos y por una creencia política, moral o religiosa, o sea, por creencias personales y subjetivas, que por la verdad o falsedad de teoremas matemáticos<sup>178</sup>.

A razón de que tener algo como si fuera verdadero mantiene, por definición, una relación con el concepto de verdad, toda creencia implica la conciencia de un déficit de una relación con la verdad, por ser una justificación insuficientemente objetiva de lo que se asevera. Por otro lado, si los juicios que no se respaldan en fundamentos *a posteriori*, o sea, los empíricos, son *a priori*, necesarios y universales, luego, respecto a los juicios de la razón pura no cabe opinión alguna. Absurdo, de acuerdo con ello, sería opinar en matemáticas como en cuestiones morales, puesto que estas son

---

<sup>177</sup> *Kant's Moral Religion*, 1970: 14-16.

<sup>178</sup> Por supuesto, esta es otra explicación de por qué el cuarto *definendum*, donde no hay suficiencia subjetiva pero sí suficiencia objetiva, ( $\neg SS \ \& \ SO$ ), es innecesario e inexistente. Por mor de la claridad de esta conclusión, menciono aquí que es muy distinto, entonces, dar la vida *por lo que se cree acerca* los teoremas matemáticos.

cuestiones que no se legitiman por la mera persuasión subjetiva ni por la carencia de justificación objetiva.

En conclusión en el uso trascendental de la razón, opinar es demasiado poco y saber resulta excesivo; es decir, en el caso de cuestiones racionales y especulativas, los fundamentos subjetivos de tener algo por verdadero que dan lugar a la creencia no tienen aprobación como conocimiento legítimo y objetivo, puesto que éste tipo de conocimiento requiere apoyo empírico en algún grado y ninguna cuestión especulativa por definición es empírica. Por ello, al hablar de suficiencia subjetiva se debe entender el *grado de justificación* de tener algo como si fuera verdadero, una convicción exclusivamente para uno mismo. Y puesto que suficiencia subjetiva es sinónimo de *validez subjetiva del juicio*, i.e., tener algo por verdadero, luego, no es sinónimo de adscripción del juicio por parte de un sujeto, a razón de necesitar siempre el estado mental de tener algo por verdadero. La creencia es siempre resultado de una actividad mental.

### III.1.b.3) Creencia desde el punto de vista práctico

#### III.1.b.3.1) Creencias contingente, necesaria y pragmática

Aclarados los elementos fundamentales de la creencia, considero pertinente desglosar el siguiente análisis y discusión de la creencia en un ámbito práctico; lo cual requiero para enfatizar que no solo es el resultado de una actividad mental, sino que implica una actividad o, dicho enfáticamente, que se puede esperar una incidencia de la creencia en el ámbito práctico.

De tal modo, es importante recordar la doble distinción entre un ámbito teórico y práctico, aquél donde se *determina* el objeto y su concepto, y éste donde se *convierte* en realidad, permite aclarar la complejidad que conlleva la noción de creencia. Se puede decir, aún de esta manera, que toda creencia desde un punto de vista práctico (*in praktischer Beziehung*) es tener algo como si fuera verdadero teóricamente insuficiente. Y en tal sentido, considerar que toda creencia, si no mantiene una relación necesaria y directa con la verdad ni con la determinación de un objeto, no obstante, puede mantener una relación con la *realización* de objetos o con la persecución de fines<sup>179</sup>.

Si la creencia puede ser considerada como un concepto propio del ámbito práctico, por consiguiente, ha de referirse a fines de dos distintas maneras; a saber: por un lado, toda creencia ha

---

<sup>179</sup> Esta argumentación, en efecto, tiene una dirección distinta a pensar que toda creencia ha de suponer *necesariamente* un compromiso con la verdad. Si bien tener una creencia en *P* es tener una actitud *doxástica* hacia *P*, esto no implica necesariamente que *P* sea o verdadera o falsa. Actualmente, sin embargo, existen propuestas las cuales afirman que tener una creencia en *P* es tener, de hecho, una actitud *doxástica* hacia *P* si ésta es verdadera; mientras que, si *P* es falsa, estaríamos ante una actitud de descreimiento. Usando el término *deber*, es posible capturar esto como sigue: para todo sujeto epistémico *S*, y para toda proposición *P*; si *S* considera *P*, *S* debe creer *P* si y sólo si *P* es verdadera. Al respecto, véase: Bykvist, Krister, and Anandi Hattiangadi, «Does Thought Imply Ought?»; en: *Analysis* vol. 67, Issue 4, 2007, pp. 277-285. En Kant, esta última postura claramente no se sostiene.

de ser referida a fines opcionales, contingentes o relativos, como ocurre en las reglas de habilidad o prudencia; y, por el otro lado, toda creencia ha de ser referida a fines absolutamente necesarios, independientes de contenido material alguno, como ocurre en la moralidad (*Sittlichkeit*) (CRP, Ak. Ausg.: A 824/B 852). Esta doble función de la creencia desde un punto de vista práctico prefigura, ya desde la *Crítica de la razón pura*, la argumentación que Kant desarrollará a detalle en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (F, Ak., Ausg., IV: 402 y 415-417<sup>180</sup>).

En primera instancia, esta argumentación supone un sujeto o agente práctico quien, en segunda instancia, ha de proponerse un fin que desea realizar. Una vez propuesto un fin, dice Kant, las condiciones o medios para lograr alcanzarlo son relativos a dicho fin, o sea, son hipotéticos, aunque necesarios al mismo tiempo. A fin de ilustrar lo antedicho, me detengo a poner por caso que, si *k* desea realizar un fin *x*, y si para realizar el fin *x* es necesario el conjunto de medios *y*, por lo tanto, *necesariamente k* ha de querer o se inclina a requerir el conjunto de los medios *y*. Los medios son, en tal suposición, hipotéticos o relativos al fin *x*, comparativamente suficientes respecto a dicho fin *x*, así como necesarios. La racionalidad intrínseca del agente es instrumental y relaciona los fines con los medios. Mientras que, por el contrario, si el agente práctico *k* sabe con certeza que únicamente el conjunto de los medios *y* lo llevará a realizar el fin *x*, entonces el conjunto de los medios *y* ha de ser necesario y universal, es decir, válido para toda agente práctico que considere este fin *x*, porque prescribe una acción de forma incondicionada.

Según lo anterior, desde un punto de vista práctico, si tener algo como si fuera verdadero se refiere a los medios hipotéticos, aunque necesarios y subjetivamente suficientes, para conseguir algún fin dado pero sin saber si existen otros medios para realizar este fin, de acuerdo con Kant, entonces estamos ante una *creencia contingente* (*ein zufälliger Glaube*) (CRP, Ak. Ausg.: A 824/B 852). En el caso contrario, cuando no existen otros medios más que los deducidos para realizar dicho fin dado, se trata de una *creencia necesaria* (*ein nothwendiger Glaube*) (CRP, Ak. Ausg.: A 824/B 852).

En torno a este punto y a de ilustrar la diferencia entre una creencia contingente y una necesaria, cabe mencionar un ejemplo que Kant expone con el oficio de un médico, quien *debe* realizar un fin concreto ante un enfermo, en este caso, curar la enfermedad; para lo cual, ha de usar una racionalidad instrumental medios-fines, a saber, aquella que se expresa con el condicional 'si deseas el fin *x*, quieres los medios *y*'. Sin embargo, este hipotético profesional de la salud, en este caso, desconoce la enfermedad exacta que aqueja a su paciente. Por lo que el médico en turno ha de juzgar según los síntomas del enfermo que ha podido observar y mucho después, y si esto ocurre,

---

<sup>180</sup> Véase también: CRPr, Ak. Ausg., V: 19 y 22.

poder así emitir un diagnóstico al respecto. De tal manera, el diagnóstico y las limitaciones de éste mismo se siguen tanto de su observación restringida a lo aparente como de su actividad reflexiva que le permitió clasificar la enfermedad para aplicar las recomendaciones a seguir, con el objetivo de curar la enfermedad. Su creencia, por lo tanto, es contingente al igual que su juicio, a razón de que es posible que el diagnóstico no sea el acertado, esto es, que haya otro diagnóstico mejor y que él desconoce.

De esto se colige que toda creencia contingente puede o no necesariamente servir de fundamento para el *uso* de los medios. Aunque no sea una creencia necesaria, el diagnóstico del médico le permite *actuar* para intentar sanar a su paciente, precisamente, *realizar* el fin perseguido, *i.e.*, sanar a su paciente. Sin embargo, por ser una creencia contingente, siempre cabe la posibilidad de que los medios pensados para la realización del fin dado no sean lo suficientemente capaces para permitir la realización de tal fin. Desde la argumentación kantiana, entonces, se puede acotar que toda creencia necesaria ha de posibilitar el uso de los medios que, en este caso, además de ser necesarios, son los únicos para lograr dicho fin. Si la creencia contingente, tanto como la creencia necesaria, no obstante, permiten *actuar* y *usar* los medios en la persecución de realizar un fin dado, de acuerdo con Kant, estamos ante la presencia de una *creencia pragmática* (*ein pragmatischer Glaube*). Luego, toda creencia pragmática puede ser contingente o necesaria, y obtiene su firmeza en dependencia del interés en el fin perseguido desde un punto de vista práctico (*CRP*, Ak. Ausg.: A 824/B 852).

Con esta caracterización de la creencia desde un punto de vista práctico, como puede apreciarse, toda creencia necesaria que no permita la acción del agente práctico ni el uso de los medios necesarios para realizar un fin dado, *i.e.*, toda creencia necesaria no-pragmática, queda excluida del referido ámbito práctico. La relación entre creencia y el ámbito práctico por definición, contradice la existencia de una creencia necesaria no-pragmática puesto que no es ésta una creencia con relación a la acción. Sin embargo, de acuerdo con la argumentación kantiana, se siguen dos relaciones entre la creencia desde un punto de vista teórico y la creencia desde un punto de vista práctico; es decir: por un lado, toda creencia considerada desde un punto de vista práctico ha de poder pensarse desde un punto de vista teórico; y, asimismo, todo condicional práctico puede reducirse a una creencia desde un punto de vista teórico. Si se considera la racionalidad instrumental medios-fines donde si se desea realizar el fin *x*, entonces ha de ser necesario el uso de los medios *y*, como ocurre con una creencia pragmática necesaria o contingente, luego, todo fin *x* es susceptible de ser también una creencia.

Creo pertinente a este respecto exponer un ejemplo. De tal manera, sustituyendo el fin  $x$  por 'felicidad' y los medios  $y$  por 'desprenderse de los objetos', podemos enunciar el condicional práctico 'si se desea la felicidad, entonces ha de ser necesario desprenderse de los objetos'. En este caso, entonces, ¿qué no también la 'felicidad', o sea, el fin que se ha sustituido con la variable  $x$  es susceptible de ser tenida como una creencia desde un punto de vista teórico? La respuesta es, en efecto, afirmativa si, y sólo si, ésta ha de mantenerse en el perímetro teórico. Puedo tener una creencia en la felicidad, *i.e.*, tenerla o pensarla como si fuera verdadera, subjetivamente suficiente pero insuficientemente objetiva de lo que ella sea o yo entienda por 'felicidad', y decir luego: creo en la felicidad. De la mera creencia en la felicidad no significa que uno deba necesariamente pensar en los medios, ni en la posibilidad de los mismos, para alcanzarla; en el caso hipotético arriba referido, 'desprenderse de los objetos', los medios que se han sustituido por la variable  $y$  no son constitutivos de la creencia en la felicidad. Ni siquiera es necesario pensar acerca de la posibilidad del uso efectivo de los medios  $y$ , de su mera enunciación de  $x$  no hay por qué pensar en la posibilidad efectiva de desprenderme de los objetos para creer en la realización de tal fin  $x$ , en este ejemplo, para la creencia en la obtención de la felicidad. Pero esto sólo se sigue a partir y desde el punto de vista teórico con relación a la creencia que, sin embargo, es susceptible de ser considerada práctica. Desde un punto de vista no práctico sino teórico, donde no se busca realizar fin alguno, es posible tener una creencia acerca de cualquier condicional práctico.

Pongamos enfáticamente por caso, dado el condicional práctico 'si se desea realizar el fin  $x$  entonces ha de ser necesario el uso de los medios  $y$ ', donde  $x$  simboliza 'felicidad' y los medios  $y$  simbolizan 'desprenderse de los objetos', podemos enunciar el condicional práctico  $C$ , a saber, 'si se desea realizar la felicidad, entonces ha de ser necesario desprenderse de los objetos'. Pensada así, la proposición de segundo orden  $C$  puede ser materia de creencia desde el punto de vista teórico. Para hacer más explícito cómo la proposición  $C$  se relaciona con la creencia desde un punto de vista teórico, podemos decir: es el caso que  $k$  tiene una creencia en la proposición  $C$ ; esto es, es el caso que  $k$  tiene una creencia en que si se desea la felicidad, entonces ha de ser necesario desprenderse de los objetos. La negación de la creencia en  $C$  no tiene mayor problema, y se formula de la siguiente manera: es el caso que  $k$  no tiene una creencia en que si se desea la felicidad, entonces ha de ser necesario desprenderse de los objetos. Pero no sólo es posible tener una creencia acerca de cualquier fin práctico o de cualquier condicional práctico, hipotético o prudencial, como lo ilustra el ejemplo anterior. De hecho, es posible tener una creencia acerca de un particular tipo de condicional práctico, tal como, por ejemplo: la prohibición. Si consideramos la prohibición como un imperativo práctico que dicta no realizar un fin dado, sea o no éste socialmente reprobable o legalmente

sancionable, donde se han de negar los medios para efectivamente no realizarlo, entonces, la prohibición se puede expresar como un condicional práctico contrario, con antecedente y consecuente negados, de la siguiente manera: 'si no se debe realizar el fin  $x$ , entonces ha de ser necesario no hacer uso de los medios  $y$ '. Tan solo para argumentar a favor de esta conclusión, sustituyendo el fin  $x$  por 'deforestar' y los medios  $y$  por 'talar árboles', tenemos el condicional práctico (C.1), a saber, 'si no se debe deforestar, entonces ha de ser necesario no talar árboles'. Pensada así, toda proposición de segundo orden, en este caso (C.1), puede ser materia de creencia sólo desde el punto de vista teórico. Luego, la proposición (C.1) se relaciona con la creencia de la siguiente manera: es el caso que  $k$  tiene una creencia en la proposición (C.1); esto es, es el caso que  $k$  tiene una creencia en que si no se debe deforestar, entonces ha de ser necesario no talar árboles.

A este respecto, claramente salta a la vista que la prohibición siempre ha de ser una creencia contingente puesto que siempre puede variar el conjunto de los medios  $y$ . Siguiendo el ejemplo, si no se debe deforestar, ha de ser necesario no talar árboles pero también es necesario no tener a la mano una sierra eléctrica, no ignorar las consecuencias ambientales de la tala de árboles, no carecer de una regulación jurídica acerca de la tala de árboles, etcétera. La negación de la creencia en (C.1) puede expresarse como sigue: es el caso que  $k$  no tiene una creencia en que si no se debe deforestar, entonces ha de ser necesario no talar árboles.

En conclusión, toda creencia desde un punto de vista práctico refiere a la realización de objetos o a la persecución de fines. De acuerdo con ello, toda creencia es pragmática si permite actuar y usar los medios para la realización de un fin dado, y se expresa de dos maneras; esto es: o se refiere a fines opcionales, contingentes o relativos, como ocurre en las reglas de habilidad o prudencia; o, por otro lado, ha de ser referida a fines absolutamente necesarios, independientes de contenido alguno como ocurre en la moralidad. Por ello, toda creencia pragmática puede ser contingente o necesaria. De tal manera, toda creencia pragmática es contingente si se refiere a los medios hipotéticos para conseguir algún fin dado, siempre con la posibilidad de que existan otros medios para realizar este fin. Mientras que toda creencia pragmática es necesaria si se refiere a los medios para conseguir algún fin dado, cuando no existen otros medios más que los deducidos para realizar dicho fin supuesto.

En suma, mediante la explícita relación de la creencia con la racionalidad instrumental medios-fines se puede concluir que toda creencia, considerada desde un punto de vista práctico, ha de poder expresarse desde un punto de vista teórico; y, de igual manera, todo condicional práctico puede reducirse a una creencia desde un punto de vista teórico.

### III.1.b.3.2) *Creencia doctrinal*

No obstante, considerada desde un punto de vista práctico, la noción de creencia, aun cuando explícita la necesidad de los medios implicada de la misma, presenta dos complicaciones más. Si la creencia pragmática tiene por objetivo la realización de un fin pero no uno práctico, sino específicamente un fin teórico, caben dos posibilidades: dicho fin puede ser de índole o bien exclusivamente teórico o bien moral. A la primera, Kant la llamará *creencia doctrinal*; a la segunda, *creencia moral*, respectivamente a su campo disciplinario. Ahora bien, según esta nueva clasificación, una creencia (*i.e.*, tener algo como si fuera verdadero, subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente) que *sirva para actuar* y que haga referencia a los medios requeridos para la consecución de un fin predominantemente teórico, se ha de llamar creencia doctrinal (*doctrinale Glaube*); y, por consiguiente, ha de ser contingente a la vez que pragmática (CRP, Ak. Ausg.: A 825/B 853). El ejemplo paradigmático de un fin predominantemente teórico que considera Kant es el de un proyecto de investigación, por ejemplo, buscar responder a la pregunta *¿qué es lo que puedo saber?* En dicho caso, uno debe suponer que han de existir los medios adecuados para responder tal cuestión.

De acuerdo con esta definición, la creencia en la existencia de Dios es otro ejemplo de una creencia doctrinal. En primer lugar, puesto que de la experiencia empírica misma no se sigue que la idea de Dios sea condición necesaria ni empírica de la explicación necesaria del mundo, luego, la existencia de Dios cumple con la condición de la creencia: es objetivamente insuficiente, aunque subjetivamente suficiente. No obstante, la unidad teleológica supuesta e implicada en la creencia en la existencia de Dios constituye satisfactoriamente la condición necesaria de la aplicación de la razón a la naturaleza pero solamente como guía de investigación, a saber, como la suposición de una inteligencia suprema que haya ordenado al mundo según fines, como idea regulativa (no constitutiva) del conocimiento. La creencia en la existencia de Dios es una suposición, dice Kant, que diría poco de ser mera opinión, *i.e.*, si fuera sólo tener como si fuera verdadera la existencia de Dios, tanto objetiva como subjetivamente insuficiente (CRP, Ak. Ausg.: A 826-27/B 854-55).

Toda creencia doctrinal, por ello, cuando es contingente y pragmática es una expresión de modestia desde un punto de vista objetivo, en efecto, porque es objetivamente insuficiente. Desde un punto de vista subjetivo, por el contrario, expresa la firmeza de la confianza en lo que se cree; *i.e.*, tener en mente algo como verdadero con suficiencia subjetiva pero objetivamente insuficiente. En los casos en que la creencia es contingente y pragmática a la vez que doctrinal, explica Kant: «la palabra *creencia* [*Glaube*] se refiere solamente a la guía que una *idea* me da, y al *influjo subjetivo* sobre el desarrollo de mis *acciones racionales* [*Vernunft-handlungen*] que me mantiene *firme* en la

misma, aunque no estoy en condiciones de dar cuenta de ella desde el punto de vista especulativo». En esta misma sección, al respecto de la creencia doctrinal, refiriéndose al ejemplo acerca de la existencia de Dios Kant a la vez, y en relación al uso de la hipótesis<sup>181</sup>, menciona que: «si me limitara aquí a darle al *tener algo como si fuera verdadero* [*Fürwahrhalten*] meramente teórico sólo el nombre de hipótesis [*Hypothese*], que estuviese autorizado a suponer, me comprometería tener, [acerca] de la índole de una causa del mundo y del concepto de otro mundo, más conocimiento conceptual que el que puedo efectivamente mostrar» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 827-28/B 835-36<sup>182</sup>).

Por consiguiente, la creencia doctrinal es contingente por ser relativa inicialmente a un fin dado y siempre contextual, puesto que siempre puede haber más medios que los deducidos. Tal creencia es a la vez pragmática, porque los medios, sean los que fueren, permiten actuar para realizar el fin previamente supuesto. Y por su inestabilidad teórica intrínseca, por su déficit de objetividad, *i.e.*, por ser objetivamente insuficiente, no puede ser más que sólo una expresión de un juicio acompañado de un estado mental de tener algo como si fuera verdadero, con nula certeza teórica pero usada en un contexto dialógico contra el dogmático.

### III.1.b.3.3) *Creencia moral*

Considerando las diversas formas de expresar la creencia desde un punto de vista práctico, donde toda creencia pragmática ha de ser o bien una creencia contingente o bien una creencia necesaria, tenemos, contraria a una creencia doctrinal, finalmente aquella creencia referida a la teorización propiamente dicha de la moral. Kant explica que toda *creencia moral* (*moralische Glaube*), a diferencia de la creencia doctrinal, supone la realización de un fin absolutamente necesario, a saber, el cumplimiento de la ley moral. Por lo que la creencia moral siempre ha de ser necesaria, a la vez que pragmática. Sólo hay un estado mental de tener algo como si fuera verdadero con suficiencia subjetiva pero objetivamente insuficiente, o sea, una creencia no doctrinal aunque *moral*, firme e indefectible. Lo cual supone que la ley moral es la máxima universalizada que ha de ser el principio de la voluntad, de modo que yo «*pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal* [...] si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico» (*F*, Ak. Ausg., IV: 402<sup>183</sup>).

Al delimitar el campo de aplicación de la razón y establecer los límites apropiados de la misma al ámbito práctico, en relación con la noción de creencia, se puede concluir que la convicción

---

<sup>181</sup> *Cfr. supra*, II.2.c.2) *Hipótesis conforme a la razón*, p. 164.

<sup>182</sup> He introducido las cursivas. Definida así la creencia doctrinal, entonces, no es contradictorio considerar la hipótesis copernicana como tal. No es aquí, sin embargo, el espacio para discutir si la hipótesis copernicana es o no una creencia doctrinal.

<sup>183</sup> Las cursivas han sido introducidas por Kant.



que se apoya en fundamentos subjetivos, aunque no alcance validez objetiva ni la suficiencia objetiva de la certeza teórica o lógica, en cambio, es sinónimo de *certeza moral* (*moralische Gewissheit*) (CRP, Ak. Ausg.: A 828/B 857). Por lo que no cabe decir ‘es moralmente cierto que Dios existe’, sino ‘tengo la certeza moral de que Dios existe’.

En síntesis, una creencia moral, si bien es tener algo como si fuera verdadero objetivamente insuficiente, implica suficiencia subjetiva, enlazada al sentido o disposición moral del agente racional que puede considerar la ley moral como el motivo de su acción puesto que supone la realización de un fin absolutamente necesario, *i.e.*, el cumplimiento de la ley moral. Y aunque aquí ya se tematiza un cuestión que Kant desarrolla en su periodo crítico, es decir, la del principio supremo de la moralidad, también cabe mencionar que el uso de una creencia moral es compatible con el uso pirrónico de confrontar argumentos con el dogmático. A fin de evitar la caracterización del método pirrónico en Kant como parcial/urbano, cabe aún señalar que toda creencia pragmática es susceptible de ser expresada teóricamente, precisamente, sin compromiso alguno con la verdad.

#### III.1.b.4) *Expresión teórica de una creencia pragmática*

La caracterización kantiana de la creencia desde un punto de vista teórico permite que toda creencia sea, en principio, susceptible de ser verdadera, es decir, dejar de ser mera creencia al eventualmente ser verdadera pero, como me he detenido a enfatizar en las secciones precedentes, esta caracterización kantiana de la creencia no permite aseverar que haya una relación necesaria entre ella y la verdad. No obstante, desde un punto de vista práctico toda creencia puede ser pragmática, necesaria o contingente, moral o doctrinal. Y esta caracterización de creencia, aun cuando sea tener algo como si fuera verdadero subjetivamente suficiente pero insuficientemente objetivo, permite implicar consecuencias prácticas de un acto mental, bajo la suposición de un enlace entre creencia y racionalidad instrumental medios-fines. Un enlace vía la razón. Veamos cómo es posible expresar teóricamente una creencia pragmática, enfatizando este supuesto enlace racional.

Así, con respecto a cuestiones prácticas, toda creencia se puede expresar como una *disposición a actuar*<sup>184</sup>, constituida por dos premisas, estas son:

(1) *k* representa subjetivamente los medios y para realizar un fin *x*; y, asimismo,

---

<sup>184</sup> Una perspectiva, cabe señalar, que podría calificar de *disposicionalista* puesto que, según el *disposicionalismo* (*dispositionalism*), todo sujeto que crea alguna proposición *P* tiene una disposición conductual perteneciente a *P*. Para una discusión más documentada, *cfr.* Braithwaite, R.B., «The nature of believing», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 33, 1932–1933, pp. 129–146; Marcus, Ruth B., «Some revisionary proposals about belief and believing», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, 1990: 132–153.

(2)  $k$  tiene una disposición a actuar *como si* los medios  $y$  fueran verdaderos para la realización del fin  $x$ .

De acuerdo con esta formulación, es posible implicar o esperar ciertas consecuencias prácticas de un acto mental distinto al de desear, negar, dudar, pensar, recordar, etcétera. Esto es: si es el caso que  $k$  tiene una creencia en los medios  $y$  para la realización del fin  $x$ , entonces  $k$  está *dispuesto* a comportarse según  $y$ , es decir, con vistas a la realización del fin  $x$ . Ha de ser posible mostrar esta creencia en  $y$ , por lo tanto, en el comportamiento o en las acciones de  $k$ . Asimismo, de esto se sigue que toda creencia pragmática, ya sea necesaria o contingente, en la presencia de circunstancias favorables para actuar, implica acciones y expectativas reguladas de un proceder práctico mediante un uso racional medios-fines. Lo que supone, precisamente, un enlace conceptual entre creencia y racionalidad instrumental medios-fines que permite atribuirle a todo sujeto creencias en sentido práctico si éste es suficientemente racional como para determinar los medios idóneos (aunque quizá no los únicos), en la persecución de un fin previamente determinado o pensado. Esto, sin embargo, no requiere de ninguna teoría de la interpretación en absoluto que asigne significado a las acciones de un sujeto; tan sólo nos permite esperar ciertas acciones como consecuencias de una creencia<sup>185</sup>.

Tenemos así el condicional: si es el caso que  $k$  tiene una creencia pragmática necesaria o contingente en  $y$  para la realización del fin  $x$ , entonces se puede deducir cierto comportamiento de  $k$  según  $y$ . Pero no a la inversa: no es posible determinar necesariamente si  $k$  tiene una creencia pragmática necesaria o contingente en  $y$ , en caso de ocurrir cierto comportamiento de  $k$  según lo prescriba  $y$ , o sea, conforme con  $y$ . Puesto que  $k$  puede comportarse según o conforme con  $y$ , y sin embargo tener una creencia pragmática necesaria o contingente distinta o contraria a lo que prescriba  $y$  (es decir, una o alguna creencia o creencias en  $a$ , o ya sea en  $b$ , o quizá en  $c \dots n$ ), o incluso no tener alguna en absoluto sino haber actuado quizá por impulso irreflexivo. O sea,  $k$  puede haber actuado conforme a  $y$  pero no por mor o a causa necesaria de una creencia pragmática necesaria o contingente en  $y$ .

---

<sup>185</sup> Puesto que, de haber una teoría de la interpretación de las creencias se supondría, en términos contemporáneos, un *principio de caridad* (*principle of charity*), según el cual debemos interpretar a todo sujeto de tal manera que la mayoría de sus creencias resulten verdaderas, tal que el sistema total de sus creencias sea consistente y que la mayoría de sus inferencias sean correctas si no hay evidencia para interpretar lo contrario, según nuestro propio punto de vista de lo que es correcto. Al respecto, *cfr.* Davidson, D, «Interpretación radical», 1973; en: *De la verdad y de la interpretación: contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Guido Filippi, Gedisa, Barcelona, 1990: 148; Davidson, «Radical Interpretation», 1973; en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984: 137. También, véase: Davison, «Pensamiento y habla», en: *De la verdad y de la interpretación...*, 1975: 164-178; Davison, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, 1974: 183-198; Davison, «De la idea misma de un esquema conceptual», en: *De la verdad y de la interpretación...*, 1974: 189-203.

El comportamiento conforme con *y* es el *efecto* de una posible *causa* de la acción, en este caso, una posible creencia pragmática necesaria o contingente en *y*. No obstante, puesto que lo único observable es, efectivamente, dicho comportamiento sin tener la percepción de tal causa en caso de haberla; y puesto que es posible que haya siempre otra creencia, suponiendo que tener una creencia es una experiencia interna, luego, sólo el sujeto práctico introspectivamente puede ser consciente de qué tipo de creencia se trata y cuál lo motivó a actuar. Dicho sujeto, si no llega a ser consciente de una representación clara y exhaustiva del contenido de su creencia mediante un ejercicio de introspección intelectual, al menos es posible que lo haga; pero no puede *nunca* ser ésta materia de conocimiento ni de verdad puesto que, por definición, toda creencia es sólo tener algo como si fuera verdadero subjetivamente suficiente e insuficientemente objetiva. Sin considerar que, aun en presencia de un comportamiento conforme con *y*, siempre es posible que en la mente del sujeto práctico no haya tal creencia pragmática necesaria o contingente en *y*.

Así, no es posible deducir necesariamente una creencia pragmática necesaria o contingente en *y*, en caso de ocurrir cierto comportamiento conforme con *y*<sup>186</sup>. Es decir, si es posible implicar cierto comportamiento de una creencia pragmática necesaria o contingente, tal como lo es, usando el ejemplo anterior, el hecho de desprenderse de los objetos si ha de desearse la realización de la felicidad, por el contrario, no es posible determinar necesariamente la creencia pragmática necesaria o contingente (*i.e.*, la creencia en la felicidad) de la mera observación del comportamiento del sujeto práctico; aun siendo éste conforme con una creencia, pragmática necesaria o contingente, en la necesidad de desprenderse de los objetos para ser feliz.

De esto se sigue una doble consecuencia atinente al contexto dialógico con el dogmático: por un lado, es posible entender la creencia en términos introspectivos, en términos teóricos de tener algo como si fuera verdadero, como acto mental. Tal como escribe Kant en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (CJ, Ak. Ausg., V: 467), en relación con aspectos tanto teóricos como prácticos, las cosas cognoscibles son: *opiniabilia* (materia de opinión), *scibilia* (lo que sea el caso) y *credibilia* (materia de la creencia). Donde los *opiniabilia* sólo han de referirse a asuntos empíricos; los *scibilia*, a lo que sea el caso o a conocimiento *a priori* (*i.e.*, acerca de lógica o matemáticas); mientras que los *credibilia*, sólo ha de versar acerca de cuestiones que no son ni materia de saber ni de opinión. Por lo que toda creencia no estima probabilidad alguna. Mientras que, por otro lado, toda creencia es susceptible de ser observable en términos prácticos de un comportamiento prescrito, aunque no sea

---

<sup>186</sup> Es atinente señalar que esta argumentación es similar a la que Kant desarrolla acerca de la *incognoscibilidad de las intenciones*, si bien referente a las acciones conformes a la ley moral. Al respecto, *cfr. Crítica de la razón pura*: A 551, B579; *Fundamentación*, Ak. Ausg., IV: 407 y 419; *Metafísica de las Costumbres*, Ak. Ausg., VI: 392-393; *Religión*, Ak. Ausg., VI: 25 y 51; *En torno al refrán*, Ak. Ausg., VIII: 284.

posible implicar necesariamente el contenido de la misma de la mera observación en el comportamiento empírico del sujeto práctico. Sólo bajo la suposición de un enlace conceptual entre la creencia y una racionalidad medios-fines, como puede entenderse, una creencia moral puede referir a entidades que no son objeto de ningún conocimiento u opinión en absoluto, y que enlaza, sin embargo, tanto el compromiso como la responsabilidad de la acción, derivados de aquella creencia, con el sujeto o agente tanto epistémico como práctico (*CJ*, Ak. Ausg., V: 469).

Llegado a este punto considero pertinente extraer las principales conclusiones de esta sección; dispuesto así, desde un punto de vista práctico, toda creencia implica consecuencias, en efecto, prácticas. Por medio de una relación entre creencia y racionalidad instrumental medios-fines, todo estado mental que se exprese en una creencia puede ser traducida como una disposición a actuar; aunque no sea posible implicar necesariamente el contenido de la misma por medio de la observación empírica, en el comportamiento del sujeto práctico. De ello también se sigue que la acción mental de creer es distinta a la de saber u opinar, y puede referirse a varias proposiciones de diversa índole, tanto como a las cosas en sí mismas, aun cuando el saber no se refiera a ellas. Según lo expuesto en esta sección, toda creencia es una actitud intelectual acerca de alguna proposición (o varias) que el sujeto enuncia, traducido a tener algo como si fuera verdadero, con la conciencia de ser suficiente subjetivamente pero objetivamente insuficiente. Esto significa que existe un enlace del juicio con un particular estado mental, a saber, con la validez subjetiva del juicio de tener algo como si fuera verdadero. En la creencia, además, puede figurar el estado mental de convicción. Toda convicción es tener algo como si fuera verdadero, susceptible de ser universalmente válida con un fundamento objetivamente suficiente si tal juicio que la envuelve se comparte en un eventual examen intersubjetivo; a diferencia de la persuasión, que es tener algo como si fuera verdadero siempre objetivamente insuficiente.

Por otro lado, la suficiencia subjetiva, o el grado de justificación de tener algo como si fuera verdadero, conlleva así, una convicción exclusivamente para uno mismo, puesto que tal justificación significa la validez subjetiva del juicio. De lo cual se infiere que toda creencia, tener algo como si fuera verdadero, puede, eventual y no necesariamente, implicar validez objetiva. Toda creencia manifiesta una inestabilidad teórica, desde este punto de vista, a razón de su déficit de objetividad o por ser objetivamente insuficiente. Desde un punto de vista teórico, la creencia es la expresión de un juicio acompañado del estado mental de tener algo como si fuera verdadero con nula certeza teórica. Esto es, toda creencia, *i.e.*, tener algo como si fuera verdadero, válido y suficientemente subjetivo pero insuficientemente objetivo, no es verdadera ni falsa —aunque sea susceptible de ser verdadera.

A lo largo de esta sección, lo que he podido concentrar al respecto de la relación de la creencia con la razón es que, en efecto, la relación de la creencia con la racionalidad instrumental medios-fines permite concluir que toda creencia, considerada desde un punto de vista práctico, puede expresarse desde un punto de vista teórico; e inversamente, todo condicional práctico puede traducirse a una creencia desde un punto de vista teórico. Y puesto que toda creencia es susceptible de ser expresada desde un punto de vista práctico, toda creencia ha de referir a la realización de objetos o a la persecución de fines, y se denomina pragmática si permite actuar y usar los medios para la realización de un fin previamente estipulado. Toda creencia pragmática es, por lo tanto, contingente si se refiere a los medios hipotéticos con la posibilidad de que existan otros medios para realizar el fin dado; y toda creencia pragmática es necesaria si se refiere a los medios para conseguir algún fin dado, cuando no existen otros medios más que los deducidos para realizar dicho fin dado.

Ahora bien y más allá de un mero afán taxonómico, la argumentación que Kant desarrolla al respecto de la creencia tiene alcances importantes puesto que, dentro de la creencia pragmática, donde los medios permiten actuar para lograr el fin previamente supuesto, figura la creencia doctrinal y la creencia moral. Por un lado, como he mostrado, la creencia doctrinal es contingente, puesto que siempre puede haber más medios que los deducidos; y es relativa a un fin dado. Por otro lado, toda creencia pragmática es moral si supone la realización de un fin absolutamente necesario, *i.e.*, el cumplimiento de la ley moral. Lo cual supone un enlace entre la creencia moral y el sentido moral del sujeto o agente racional que puede considerar a la ley moral como motivo de su acción; temas que se hayan en el periodo crítico de Kant.

Como puede apreciarse, la noción de creencia, tanto como sus expresiones desde un punto de vista teórico y práctico, implican una inestabilidad teórica intrínseca, un déficit de objetividad, a razón de ser ésta objetivamente insuficiente. La expresión de un juicio acompañado de un estado mental de tener algo como si fuera verdadero con nula certeza teórica, luego, se sigue de la delimitación teórica desarrollada en la *Crítica de la razón pura* a causa de la influencia pirrónica en Kant. Pero no sólo de la delimitación de lo que es cognoscible se sigue la relación de la creencia con aspectos tanto teóricos como prácticos; sean estos relacionados con la teorización misma, en sentido doctrinal, o con la moral propiamente dicha, como en el caso de la creencia moral. El saldo positivo y negativo de la *Crítica de la razón pura* brinda, asimismo, elementos importantes para entender en qué sentido Kant argumenta contra el escéptico pirrónico. Puesto que, si se prescinde de suponer que toda persona es susceptible de tener disposiciones morales (*moralische Gesinnungen*) (CRP, Ak. Ausg.: A 828/B 857) y suponemos, por el contrario, que los sujetos prácticos, no menos que los epistémicos, son absolutamente indiferentes acerca de las leyes morales y de los

intereses de la razón en su uso práctico, toda problemática de la razón se restringiría, en conclusión, a problemas exclusivamente especulativos. Todo aquello que remita a creer o a saber se mantendría en el perímetro de lo teórico; quedando, luego, toda creencia a merced del escéptico pirrónico o, como dice Kant, de quien tiene una «obstinada adicción a dudar [*die hartnäckigste Zweifelsucht*]» (CRP, Ak. Ausg.: A 829/B 858; véase *L. Dohna-Wundlacken*, Ak. Ausg., XXIV: 245-246.).

### § III.2) CREENCIA RACIONAL

#### III.2.a) *Orientarse en el espacio de lo suprasensible*

##### III.2.a.1) *Creencia sin intuición*

Expuestas las problemáticas e implicaciones de la noción de *creencia* en Kant<sup>187</sup>, cabe dilucidar el concepto de *creencia racional*; desde el planteamiento que he edificado en esta tesis doctoral, concidero menester analizar sus supuestos más básicos y exponer sus implicaciones atinentes con un detenimiento minucioso, a fin de poder enfatizar de qué manera la noción de *creencia racional* funciona como pieza clave en la relación entre el escepticismo pirrónico y Kant. En primera instancia, hay que considerar que el contexto del objeto supremo de la creencia racional es parte de la evaluación que el filósofo de Königsberg argumenta contra la metafísica racionalista que pretende erigirse como ciencia. A este respecto, la noción que utiliza Kant de metafísica se expresa en el sentido escolástico tradicional, una influencia que se puede rastrear hasta C. Wolff, ya desde de Baumgarten en su *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens* (1743), en torno a la pregunta por la posibilidad del conocimiento, sus límites, así por el conocimiento de la razón en su uso especulativo. En este tener viene a cuenta mencionar una relevante implicación de la influencia pirrónica en Kant, con el cual se logra el quiebre del sueño dogmático y que direcciona su pensameinto al periodo crítico-transcendental, esto es, el saldo negativo de la *Crítica de la razón pura*. Después de la presencia pirrónica en Kant, ya no más puede considerarse como ciencia aquella metafísica que intenta progresar en su avance epistémico, únicamente mediante el uso la razón pura e ir del conocimiento sensible al suprasensible.

En efecto ya en la primera *Crítica* Kant ha señalado la aseveración tan conocida de que «pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas» (CRP, Ak. Ausg.: A 51/B 75), de modo que «ni los conceptos sin ninguna intuición, que de alguna manera le corresponda, ni tampoco la intuición sin conceptos, pueden producir un conocimiento» (CRP, Ak. Ausg.: A 50/B 74); aunque resulta inaceptable, a la vez, que no haya un lugar legítimo de las cosas en sí, ni de otras formas de intuición que no sea la que se presenta espacio-temporalmente delimitada

---

<sup>187</sup> A fin de explicitar las cuestiones atinentes que se siguen de esta cita, remito a la sección § III.1) SUSPENSIÓN DEL SABER, EL SITIO DE LA CREENCIA, *Cfr. infra*, pp. 183 y ss.

como la única ni del entendimiento como prototipo único, cual lo menciona en referida magna obra: «Debí suprimir, por consiguiente, el *saber* [*das Wissen*] para dar lugar a la *creencia* [*der Glaube*]» (CRP, Ak. Ausg.: B XXX; P, Ak. Ausg., IV: 350).

En este sentido, la posibilidad de la experiencia empírica no satisface la búsqueda por lo incondicionado de la razón y es tal distinción entre *phaenomena* y *noumena*, según la cual lo inteligible no puede aportar objeto alguno al ámbito sensible, aunque, por supuesto, puede ser ciertamente pensable, sin embargo, no determina ningún conocimiento alguno. Kant escribe: «De aquí se sigue innegablemente que: los conceptos puros del entendimiento *nunca* pueden ser de uso *trascendental*, sino que pueden ser *siempre* sólo de uso *empírico* y que los principios del entendimiento puro sólo pueden, en relación con las condiciones generales de una experiencia posible, ser referidos a objetos de los sentidos, y nunca a cosas en general (sin tener en cuenta la manera como las intuimos)» (CRP, Ak. Ausg.: A 246/B 303<sup>188</sup>). De acuerdo con una lectura sistemática, es atinente mencionar al respecto que en la *Analítica Transcendental*, Kant analiza la anfibología de los conceptos de reflexión y hace referencia al nómeno como un concepto vacío de determinación; como Kant explica sobre el *noumenon*, «esta representación permanece vacía para nosotros y no sirve para nada más que para señalar los *límites* [*die Grenzen*] de nuestro conocimiento sensible y para dejar un espacio restante, *que no podemos llenar ni con la experiencia posible ni mediante el entendimiento puro*» (CRP, Ak. Ausg.: A 288-289/B 345<sup>189</sup>).

Dispuesto así, el acceso racional de las ideas puras de la razón, de los llamados objetos trascendentes, a saber, Dios, alma, mundo, es ilusorio; califican como meras apariencias en tanto que pretenden sobrepasar los límites de la experiencia. Kant llamará a esta conclusión como la *ilusión o apariencia ilusoria trascendental* (*transscendentale Scheine*), «que influye sobre principios cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia (en cuyo caso tendríamos una piedra de toque de la corrección de ellos), sino que, contra todas las advertencias de la crítica, nos aparenta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de un ensanchamiento del *entendimiento puro*» (CRP, Ak. Ausg.: A 295/B 352). Esta fricción presente, a saber, entre lo inalcanzable y lo inherente a la razón, implica de cierta manera la necesidad de la realización del sumo bien en el mundo, el deber de la realización del sumo bien en el mundo (CRPr, Ak. Ausg., V, 125-126), por mor de una explicación sistemática entre lo suprasensible y el conocimiento objetivo (CRP, Ak. Ausg.: A 744/B 772). Como escribe el filósofo de Königsberg en la primera *Crítica* acerca de toda idea trascendental:

---

<sup>188</sup> Las cursivas son de Kant.

<sup>189</sup> He introducido las cursivas.

[...] es tan desmedidamente grande, tan elevada por sobre todo lo empírico [...] que, por una parte, nunca se puede reunir en la experiencia materia suficiente para rellenar un concepto tal; y, por otra parte, uno siempre anda a tientas entre lo condicionado y siempre buscará inútilmente lo incondicionado, de lo cual ninguna ley de alguna *síntesis empírica* [*empirischen Synthesis*] nos da ejemplo ni la más mínima indicación sobre ello. (CRP, Ak. Ausg.: A 621/B 649; *Cfr. Dissertatio*, Ak. Ausg., II, VII, II, 394; S, Ak., Ausg., II, 984)

Este saldo negativo que se sigue de la influencia pirrónica, sin embargo, resulta extravagante y epistémicamente desmedido puesto que el acceso, en caso de aseverarse haberlo obtenido, a tales entidades Kant lo denomina *entusiasmo* (*Schwärmerei*); es decir, las pretensiones místicas de videntes visionarios, como Swedenborg lo sustentó<sup>190</sup>, de intentar avanzar mediante el uso exclusivo de la razón pura hacia lo incondicionado y suprasensible.

Dispuesto de esta manera, la noción de creencia racional es atinente puesto que, con tal concepto Kant busca evitar recurrir al entusiasmo, según el cual consiste en tomar como verdadero lo suprasensible y sobrepasar la experiencia empírica, así como evitar un escepticismo global (CRP, Ak. Ausg.: A 95/B 128). De acuerdo con Kant, la imposibilidad de tener un conocimiento objetivo mediante el uso especulativo de la razón envuelve la intensión de ir más allá de la experiencia posible, así como la de determinar el objeto de las ideas de la razón. Esta vacuidad de la razón pura es la que la creencia racional trata de evadir y en este sentido la explicación de cómo es posible que haya un objeto que corresponda a tal creencia racional es el intento de explicar, luego, cómo es posible ensanchar el conocimiento en un contexto dialógico con el dogmático, aunque sin caer en el fanatismo dogmático.

Como he podido explicar en líneas anteriores<sup>191</sup>, en términos generales toda creencia, ya sea que ésta haga referencia a los ámbitos tanto prácticos como teóricos, se expresa en un juicio y remite expresamente a un sujeto; en Kant, esto es claro. Es decir, para el filósofo de Königsberg, asentir una creencia significa tener algo como si fuera verdadero con la conciencia de ser objetivamente insuficiente pero subjetivamente suficiente. En última instancia, *creer* es una actividad intelectual independiente, respecto a su forma de conformarse, de lo que ella refiera. Esto supone que tal sujeto puede o no ser consciente de los elementos necesarios para la concreción de esta actividad, o de la capacidad de poder decir, ya sea señalar, el significado de la misma. Digamos con otras palabras, si pensar implica cierto uso de las categorías mediante las cuales se conforma en

---

<sup>190</sup> *Cfr. infra*, I.3.d) *Sueños de un visionario*, pp. 84 y ss. Cabe señalar que el vocablo *Schwärmerei* fue política y teológicamente usado por los pensadores del siglo XVII y XVIII debido a la introducción de tal léxico llevado a cabo por M. Lutero, al clasificar así a las sectas religiosas que relacionaban aspectos pasionales con lo divino y la revelación (Benvenuto, 2017:71). En Kant, como puede apreciarse, se relaciona con la actitud fanática de tratar de superar los límites del conocimiento objetivo con un acceso hacia lo suprasensible.

<sup>191</sup> *Cfr. infra*, pp.183 y ss.



una unidad semántica todo lo diverso de la percepción sensible, ya enlazado en el juicio. Por lo tanto, todo *sentido* y todo *significado* de la creencia dependen de la intuición subsumida en los conceptos usados, expresada por medio de algún juicio adscrito por algún sujeto; pues, de acuerdo con Kant, «¿cómo procuraríamos sentido y significación [*Sinn und Bedeutung*] a nuestros conceptos si no se les subsumiera alguna intuición [*Anschauung*] (la cual siempre ha de ser finalmente un ejemplo de alguna experiencia posible)?» (*O*, Ak. Ausg., VIII: 133<sup>192</sup>).

Esto conlleva sin contradicción a la conclusión de que toda creencia puede implicar el uso de conceptos vacíos o que no contengan intuición alguna. Una relevante mención al respecto de una posible respuesta al pirrónico, puesto que, por definición, toda creencia no conlleva compromiso con la verdad. Ahora bien, de ser este el caso, o sea, para toda creencia conformada por conceptos vacíos todo sentido o significado de la misma o se anularía o se desvanecería. No obstante, siguiendo el orden argumental kantiano, si se abstrae todo aspecto figurativo no sólo del juicio, sino de los conceptos usados en el mismo, o sea, toda intuición sensible de lo representado en dichos conceptos, como explica Kant, «quedaría aún aquel concepto puro del entendimiento, cuyo alcance sería más amplio y contendría una regla del pensamiento en general» (*O*, Ak. Ausg., VIII: 133). La explicación que brinda Kant para aseverar que tal concepto es de un alcance semántico mayor apunta al nivel de abstracción mayor que el de la intuición misma, por lo que el conjunto de intuiciones que pudieran caer en él no se particulariza, sino que crece exponencialmente. En este sentido, de acuerdo con Kant, tal concepto es una *regla del pensamiento* porque mediante el mismo es posible todo pensamiento sin contradicción, es decir, el resultado de la actividad espontánea del entendimiento. De tal manera, la *lógica general* (*die allgemeine Logik*) es el resultado de tal abstracción (*O*, Ak. Ausg., VIII: 133). Como puede apreciarse, este es el campo suprasensible de aplicación de la *creencia racional*.

---

<sup>192</sup> Cabe recordar que en los estudios kantianos contemporáneos es común discutir el contexto histórico en el que se redacta el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), por ejemplo como lo hace Benvenuto (2017). Si bien tal texto kantiano se publica años antes de la *Crítica de la razón práctica* (1788), así como de la segunda edición de la magna *Crítica de la razón pura* (1787), aunque después de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783) y de la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* (1785), el contexto filosófico de tal obra se centra en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn, en torno a las consecuencias del uso de la razón pura. Es decir, con elementos que desarrollará el filósofo de Königsberg en obras subsiguientes aunque ya tematizados, sobre la posibilidad de determinar la existencia de Dios como ser supremo, como sustancia, lo cual conduce al panteísmo y luego al fanatismo; así como el presentimiento de lo suprasensible, el *salto mortal* de Jacobi, que va desde los conceptos hasta lo suprasensible. En torno a esta discusión, que no viene al caso aquí hacer más énfasis, *cf.* *Observaciones* (Ak. Ausg., VIII, 151-152; VIII: 398), los textos ya clásicos de Zac (1989), que dedica un libro entero, incluyendo a Beiser (1987) en su *The Fate of Reason*, la *Introducción* de Philonenko (1988) al texto kantiano de 1786, y Zammito (1992) en su libro *The genesis of Kant's Critique of Judgement*.

### III.2.a.2) *Orientarse en el pensamiento*

A decir de Kant, este campo puro, de suyo abstracto y libre de intuición alguna, conlleva una suerte de vaguedad intuitiva; pues, todo juicio que haga uso de conceptos vacíos tendría o bien un sentido oscuro, o bien difuso o incluso carente de significado epistémico. Toda confusión, ofuscamiento o extravío intelectual resultantes, y léase aquí en el contexto del diálogo con el dogmático pirrónico, son, luego, consecuencia de la ausencia de un punto direccional y cardinal de posición intuitiva en el pensamiento. Esta confusión intelectual plantea, como escribe Kant, «la necesidad de orientarse en el uso especulativo de la razón» (*O, Ak. Ausg., VIII: 133*); para lo cual se puede considerar, al menos, dos posibilidades. A manera de disyunción, en el uso de conceptos puros uno puede orientarse mediante:

(a) el *sentido común* (*Gemeinsinn*); también llamada la *sana razón* (*die gesunde Vernunft*) o *común entendimiento humano* (*schlichte Menschenverstand*<sup>193</sup>). De igual manera, uno se puede orientar en el pensamiento por medio de

(b) la razón en su uso especulativo (*O, Ak. Ausg., VIII: 133*).

El primer disyunto, (a) la orientación vía el sentido común, resulta argumentalmente débil; puesto que la confusión favorecida por tal sentido común puede sobrevenir en *entusiasmo* (*der Schwärmerei*), al aseverar verdadero lo que es trascendente al entendimiento humano. Sin embargo, si bien la opción (b), el uso especulativo de la razón, se sigue al disolver esta citada disyunción, tampoco queda del todo libre de la misma implicación de (a). De acuerdo con lo anterior, tanto de (a) como de (b) se puede seguir o entusiasmo o dogmatismo. ¿Esta es la única opción? Parece que no.

Como he enfatizado, es debido a la presencia del pirrónico que, ya en 1781, Kant ha acotado el uso especulativo de la razón de manera irrevocable. De acuerdo al saldo negativo de la *Crítica de la razón pura*, es atinente decirlo, toda pretensión de la razón, de querer conocer mediante meros conceptos lo que resulta trascendente al entendimiento, ha sido regulada y relegada al ámbito práctico. La premisa que sostiene tal conclusión es que la razón misma es la facultad que permite purificar de contradicciones todo concepto de la razón pura incluso en su uso común; explica Kant, «y [así] defender las máximas de una razón sana de sus *propios* ataques sofisticos [*sophistischen Angriffe*]» (*O, Ak. Ausg., VIII: 134*<sup>194</sup>). Enfáticamente, en el encuentro con el pirrónico, la misma

---

<sup>193</sup> No me detendré aquí a discutir el problema del spinozismo que tiene eco en estas dos posibilidades; ni acerca de que es la necesidad de apelar al sano entendimiento común aunque basado en una intuición racional, como lo fue la postura de Mendelssohn; ni del llamado *salto mortal* de Jacobi o la fe ciega que remite al presentimiento de lo suprasensible. Al respecto, *cfr. supra*, p. 216.

<sup>194</sup> Estos ataques sofisticos, en efecto, son para Kant los paralogismos y antinomias, tratados en la Dialéctica trascendental. Las cursivas son de Kant.

facultad mediante la cual se despliegan los contraargumentos escépticos, es aquella que permite, si bien ya dogmáticamente domesticada, una respuesta no dogmatista pero racional al pirrónico en el ámbito especulativo. Veamos a continuación de qué manera la noción de creencia racional permite esta orientación.

### III.2.a.3) Orientación lógica

A fin de resolver tal dilema acerca de cómo orientarse en el pensamiento, Kant plantea dos definiciones, una de las cuales *no* remite a la inicial referencia geográfica que conlleva tal acción. En primera instancia, la definición inicial, abordada desde una perspectiva análogamente geográfica, le servirá para plantear una perspectiva más abstracta, *i.e.*, una *matemática*. Y, después de presentar esta contrastación entre la geográfica y la matemática, Kant logra expresar la segunda definición *lógica* de orientarse en el pensamiento. Esta segunda definición, como puede entreverse, es la que servirá para dirigir y guiar el uso de la razón pura, cuando esta facultad pretende extenderse más allá de los límites de experiencia posible.

Dispuesto de tal manera y de acuerdo con una lectura sistemática, la primera definición que brinda Kant es la siguiente manera:

*Orientarse* significa, en la propia acepción de la palabra, encontrar en un lugar del mundo dado (de los cuatro en el que dividimos el horizonte), los restantes, en particular el de la salida del Sol. Veo el Sol en el cielo y sé que ahora es medio día, de modo que sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero, en efecto, necesito necesariamente el *sentimiento de una diferencia* [*das Gefühl eines Unterschiedes*] en mi propio sujeto; a saber: [el sentimiento de] la [diferencia] de la mano derecha e izquierda. Lo llamo un *sentimiento* [*das Gefühl*] porque estos dos lados no muestran exteriormente, en la intuición, ninguna diferencia apreciable<sup>195</sup>. (*O*, Ak. Ausg., VIII: 134-135<sup>196</sup>)

Al considerar detenidamente esta cita, lo primero que salta a la vista es que toda orientación, considérese aquí, una orientación en las discusiones especulativas que pudiere haber frente al pirrónico, necesita indefectiblemente una causa *subjetiva*. En otras palabras, ninguna relación externa de los objetos es suficiente para la determinación de un punto cardinal; o sea, la de distinguir, por ejemplo y de acuerdo con Kant, la mano diestra de la siniestra. Lo cual, como puede entenderse, remite al *sentir propio*, al sentimiento (*das Gefühl*), del sujeto que busca un punto fijo donde dirigirse respecto a los cuatro puntos cardinales.

La relación de los objetos entre sí, sin embargo, no brinda orientación alguna, sino la relación entre sujeto y objetos. Desde esta perspectiva geográfica de orientación, Kant refiere

---

<sup>195</sup> Kant analogará lo que ocurre con el sentimiento moral, como un *faktum* de la razón que no produce ley moral alguna, sino que es producido por la ley moral; es decir, por la razón (*O*, Ak. Ausg., VIII: 139-140n).

<sup>196</sup> He introducido las cursivas.

después una perspectiva más abstracta que no permite encontrar con claridad aquellos cuatro puntos cardinales, aun con la presencia de objetos. Esta perspectiva de segundo orden es la de orientarse en un espacio de manera general; es decir, una perspectiva según la cual se torna necesaria la determinación de la situación o locación referencial, únicamente por medio de la diferencia precisa del lado derecho e izquierdo, y no alguna presencia de los objetos.

El ejemplo concreto que presenta Kant para ilustrar esta perspectiva matemática de la orientación consiste en orientarse dentro de una habitación oscura (*O, Ak. Ausg., VIII: 135*); donde, de acuerdo con Kant, la distinción de los objetos, ubicados en esta supuesta habitación sin luz, no es tan clara ni conlleva una orientación precisa de los cuatro puntos cardinales. En tal habitación oscura no es posible ubicar la situación espacial necesaria como referencia o punto cardinal, por medio del cual sea posible orientarse. Lo cual muestra que, si ha de ser posible tal orientación deseada, es necesario poder distinguir, al menos, el lado derecho del izquierdo, y aún más si la ubicación de los objetos en tal habitación fuera total o parcialmente desconocida.

En un tercer nivel de abstracción, sin relación alguna con una orientación geográfica ni con una matemática, Kant presenta la orientación propiamente *lógica* del pensamiento. Y es aquí donde me detendré; es decir, en la tarea de direccionar su uso propio que descansa en la razón misma, dice Kant, «cuando [la razón pura] quiere extenderse de los objetos conocidos (por la experiencia) más allá de todos los límites de la experiencia, sin encontrar en absoluto objeto alguno de la intuición» (*O, Ak. Ausg., VIII: 136*).

A este respecto, la advertencia de la restricción de la razón, desarrollada ya en la *Crítica de la razón pura*, es consecuente. Es decir, si todo juicio derivado del uso especulativo de la razón no puede tener fundamentos objetivos, so pena de caer en el referido entusiasmo o en el dogmatismo, ha de tener al menos fundamentos subjetivos. Empero, ¿cuál o qué es este medio subjetivo? Es entonces pertinente la cuestión acerca de este medio que ha de ser subjetivo, si no hay posibilidad de presentarse intuición alguna en tal uso especulativo. De acuerdo con Kant, el medio subjetivo al que hace referencia es una afectación no ya solo individual y subjetiva, sino una afectación interna y común, según la cual debería incluso aceptar el pirrónico; esto es, «el sentimiento de la *exigencia* [de la necesidad o menesterosidad] de la razón [*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*]» (*O, Ak. Ausg., VIII: 136*<sup>197</sup>).

En este sentido, y como uno de los principales supuestos, la razón no puede por sí misma brindar intuición alguna. Con otras palabras, el límite respecto al saber según el juicio teórico que se haga con base en tal facultad, no implica una posibilidad real ni objetiva. Así, todo concepto

---

<sup>197</sup> Las cursivas son de Kant. Considérese que *menesterosidad* tiene el sentido de carencia, de que procura algo por carecerlo, de lo incondicionado.

desprovisto de intuición sensible con el que se pretenda ir más allá de toda experiencia posible, aunque no resultara contradictorio en el juicio, de acuerdo con Kant, al menos muestra algo: que es posible en el pensamiento, *i.e.*, que es posible pensarlo sin contradicción lógica. Estos conceptos puros del entendimiento al ser usados por la razón pura, a fin de enjuiciar algo como posible, si bien suprasensible, dice Kant, muestran cierta utilidad en el uso empírico de nuestra razón. Por lo que, sin tal utilidad restringida, tal juicio o bien caería en un dogmatismo o bien en un entusiasmo. Lo cual no significa que, al pensar tan sólo la posibilidad de aquellos conceptos puros, se siga de esto la existencia de algún objeto (*O*, Ak. Ausg., VIII: 136-137). Esta necesidad de la razón de buscar tal suprasensible debería, al menos, concederse como posible en el pensamiento incluso para el pirrónico.

Ahora bien, según las anteriores premisas, la segunda definición que respondería a la pregunta de cómo orientarse en el pensamiento se formula de la siguiente manera: «*orientarse* en el pensamiento en general significa, también, debido a la insignificancia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el asentimiento [o en tener algo por verdadero, *im Fürwahrhalten*] según un principio subjetivo de la razón [*subjectiven Princip*]» (*O*, Ak. Ausg., VIII: 136n). Es decir, a fin de hallar una respuesta en las discusiones especulativas, aquellos en las que sea elavada la confrontación con el pirrónico, una manera de llegar al puerto argumental, por decir de alguna manera, de responderle al escéptico más recalcitrante, es por medio de la noción de creencia racional.

#### III.2.a.4) Orientación especulativa

De manera más enfática, si con los meros conceptos de la razón no es posible determinar objeto sensible alguno, existe en cambio, escribe Kant: «el *derecho de exigencia* de la razón [*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*], como *fundamento subjetivo*, para *presuponer* y *aceptar* algo [*als eines subjectiven Grundes etwas voraussetzen und anzunehmen*] que ésta no puede pretender saber a través de fundamentos objetivos y, por lo tanto, para orientarse solamente mediante su propia exigencia en el pensamiento, en el inmenso y, para nosotros, lleno de espesa noche, espacio de lo suprasensible» (*O*, Ak. Ausg., VIII: 137<sup>198</sup>). No es por medio del conocimiento, sino por la «*exigencia* sentida de la razón [*gefühltes Bedürfnis der Vernunft*] [que uno] se orienta en el pensamiento especulativo» (*O*, Ak. Ausg., VIII: 139<sup>199</sup>). Y esta mencionada *exigencia* (*das Bedürfnis*) no es un principio objetivo, cabe resaltar, ni una proposición ni evidencia alguna, de acuerdo con

---

<sup>198</sup> He introducido las cursivas.

<sup>199</sup> Las cursivas son de Kant.

Kant, «sino un mero principio subjetivo (es decir, una *máxima*<sup>200</sup>) del único uso que sus límites le permiten, una proposición derivada de tal exigencia» (O, Ak. Ausg., VIII: 139-140).

Luego, en toda circunstancia atinente de enjuiciar utilizando sólo conceptos puros, en el uso de la razón especulativa, esto es, sin intuición sensible alguna, y en todo posible encuentro con el pirrónico, ha de ser posible el asentimiento de algo *como si* fuera verdadero. El concepto clave para poder moverse lógicamente en el ámbito suprasensible, y en tal disputa con el pirrónico, en efecto, sin intuición sensible alguna y sin ningún compromiso necesario con la verdad, es el de *creencia racional*. Al respecto, Kant define la noción de creencia racional de la siguiente manera:

Una *creencia racional* [*ein Vernunftglaube*, una creencia de la razón<sup>201</sup>] es aquella que no se funda en otros datos que en los que se contienen en la razón *pura*. Toda *creencia* es un asentimiento subjetivo suficiente pero con la *conciencia* de ser objetivamente insuficiente; por lo tanto, se contrapone al *saber*. [...] Por lo que la *creencia racional* no puede devenir en un saber tan sólo usando la razón porque el fundamento de su asentimiento es sólo subjetivo [...] Una creencia racional pura es, por lo tanto, el mojón o brújula con lo que se orienta el pensador especulativo, en sus divagaciones racionales, por el campo de los objetos suprasensibles, y con los cuales puede trazar su camino, tanto con propósitos teóricos como prácticos [...] y esta creencia racional es, también, la que debe ponerse como fundamento de cualquier otra creencia. (O, Ak. Ausg., VIII: 141-142<sup>202</sup>)

### III.2.a.5) Objeto de la creencia racional

A manera de resumen de las secciones precedentes y a fin de resaltar un ejemplo del contenido de la creencia racional o creencia de la razón, es pertinente decir que al abstraer la sensibilidad mediante conceptos mismos que no derivan de la experiencia pero que son aptos para la experiencia al subsumir intuiciones como ejemplo de experiencia posible, al hacer uso de los conceptos del entendimiento, es posible un alcance inteligiblemente mayor y derivar así una lógica en general; sin embargo, esto no implica la edificación ni presencia de un *método heurístico* del pensamiento (*heuristische Methode zu denken*) que yazca en el uso empírico del entendimiento y razón que, dice Kant, «pudiera enriquecer a la filosofía con máximas útiles [*i.e.*, principios subjetivos], incluso en el pensamiento abstracto» (O, Ak. Ausg., VIII, 133). De esta manera, surge la necesidad de una máxima, de un principio subjetivo, a fin de orientarse en el uso especulativo de la razón para no divagar en el entusiasmo (*Schwärmerei*), fundado éste ni en una mera intuición ni en

---

<sup>200</sup> He introducido las cursivas.

<sup>201</sup> A este respecto considero pertinente hacer una aclaración sobre el término *Vernunftglaube* y su traducción. De acuerdo al genitivo implícito, la traducción de este concepto kantiano debería ser el de *creencia de la razón*, o bien, una creencia, un tener algo como si fuera verdadero, que provee la facultad de la razón. Sin duda, este es el sentido que Kant le dota y que aquí adscribo. No obstante, opto por traducir *creencia racional* a fin de mantener uniformidad en la presente disertación doctoral, sin dejar de marcar que el sentido de pertenencia a la razón es más fuerte en esta noción de *creencia*.

<sup>202</sup> Las cursivas son de Kant.

revelación alguna, sino solo por la mera razón. Esta máxima, entonces, representa una defensa racional de la razón misma contra sus propios ataques sofisticados; es decir, incluso en el diálogo y confrontación argumental con el pirrónico. Con tal objetivo, la necesidad de orientarse en el pensamiento en general, a falta de la determinación de objeto alguno mediante principios objetivos de la razón, conlleva la determinación legítima en tal *sentimiento común* o en tener algo por verdadero bajo un principio subjetivo de la razón.

Es decir, se puede pensar en algo suprasensible, trascendente, que vaya más allá de todo límite tanto del entendimiento como de la razón, pero suponer la determinación de un objeto de tal índole redundaría en detrimento del uso de la razón. No sería entonces una exigencia o necesidad sino una necesidad de considerar objetos de los cuales no podemos decir nada en términos de objetividad. Sin embargo, ocurre algo distinto con el concepto de sumo bien y con el de un primer ser originario; conceptos derivados de la razón.

En primer lugar, puesto que la razón exige un incondicionado y un concepto de lo ilimitado como fundamento de todo lo condicionado y lo limitado exigen poner como fundamento la posibilidad de un ser ilimitado, de todo lo demás como derivado, de acuerdo con Kant, «encontramos así un *fundamento subjetivo de la necesidad*, es decir, una exigencia de nuestra propia razón [*so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit, d.i. ein Bedürfniß unserer Vernunft selbst*] para poner de fundamento de toda posibilidad la existencia de un ser realísimo (supremo)» (O, Ak. Ausg., VIII: 138n). En segundo lugar, tal exigencia implica la suposición de su existencia, con lo cual la razón puede unificar y dar sentido a la aparente contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, proporcionando finalidad y orden a todos los eventos que acaecen en el mundo. La suposición de tal autor inteligente, en suma, implica la comprensibilidad de las cosas, eventos y fenómenos, aunque no se pueda demostrar su imposibilidad; como explica Kant, «aún queda, en esta falta de evidencia, un fundamento subjetivo suficiente de su *aceptación* [*ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung*], en el hecho de que la razón *exige* [*bedarf*] presuponer algo que le resulte *comprensible* [*was ihr verständlich ist*] con lo que explicar este fenómeno» (O, Ak. Ausg., VIII: 139<sup>203</sup>). Dirá Kant, y esto es importante para todo encuentro con el pirrónico: «no debemos hacer pasar por libre evidencia lo que solo es forzosa presuposición para no ofrecer [...] al adversario, con el que nos hemos aventurado a *dogmatizar*, puntos flacos de los que pueda servirse en nuestro prejuicio» (O, Ak. Ausg., VIII: 138n).

Siguiendo este orden argumental, la exigencia de la razón se puede presentar en los dos usos de la razón. Por un lado, desde la perspectiva del uso teórico solo cabe admitir la existencia de Dios

---

<sup>203</sup> He introducido las cursivas.

con el objetivo de suponer las primeras causas de todo lo contingente, condicionado y limitado, así como al orden de todos fines; por otro lado, desde el uso práctico, la exigencia es incondicionada por lo que la exigencia de la existencia de Dios es racionalmente exigida, como señala Kant: «no sólo cuando queremos juzgar sino porque debemos juzgar [las acciones morales, *wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen*]» (O, Ak. Ausg., VIII: 139). En el uso práctico de la razón pura, en suma, tal exigencia se torna menos inescrutable que deslumbrante, puesto que consiste en la prescripción de leyes morales que llevan a la idea del sumo bien posible en el mundo; dicho de otra manera:

La razón exige aceptar tal sumo bien dependiente [*ein abhängiges höchste Gut*] y, con este mismo fin, una inteligencia soberana como sumo bien independiente [*unabhängiges höchste Gut*], no, desde luego, para derivar de ello el aspecto vinculante de las leyes morales ni los móviles de su observación [...], sino sólo dar realidad objetiva al concepto del sumo bien, es decir, para evitar que, en conjunto con toda la moralidad sea tenido [el sumo bien] por un mero ideal, en el caso de que no exista en parte alguna aquello cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad. (O, Ak. Ausg., VIII: 139)

Dispuesto así, la exigencia de la necesidad subjetiva de la razón, contenida en la creencia racional, y en temas de filosofía práctica, implica la exigencia racional del deber con la suposición de la existencia de Dios, a fin de que se realice el sumo bien, precisamente, como deber; y únicamente en tal sentido es moralmente necesario admitir la existencia de Dios (CRPr: Ak. Aug. V, 125). Escribe Kant:

[...] aceptar la existencia de esta inteligencia está conectada con la conciencia de nuestro deber, si bien la aceptación misma pertenece a la razón teórica, respecto de la cual puede llamarse *hipótesis* [*Hypothese*], considerada como *principio de explicación* [*Erklärungsgrund*]; pero en relación con la inteligibilidad de un objeto (el sumo bien [*höchste Gut*]) dado a nosotros mediante la ley moral, por consiguiente, con una exigencia en sentido práctico, puede llamarse *creencia* [*Glaube*] y ciertamente *creencia racional* pura [*reiner Vernunftglaube*, una creencia de la razón pura] porque la razón pura (tanto según su uso teórico como según su uso práctico) es la única fuente donde proviene. (CRPr: Ak. Ausg., V: 126<sup>204</sup>)

No es por el conocimiento teórico o conceptual sino por la exigencia *sentida* por la razón mediante la cual es posible orientarse en el pensamiento especulativo, incluso en la confutación dialógica con el pirrónico; es por medio de un «principio subjetivo (*i.e.*, una máxima) del único uso que sus límites le permiten, una proposición derivada de la exigencia [de la razón pura] y constituye por sí solo todo el fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo» (O, Ak. Ausg., VIII: 140). Dicho de otra manera y de acuerdo con Kant, toda creencia debe ser razonable, pues «la razón es la última piedra de toque de la verdad» (*der letzte Probirstein der*

---

<sup>204</sup> He introducido las cursivas.



*Wahrheit ist immer die Vernunft*, *O*, Ak. Ausg., VIII: 140). Es decir, la creencia racional, la cual se funda en la razón pura, un asentimiento subjetivamente suficiente de tener algo como verdadero pero objetivamente insuficiente, contrario al saber, si bien es susceptible de transformarse en saber; no obstante, esta creencia racional tiene un objeto conceptual y, escribe Kant: «es una exigencia necesaria de la razón (que, mientras seamos seres humanos seguirá siéndolo siempre) *presuponer* sólo, sin demostrar, la existencia de un ser supremo» (*O*, Ak. Ausg., VIII: 141).

De tal manera, incluso en un diálogo con el pirrónico, en un nivel exclusivamente teórico la creencia racional sirve como hipótesis heurística racional (*O*, Ak. Ausg., VIII, 133); y en el uso práctico de la razón, o en temas de filosofía práctica, es un postulado de la razón pura por lo que el concepto de Dios y su existencia solo pueden hallar su fuente en la razón pura, esto es, ni por inspiración ni por revelación. Por lo tanto, creer en la existencia de Dios es irrefutable, aunque racionalmente legítimo, puesto que no hay pruebas ni se pueden aducir tales de un concepto vacío. Como escribe Kant:

De la existencia del ser supremo nadie puede llegar a convencerse, en primer lugar, mediante ninguna intuición; la creencia racional debe preceder y, después, ciertos fenómenos o apariciones podrían, a lo sumo, dar ocasión a investigar si somos competentes para tomar por una divinidad aquello que nos habla o se nos presenta y, como lo encontramos, corroborar aquella creencia. Si se impugna, entonces, el derecho que incumbe a la razón de hablar en primer lugar en cuestiones que conciernen a objetos suprasensibles, como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una ancha puerta al entusiasmo [*Schwärmerei* ...] A la máxima, adoptada entonces, de la invalidez de una razón legisladora superior, nosotros, seres humanos comunes, la llamamos *entusiasmo* [*Schwärmerei*]. (*O*, Ak. Ausg., VIII: 143<sup>205</sup>)

En resolución, el límite de la razón pura en sus usos tanto teórico como práctico conlleva, por un lado, la suposición de lo que no es conocido y que falta por conocer; y por otro lado, la necesidad legítima de los objetos de la razón que dotan orientación en la especulación, un derecho o, con otras palabras, la viabilidad racional de orientarse en el pensamiento incluso en el diálogo con el pirrónico, en virtud de la necesidad de la razón pura en temas metafísicos. Es posible, por lo tanto, pensar en objetos suprasensibles y traerlos a cuenta de toda respuesta ante los embates pirrónicos sin caer en contradicción alguna, sin ser irracionales incluso, sin inventar conceptos rapsódicos y sin caer en la ilusión dogmática de aseverar como verdadera la existencia de los mismos por medio de la razón pura. La creencia racional sirve, de acuerdo con Kant, como brújula especulativa (*O*, Ak. Ausg., VIII: 142); y tiene subjetivamente una función heurística, en virtud de la necesidad subjetiva de la razón como un hecho (*Faktum*), que permite dotar de comprensión y aceptabilidad necesaria

---

<sup>205</sup> Las cursivas son de Kant.

de las ideas de la razón pura<sup>206</sup>, incluso en el diálogo con el pirrónico. Lo relevante de este posible *pivote* de respuesta al pirrónico es que, como puede apreciarse, la noción de creencia racional permite tal respuesta sólo a partir del encuentro, asimilación y uso del pirrónico como procesal-metodológico, inicialmente, en el pensamiento de Kant. Es decir, sin el cual, sin tal tipo de escepticismo, no sería posible la transición de un periodo pre-crítico a uno crítico; no sería posible, de hecho, la elaboración del concepto de creencia racional que, por encerrar un sentimiento común de la razón, el pirrónico no podría negar su aceptabilidad o, al menos, no podría calificar de dogmatismo. La noción de creencia racional o de creencia de la razón pura, luego, es un elemento conceptual que surge en el pensamiento kantiano de la decisiva influencia pirrónica, y es tal tipo de creencia la que brinda elementos de respuesta para los embates pirrónicos, sobre todo, porque está anclada a los supuestos que el pirrónico no puede negar; a saber, el uso de la razón.

---

<sup>206</sup> Benvenuto dice «sensibilizar los conceptos de la razón» (2017: 75). Sin embargo, en mi opinión resulta difícil usar tal verbo para referirse a la exigencia de la razón, en tanto que la sensibilidad en Kant es la intuición espacio-temporal de los objetos y su posibilidad, meramente receptiva y resulta así más problemático que esclarecedor su mención. De allí que, en caso de conservar tal verbo, sea sensibilizar la creencia racional pero a partir de la razón, mediante el sentimiento de la necesidad de la razón.

## CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO TERCERO

A lo largo de este último Capítulo, he enfatizado que la cuestión conceptual de *creencia* se sigue necesariamente del establecimiento subsecuente de los límites de toda experiencia posible del conocimiento *a priori*, que el filósofo de Königsberg desarrolla en su primera magna *Crítica*; todo ello en relación directa con la influencia y asimilación del escepticismo pirrónico como procesal-metodológico. En primera instancia, he desglosado las problemáticas que la noción de creencia supone, así como sus implicaciones más importantes, aunque se enmarquen, *prima facie*, dentro un contexto epistemológico; sin embargo, debí aclarar que las problemáticas más relevantes se relacionan con aspectos de la filosofía práctica kantiana y, sobre todo, de orden metafísico; esto es, como resultado de la crítica del idealismo crítico-transcendental a la metafísica tradicional. Todo lo cual apoya mi principal tesis, según la cual no es sino desde una lectura sistemática que se entiende consecuentemente por qué el filósofo de Königsberg inicia su principal *Crítica* condenando la presunción de la metafísica tradicional, pensada ésta como ciencia, y concluye así haber suprimido el saber para darle un legítimo lugar a la creencia (*CRP*, Ak. Ausg.: B XXX). Precisamente, en virtud de tales conclusiones he podido remarcar que el cambio de método en cuestiones acerca de la posibilidad de un conocimiento *a priori*, digamos, la redacción de la *Crítica de la razón pura*, no solo supone que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento (*CRP*, Ak. Ausg.: B XVI), sino que es debido a la mencionada metodología pirrónica procesal y su presente amenaza argumental que, aún después de haber sido edificado el idealismo crítico-transcendental, se vuelve relevante, atinente y destacada, no anecdótica ni rapsódica, pues, la cuestión conceptual de la creencia racional o creencia de la razón pura como posible respuesta a los embates pirrónicos.

Desde un acercamiento superficial del caso, acerca de la noción de creencia en general, he discutido la problemática inicial de saber a qué hace referencia la noción, precisamente, de saber, puesto que descontextualizada la cuestión conceptual de creencia conlleva tres opciones de posible denotado, estos son: (1) acerca de lo que por *necesidad* se sabe, del contenido propio de saber; (2) lo que no se sabe o se ignora, aunque sea *posible* que se pueda saber; y (3) aquello que es *imposible* saber. No obstante, como he argumentado en líneas preliminares, este aparente problema se resuelve desde Kant mismo; al referirse este pretendido saber a las *cosas en sí mismas*, acogiendo las premisas tanto de la incognoscibilidad de tales entidades conceptuales, así como la premisa de la subjetividad, con lo cual se vuelve comprensible el contraste que hace Kant del saber frente a tal denotado de la creencia. Y es particular esta mención en virtud de que la acción de creer supone la presencia y actividad de dos principales facultades, a saber, del entendimiento y juicio, aun cuando

tiene implicaciones metafísicas, epistemológicas, morales y teológicas<sup>207</sup>. Con otras palabras, lo que he concluido es que la noción de creencia se desarrolla en franca dependencia subjetiva con las facultades que en la filosofía kantiana se destacan, a saber, las del sujeto o agente epistémico y la presencia de un juicio causado o elaborado por la subjetividad, bajo la suposición de una estructura subjetiva epistémica. Debido a ello, la noción de creencia implica un enlace del juicio con un particular estado mental de tal sujeto, *i.e.*, la pretensión de verdad o como dice Kant, de *tener algo como si fuera verdadero*, «la validez subjetiva del juicio» (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850).

Este análisis de la noción de creencia en este presente Capítulo, a la vez, me ha permitido destacar dos elementos subjetivos del hecho de tener algo como si fuera verdadero, como expresa Kant, del *acto* en nuestro entendimiento (CRP, Ak. Ausg.: A 820/B 848). Por un lado, si tal acto fuera verdadero, sería válido universalmente si, y sólo si, su fundamento es objetivamente suficiente; por lo que generaría convicción; mientras que, por el contrario, si el fundamento de tener algo como si fuera verdadero se basa sólo en la constitución subjetiva, recibe el nombre de persuasión, sin la posibilidad de tenerla ni compartirla como objetivamente válida, como ocurre en el caso de la convicción. Si bien es cierto que tanto la persuasión como la convicción suponen una misma estructura cognitiva, de acuerdo con el idealismo crítico-transcendental, hay una cuestión conceptual no menor entre ambas debido a que no se pueden distinguir entre sí, en la medida en que las dos son estados mentales; pero esto es más importante para la relación entre escepticismo y Kant, en virtud de que tal distinción conceptual revela la necesidad del ámbito dialógico a diferencia de uno monolético: sólo mediante un examen intersubjetivo y dialógico, dice Kant, es posible descubrir la validez privada del juicio en caso de haberla.

Estas primeras conclusiones se pueden resumir al decir que, la fuerza de su persuasión que, por la particularidad implicada de su definición, no podría ser universal y solo se puede sostener, de acuerdo con Kant, como un juicio necesariamente válido para cualquiera, salvo aquello que produce convicción, expresada en tres diversos grados (estos son: *opinar*, tener por verdadero con conciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente; *creer*, tener por verdadero sólo subjetivamente suficiente y a la vez objetivamente insuficiente; y *saber*, tener algo por verdadero que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente; CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850); definiciones, todas ellas, por supuesto, estrechamente relacionadas con el sujeto epistémico del idealismo crítico-transcendental (CRP, Ak. Ausg.: A 821-22/B 849-50). De tal manera, lo característico de creer, entonces, no radica en qué es lo que sea el contenido de la creencia, sino en el *modo* o la manera en que uno puede aprehender y aseverar una creencia, o sea, en la acción de

---

<sup>207</sup> véase Di Sanza, 2010.

creer como acto mental, con la suficiencia subjetiva como el grado de justificación necesario que tiene el tener algo como si fuera verdadero pero sólo y exclusivamente aceptable para uno mismo, sin suficiencia objetiva.

Uno de los temas atinentes a la noción de creencia es su relación con el ámbito práctico; de tal manera, he mostrado que toda creencia desde un punto de vista práctico también es tener algo como si fuera verdadero teóricamente insuficiente y no mantiene una relación necesaria y directa con la verdad; tal como ocurre en el caso de la creencia teórica, e implica la *realización* de objetos o la persecución de fines. Si la creencia permite actuar y usar los medios en la persecución de realizar un fin dado, de acuerdo con Kant, estamos ante la presencia de una *creencia pragmática* y obtiene ésta su firmeza en dependencia del interés en el fin perseguido, por supuesto, desde un punto de vista práctico (CRP, Ak. Ausg.: A 824/B 852). No obstante, he mostrado que esto conlleva más cuestiones acerca de qué tipos de fines son los mencionados, aunque también resueltas desde Kant; es decir, si toda creencia pragmática ha de referirse a los fines de dos distintas maneras: por un lado, toda creencia ha de ser referida a fines opcionales, contingentes o relativos, como ocurre en las reglas de habilidad o prudencia, es una *creencia pragmática contingente* (CRP, Ak. Ausg.: A 824/B 852); y, por el otro lado, si toda creencia ha de ser referida a fines absolutamente necesarios, independientes de contenido alguno, como ocurre en la moralidad, es la *creencia pragmática necesaria* (CRP, Ak. Ausg.: A 824/B 852). Y es relevante esta distinción puesto que prefigura, ya desde la *Crítica de la razón pura*, la argumentación que Kant desarrollará a detalle en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (F, Ak., Ausg., IV: 402 y 415-417).

Desde una lectura sistemática, el análisis conceptual de creencia permite clarificar en qué sentido Kant reubica la metafísica con dependencia directa del método pirrónico; puesto que si la creencia pragmática tiene por objetivo la realización de un fin teórico, de acuerdo con Kant, caben dos posibilidades: dicho fin puede ser de índole o bien exclusivamente teórico o bien moral. A la primera, Kant la llamará *creencia doctrinal*; a la segunda, *creencia moral*, respectivamente a su campo disciplinario. La creencia en la existencia de Dios, en particular, es el ejemplo de una creencia doctrinal debido a que, de la experiencia empírica, no se sigue que la idea de Dios sea condición de la explicación necesaria del mundo, luego, la creencia en la existencia de Dios cumple con la condición de ser objetivamente insuficiente, aunque subjetivamente suficiente; mientras que la unidad teleológica supuesta con tal creencia constituye satisfactoriamente la condición necesaria de la aplicación de la razón a la naturaleza, precisamente, como guía de investigación, esto es, la suposición de una inteligencia suprema que haya ordenado al mundo según fines, como idea regulativa (no constitutiva) del conocimiento. Finalmente, toda creencia moral supone la realización

de un fin absolutamente necesario, es decir, el cumplimiento de la ley moral, necesaria a la vez que pragmática; con otras palabras, sólo hay un estado mental de tener algo como si fuera verdadero con suficiencia subjetiva pero objetivamente insuficiente, o sea, una creencia no doctrinal aunque moral, firme e indefectible; y la convicción que se apoya en fundamentos subjetivos, aunque no alcance validez objetiva ni la suficiencia objetiva de la certeza teórica o lógica, es sinónimo de *certeza moral* (CRP, Ak. Ausg.: A 828/B 857).

A manera de sumario, y a lo largo de este último Capítulo, he mostrado que todas estas implicaciones se siguen de la anotación que hace Kant en la *Crítica de la razón pura*, acerca de que debió suprimir el *saber* de las cosas como sean en sí mismas a fin darle un lugar legítimo a la *creencia* (CRP, Ak. Ausg.: B XXX; P, Ak. Ausg., IV: 350). Una aseveración que no tendría del todo sentido fuera de los supuesto del idealismo crítico-transcendental; pues, de acuerdo con su análisis, los conceptos puros del entendimiento no pueden ser de uso trascendental, sino de uso empírico, sólo pueden ser referidos a objetos de los sentidos, en relación con las condiciones generales de una experiencia posible (CRP, Ak. Ausg.: A 246/B 303). El nómeno es para Kant, entonces, un concepto vacío de determinación y sirve para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible (CRP, Ak. Ausg.: A 288-289/B 345). Por lo que el acceso racional de las ideas puras de la razón, de los llamados objetos trascendentes, a saber, Dios, alma, mundo, es ilusorio o una *apariencia ilusoria trascendental* (CRP, Ak. Ausg.: A 295/B 352).

Esta fricción implicada, entre lo inalcanzable y lo inherente a la razón, se resuelve mediante la necesidad de la realización del sumo bien en el mundo, como expresa Kant al respecto de tal doctrina crítica-transcendental, el deber de la realización del sumo bien en el mundo (CRPr: Ak. Ausg., V, 125-126), la función que cumple la creencia racional por mor de una explicación sistemática entre lo suprasensible y el conocimiento objetivo (CRP, Ak. Ausg.: A 744/B 772). Y es relevante esta conclusión en la medida en que esta argumentación kantiana es negativamente restringida, en torno al acceso a tales (supuestos) objetos de la razón, mediante la noción de *entusiasmo*, las pretensiones místicas de visionarios de intentar avanzar mediante el uso exclusivo de la razón pura hacia lo incondicionado y suprasensible; y, por otro lado, desde un punto de vista positivo, la noción de creencia racional evita tal entusiasmo, considerando como si fuera verdadero lo suprasensible más allá de la experiencia empírica y evitando, a la vez, un escepticismo global (CRP, Ak. Ausg.: A 95/B 128).

Esta vacuidad de la razón pura, precisamente, se condensa en la aseveración de que la creencia racional o la creencia de la razón pura, trata de evadir y en este sentido la explicación de cómo es posible que haya un objeto que corresponda a tal creencia racional; el intento de explicar

cómo es posible ensanchar el conocimiento sin caer en el fanatismo dogmático inicial, con el que dialoga, precisamente, el escepticismo pirrónico.

Sin embargo, como he señalado reiteradamente, el campo de aplicación de la creencia racional sigue siendo suprasensible. En última instancia, creer es una actividad intelectual independiente, con respecto a la forma de conformarse, de lo que ella refiera o pueda referir o determinar; por lo tanto, todo sentido y todo significado de la creencia dependen de la intuición subsumida en los conceptos usados, expresada por medio de algún juicio adscrito por algún sujeto; condición sin la cual no se puede dotar ni de sentido ni de significación a los conceptos si no se les subsumiera alguna intuición o un ejemplo de alguna experiencia posible (*O, Ak. Ausg., VIII: 133*). La explicación que brinda Kant para aseverar que tal concepto es de un alcance semántico mayor apunta, no obstante, al nivel de abstracción mayor que el de la intuición misma, por lo que el conjunto de intuiciones que pudieran caer en él no se particulariza, sino que crece exponencialmente. En este sentido, de acuerdo con Kant, el concepto de creencia racional es una *regla del pensamiento* porque mediante el mismo es posible todo pensamiento sin contradicción, es el resultado de la actividad espontánea el entendimiento. Y a este tenor ha venido a cuenta mencionar que la necesidad de orientarse en el pensamiento de lo suprasensible o bien cuando el pensamiento se enfrasca en temas suprasensibles no ha de corresponderle al sentido común, o la sana razón o común entendimiento humano, el cual conlleva el entusiasmo; ni le corresponde a la razón en su uso especulativo, que conlleva el dogmatismo (*O, Ak. Ausg., VIII: 133*). Las vías erróneas de argumentación cuando se deba responder al pirrónico.

En tal orden de análisis conceptual que he desglosado en este **Capítulo Tercero** y para evitar estas dos referidas posibilidades, he discutido la noción de *orientación lógica* del pensamiento, según la cual existe un espacio en el pensamiento donde la razón pura quiere extenderse y desplegarse, desde los objetos conocidos por la experiencia hacia más allá de todos los límites de la experiencia, sin encontrar en absoluto objeto alguno de la intuición (*O, Ak. Ausg., VIII: 136*). Pero como todo juicio derivado del uso especulativo de la razón, por definición, no puede tener fundamentos objetivos, so pena de caer o en el entusiasmo o en el dogmatismo, vías que Kant evita y que le darían la victoria al pirrónico, ha de tener al menos fundamentos subjetivos que no podría negar el pirrónico, a saber, el sentimiento de la *exigencia* de la razón (*O, Ak. Ausg., VIII: 136*).

Toda derivación de estas conclusiones, cabe resaltar, se restringe a la mera posibilidad lógica de los conceptos de la razón; puesto que si todo concepto desprovisto de intuición sensible con el que se pretenda ir más allá de toda experiencia posible no es contradictorio, no obstante, es posible en el pensamiento, es decir, es posible pensarlo sin contradicción lógica alguna. Para evitar

caer o en un dogmatismo o en un entusiasmo, valga decir de nuevo, no se sigue la existencia de algún objeto (*O*, Ak. Ausg., VIII: 136-137), como explica Kant, sino que ha de ser la sola orientación en el pensamiento en general al tener algo *como si* fuera verdadero; la manera de poder responder al pirrónico más recalcitrante y reacio, según un principio subjetivo de la razón (*O*, Ak. Ausg., VIII: 136n).

Dispuesto así, la creencia racional no se funda en otros datos más que en los que se contienen en la razón pura; es un asentimiento subjetivo suficiente pero con la conciencia de ser objetivamente insuficiente, a diferencia del saber, porque el fundamento de su asentimiento es sólo subjetivo; y es este concepto el que desvela el derecho de exigencia de la razón, como fundamento subjetivo, para presuponer y aceptar algo que ésta no puede pretender saber (*O*, Ak. Ausg., VIII: 137).

Desde una lectura sistemática, entonces, he podido concluir que la creencia racional, el asentimiento de algo como si fuera verdadero, es el *concepto clave* para poder moverse en la discusión con el pirrónico porque se halla lógicamente en el ámbito suprasensible, ciertamente, sin intuición sensible alguna y sin ningún compromiso necesario con la verdad; y es solo mediante la exigencia sentida de la razón que uno se orienta en el pensamiento especulativo (*O*, Ak. Ausg., VIII: 139).

Según este orden de análisis hasta aquí expuesto, he argumentado que hay así la necesidad de una máxima, esto es, de un principio subjetivo, a fin de orientarse en el uso especulativo de la razón para no divagar en el entusiasmo; un principio fundado aunque no en una mera intuición ni en revelación alguna, con lo cual Kant evita además un posible (regreso al) dogmatismo, sino sólo basado en la naturaleza de la mera razón. Esta máxima, de acuerdo con Kant, es una defensa racional de la razón misma contra sus propios ataques sofisticos inevitables, contra el uso escéptico de la razón contra la razón misma, que de ella misma se desprenden. Con tal objetivo, la necesidad de orientarse en el pensamiento en general y sobre todo en la discusión contra el pirrónico, a falta de la determinación de objeto alguno mediante principios objetivos de la razón, conlleva la determinación legítima en tal *sentimiento (das Gefühl)* de tener algo *como si* fuera verdadero bajo un principio subjetivo de la razón. Un uso de la razón que, por supuesto, el pirrónico mismo no puede negar que él emplea.

Estas conclusiones, como he argumentado, se siguen del carácter propio de la razón que exige un lo incondicionado e ilimitado como fundamento de todo lo condicionado y limitado pero es únicamente en virtud de la creencia racional que encontramos así un fundamento subjetivo de su necesidad, es decir, una exigencia de nuestra propia razón, para poner de fundamento de toda



posibilidad, por ejemplo, la existencia de un ser supremo (*O, Ak. Ausg., VIII: 138n*); y tal exigencia implica la suposición de su existencia, si y sólo si, se busca unificar y dar sentido a la aparente contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, es decir, proporcionando finalidad y orden a todos los eventos que acaecen en el mundo.

Tal como he podido discutir en este último Capítulo, la noción de creencia racional, entonces, implica la comprensibilidad de las cosas, eventos y fenómenos, aunque no se pueda demostrar su imposibilidad, y esto descansa en el hecho de que la razón exige presuponer algo que le resulte comprensible para la explicación de los fenómenos (*O, Ak. Ausg., VIII: 139*); y, como apunta Kant, lo cual no significa conceder nada que pueda cuestionar el pirrónico pues con tal movimiento argumental no se busca ofrecer dogmas clandestinamente al adversario (*O, Ak. Ausg., VIII: 138n*). Continuando con el ejemplo de Kant al respecto de esta orientación del pensamiento, desde la perspectiva del uso teórico, sólo cabe admitir la existencia de Dios, precisamente, con el objetivo de *suponer* las primeras causas de todo lo contingente, condicionado y limitado, así como el orden de todos los fines; y, por otro lado, desde el uso práctico, la exigencia es incondicionada, así, la exigencia de la existencia de Dios es a la vez racionalmente exigida, como señala Kant, puesto que consiste en la prescripción de leyes morales que llevan a la idea del sumo bien posible en el mundo.

En conclusión, únicamente al señalar con justicia qué se significa la exigencia sentida que la razón misma emana es posible dar respuesta al pirrónico; en virtud de que es (o pudiere ser) ésta una respuesta que no se compromete necesaria ni irrestrictamente con la verdad, debido a que es una creencia, la cual se constituye o usa, a la vez, los elementos propios que el pirrónico *implícitamente* acepta y de los cuales se vale al argumentar o usar su razón. Sólo mediante la referida exigencia de la razón es posible, entonces, orientarse en el pensamiento especulativo de todo posible diálogo con el escéptico; sólo mediante lo cual se constituye todo el fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la creencia en la existencia del ser supremo (*O, Ak. Ausg., VIII: 140*).

A decir de estas conclusiones he considerado pertinente argumentar que, en un nivel exclusivamente teórico, la creencia racional o creencia de la razón pura sirve como *hipótesis heurística racional* (*O, Ak. Ausg., VIII, 133*); mientras que, en el uso práctico de la razón, tal tipo de creencia sirve como un postulado de la razón pura, por lo que el concepto de Dios y su existencia, por ejemplo, solo pueden hallar su fuente en la razón pura, ni por inspiración ni por revelación. Así, creer racionalmente en la existencia de Dios, continuando con el ejemplo paradigmático del uso puro de la razón, es irrefutable, así como su imposibilidad; aunque racionalmente sea legítimo creerlo puesto que no hay pruebas ni se pueden aducir tales de un concepto vacío, si bien sin caer en

contradicción alguna, sin ser irracionales incluso, sin inventar conceptos rapsódicos y sin caer en la ilusión dogmática de aseverar como verdadera la existencia de los mismos por medio de la razón pura.

La creencia racional, en síntesis, sirve las veces como si fuera una brújula especulativa (*O*, Ak. Aug., VIII: 142); y tiene subjetivamente una función heurística, en virtud de la necesidad subjetiva de la razón, exigencia que *se siente* como un hecho innegable incluso para el pirrónico, la cual permite dotar de comprensión y aceptabilidad necesaria de las ideas de la razón pura, incluso en la discusión contra el pirrónico mismo. Llegado a este punto, cabe traer a cuenta que es este tipo de creencia, el concepto racional que no tiene ninguna relación necesaria con la verdad, se desarrolla en el periodo crítico-transcendental, es decir, después de la asimilación del uso del método escéptico de carácter procesal-metodológico en Kant, con el cual se puede dar respuesta, precisamente, al pirrónico.

## CONCLUSIÓN GENERAL

Ha sido un considerable camino argumental el que he recorrido hasta este punto a fin de concluir que, dicho esquemáticamente, el concepto racional de creencia, la creencia racional o creencia de la razón pura (*Vernunftglaube*), es el pivote mediante el cual es posible dar respuesta a los embates pirrónicos. Puesto que no tiene ninguna relación necesaria con la verdad, la creencia racional es compatible con una postura escéptica según la cual no es posible justificar racionalmente un dogma sin apelar a un dogmatismo, o caer en un círculo argumental o en un regreso *ad infinitum*; y es este tipo de creencia, además, una de las relevantes consecuencias filosóficas que Kant desarrolla en el periodo crítico-transcendental, posterior a la asimilación del uso del método escéptico de carácter procesal-metodológico, sin el cual no habría despertado de su sueño dogmático. Este camino argumental que he desarrollado en la presente disertación me permite concluir que la creencia racional no solo vale como una *brújula especulativa*, sino que tal concepto de la razón pura funge subjetivamente como una función heurística y como hipótesis, a fin de salir al paso en las discusiones especulativas, como lo entiendo, incluso contra el pirrónico más reacio. Desde mi perspectiva, la creencia racional se sigue, entonces, de la presencia del escepticismo pirrónico procesal-metodológico y la asimilación kantiana del mismo, el tipo de escepticismo más relevante y el único que dinamiza el pensamiento kantiano de un periodo pre-crítico hacia su idealismo crítico-transcendental. No obstante, he enfatizado también que, una vez edificado el idealismo crítico-transcendental, la creencia racional sirve como posible respuesta al pirrónico, la postura según la cual aún se puede cuestionar la justificación de los fundamentos (los más básicos) de este tipo de idealismo, puesto que este tipo de creencia está constituida con los elementos mismos mediante los cuales el pirrónico se vale para argumentar, valga reiterar, la de tener algo *como si* fuera verdadero y la necesidad subjetiva o exigencia *sentida*, como un hecho, del uso de la razón.

Me permito subrayar aquí tres contribuciones filosóficas que provee la presente disertación doctoral; estas son: en primer lugar,

(1) refuerzo la perspectiva filosófica que sostiene que el escepticismo pirrónico es el más relevante de los escepticismos presentes en Kant. Para lograr tal objetivo he traído a cuenta las *antinomias* de la razón, así como el glosario conceptual que se sigue de tal predominio pirrónico en la filosofía kantiana; nociones tales como: *dogma*, *polémica de la razón*, *postulados de la razón*, *hipótesis*. Pero aún más el concepto de *creencia racional*, un concepto que tiene alcance teórico, práctico y metafísico.

Otra de las aportaciones lograda, en segundo lugar, consiste en

(2) proveer elementos novedosos a la perspectiva (1), a partir de una *lectura sistemática*, con el acopio y reflexión de una bibliografía actualizada y especializada en el tema. En virtud de tal lectura, la presencia e influencia del pirrónico resulta relevante en la consolidación del idealismo crítico-transcendental, puesto que permite evaluar su alcance dentro del *corpus* kantiano.

Estas dos principales contribuciones aportan, en tercer lugar,

(3) una amplitud de discusión filosófica, debido al lenguaje contemporáneo argumental y la formalización lógica que empleo, ya no solo en la discusión continental kantiana, sino en la tradición analítica de la recepción kantiana. Es decir, aporta elementos para referescar una visión o forma de leer a Kant, al enfatizar la relevancia, asimilación y necesidad del escepticismo pirrónico, en relación con la noción de *creencia racional*.

De la totalidad de los Capítulos en los que está dividida la presente disertación doctoral, inicialmente me he detenido a argumentar que el cambio de postura racionalista y dogmática hacia una postura idealista crítica-transcendental fue incentivado por el escéptico pirrónico. No obstante la existencia y problemáticas implicadas de las tres citas que en estudios especializados constantemente se abordan al respecto de localizar el hito que marca la redirección kantiana de un periodo pre-crítico a uno crítico, a saber: el problema de la justificación de la inducción, de 1783 (*P*, Ak. Ausg., IV: 260), la problemática de la pretensión de conocer *a priori* mediante las ideas de la razón (*P*, Ak. Ausg., XX: 319-320), de 1793 y la carta a Garve, de 1798, acerca de las antinomias de la razón pura (*C-Garve*, Ak. Ausg., XII: 257-258); sin embargo, desde una *lectura sistemática* es posible hallar una unidad y claridad de tal influencia escéptica que, desde mi perspectiva, es pirrónica. A este tenor, he argumentado que la *lectura convencional* no brinda tales bondades filosóficas. Es decir, desde una lectura sistemática, la reformación metafísica y racionalista que emprende Kant conlleva la doble propuesta kantiana de tematizar una metafísica de la naturaleza y otra de las costumbres, con el objetivo de resolver los planteamientos pirrónicos pero mediante la metodología pirrónica misma. A diferencia de una lectura convencional, según la cual lo relevante en Kant es el desarrollo de la *Analítica transcendental*, con la cual el filósofo de Königsberg busca resolver los cuestionamientos humeanos en torno a la imposibilidad de la justificación racional de los primeros principios aplicados a la metafísica, con la advertencia de su imposibilidad justificatoria del principio de causalidad, y, de acuerdo con tal lectura, es también importante la redacción de la *Dialéctica transcendental*, con la cual Kant busca resolver las contradicciones en las que cae la razón en su uso puro.

A pesar de ello, la lectura sistemática permite explicar, en primer lugar, por qué el escéptico cartesiano es una cuestión escéptica, aunque menor y contextual, pero no fundamental ni relevante para el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental; y, en segundo lugar, explica también que el escéptico humeano es una versión deflacionaria del escepticismo pirrónico. Esto en apoyo a la aseveración de que es sólo mediante esta lectura que se puede concluir que ni el escepticismo de Descartes ni el de Hume implican necesariamente la aceptación unánime, ni siquiera irrestricta, ni compromiso alguno incluso con el idealismo crítico-transcendental; más bien, de los tres tipos de escepticismo, en suma, el escepticismo pirrónico es el más fundamental, relevante e importante, puesto que fundamentalmente motiva el desarrollo de la propuesta crítica-transcendental y, por si fuera poco, ayuda a la consolidación de tal filosofía.

Como lo he mostrado a lo largo del Primer Capítulo, el escepticismo cartesiano es un planteamiento que duda acerca de la legitimidad de inferir una realidad externa de meros estados mentales; por lo que, luego, la *Refutación al idealismo* no es una respuesta directa a este cuestionamiento escéptico, sino un contraargumento para socavar al *idealismo problemático*, a partir del cual se implica el *velo de la percepción*, la duda del mundo externo (CRP, Ak. Ausg.: A 367; A 348/B 406 y ss; A 351, A 361; B XXXIXn). Tal argumento se despliega con ocasión de la duda hiperbólica, de acuerdo con Kant, a fin de considerar indudable «la experiencia interna» (CRP, Ak. Ausg.: B275); y justo por ello tal *Refutación* prueba, de acuerdo con Kant, «la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí», que se funda en la determinación de nuestra existencia en el tiempo, «[la cual] sólo es posible por una *cosa* fuera de mí y no por una mera *representación* de una cosa fuera de mí» (CRP, Ak. Ausg.: B 275). Esta argumentación, a favor de la existencia del mundo externo, infiere una condición del sentido interno, la mente, por medio del cual se intuye a sí misma o a su propio estado (CRP, Ak. Ausg.: A 22/B 37) y contrarresta la amenaza de la duda en torno a la realidad del mundo externo e inhabilita la codeterminación de estados mentales internos con estados de cosas externos. Pero aseverar que existen objetos externos no implica la aceptación de las premisas fundamentales del idealismo crítico-transcendental. Y esto marca una gran diferencia a favor de la lectura sistemática.

A la vez, he discutido las cuestiones adjudicadas a Hume, *i.e.*, la duda acerca de la existencia y justificación de conceptos *a priori*, así como del conocimiento sintético *a priori*, que implican, de acuerdo al escocés, la incapacidad de justificar racionalmente todo principio, optando así por el acogimiento del hábito práctico o de las costumbres y la experiencia empírica en términos de probabilidad. En particular, a fin de entender la argumentación anti-escéptica, conocida como *argumentos transcendentales*, es que Kant concluye la aceptabilidad de las condiciones *a priori* de la

posibilidad de la experiencia. Particularmente, tal estrategia se base en aseveraciones autoevidentes (*i.e.*, 'hay experiencia de cierto tipo', 'hay creencias de cierto tipo' o 'hay afirmaciones de cierto tipo') e implica de ellas las condiciones necesarias que las posibilitan. Si bien de la negación del conocimiento de las cosas como son en sí mismas, en virtud de lo cual las condiciones de posibilidad de la experiencia *a priori* son necesarias para la experiencia posible y para conocer cómo las cosas se nos aparecen, empero, se sigue de la duda escéptica acerca de la legitimidad de los principios de la experiencia *a priori* puesto que de ello se sigue una parte fundamental del idealismo crítico-transcendental, esto es, la necesidad de ciertas condiciones que dependen de la manera en que las cosas se nos aparecen o acaecen a nuestra percepción (*i.e.*, los conceptos puros del entendimiento, las categorías y formas de la intuición puro, espacio y tiempo); no obstante, todo ello es el resultado de tal tipo de argumentos con los cuales se establece cómo es que el mundo debe aparecernos y qué conceptos necesariamente se han de usar para ello. Sin embargo, lo relevante del caso es que, si bien los argumentos transcendentales concluyan la necesidad de tales condiciones epistémicas de posibilidad, esto no implica necesariamente que haya conocimiento objetivo ni que se deba necesariamente aceptar tales condiciones idealistas críticas-transcendentales.

Con tales conclusiones he podido decantar en la caracterización del escéptico pirrónico para señalar que, de acuerdo con Sexto Empírico, este tipo de escepticismo admite las impresiones pero no asiente las cosas no-evidentes o dogmas y de esta manera he mostrado la pertinencia de este tipo de escepticismo en el planteamiento kantiano. Este tipo de escepticismo, el cual incentiva la investigación y continúa investigando sin pretender alcanzar la verdad, no niega asimismo la posibilidad de alcanzarla, como dicen haberla hallado los dogmáticos; valiéndose de *tropos*, argumentos o tipos de argumentación, para oponer con ellos lo que aparece y las consideraciones teóricas, unos con otros y viceversa, a fin de lograr el equilibrio de razones opuestas, o equipolencia o *isostheneia*, para hallar la suspensión del juicio, donde ni rechaza ni afirma nada, y mucho después, de ocurrir esto, a la ataraxia o serenidad de espíritu (*EP*, IV: 8). Con el bagaje argumental anterior, entonces, he precisado que el escéptico pirrónico en Kant está presente en el cuestionamiento contra el estatus de la metafísica tradicional y es un tipo de escepticismo fundamental, no sólo instrumental o meramente metodológico, en virtud de que permite descubrir las contradicciones en que cae la razón pura, en términos de la clásica disputa del pirrónico contra el dogmático; sin el cual Kant no habría logrado erigir su propuesta idealista crítica-transcendental.

El conjunto de problemas que comparten una estructura argumental de contraponer argumentos con igual fuerza persuasiva, la presencia de temáticas similares sobre entidades suprasensibles que discute la metafísica especial (a saber: el mundo como totalidad, el alma, y Dios)

y las antinomias de la razón pura que se desarrollan tanto en la primera como en la segunda *Críticas*, por medio de las principales premisas —*conditio sine qua non*— del idealismo crítico-transcendental, y la querrela de la metafísica así como el espacio argumental donde el dogmático asevera proposiciones que considera verdaderas a fin de intentar dirimir tal disputa que mantiene con el escéptico; en conclusión, no solo es análogo al método pirrónico, sino que es una adscripción con el escepticismo pirrónico cuando se encuentran éste contra el dogmático en liza metafísica (*Metaphysics Vigilantius*, Ak. Ausg., XXIX: 957-958; *CRP*, Ak. Ausg.: A IX, B 22; *Prol*, IV: 274).

En particular, la *crisis pirrónica* que precede al desarrollo y consolidación de la filosofía crítica-transcendental se define por un carácter pirrónico, a saber, por la estructura argumental dirigida contra la metafísica dogmática y en la suspensión del juicio acerca de este tipo de supuesto conocimiento metafísico; y tal crisis también es de inspiración pirrónica puesto que expresa de la duda acerca considerar a la metafísica una ciencia (nociones que coinciden con las de *isostheneia* y *epochē* pirrónicas). Tal como he argumentado a lo largo de la presente dicertación doctoral, esta asimilación del escepticismo pirrónico en Kant se refleja en la noción del *método metafísico zetético* que ya se prefiguran en el *Anuncio a las lecciones del semestre de 1765-1766*, en los *Sueños de un visionario* (1763), en la *Lógica Blomberg* (1771), del periodo precrítico, donde Kant explícitamente define *método zetético* aquel método de la metafísica en general de oponer argumentos contra las aseveraciones dogmáticas (*Anuncio*, Ak. Ausg., II: 307; *R* 4454-4455, Ak. Ausg., XVII: 557-558, 1772). Estas evidencias me han permitido concluir que la crisis pirrónica colapsó el pensamiento dogmático de Kant a mediados de 1760, en el periodo pre-crítico, y por ello es un hito relevante mediante el cual critica la metafísica racionalista y consolida así su propuesta idealista crítica-transcendental. Enfáticamente, ni el velo de la percepción ni las problemáticas humeanas resultan ser planteamientos tan destacados como el del pirrónico. Y, aunque no llevó a Kant a una conversión pirrónica total, es el mismo método de generar una equipolencia, donde la objeción escéptica opone la proposición y su antítesis de igual valor, una como dogma y la otra como objeción (*CRP*, Ak. Ausg.: A 388), como dice Kant, «un ejemplo de su gran utilidad al permitir que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la máxima libertad» (*CRP*, Ak. Ausg.: A 507/B 535).

Particularmente, para la concreción de este principal peldaño, he evaluado una caracterización del pirrónico que ayuda a entender por qué el escéptico pirrónico en Kant es metodológico, más que un escepticismo pirrónico parcial o global, con el cual ha logrado edificar su idealismo crítico-transcendental. Desde mi perspectiva, la cuestión fundamental que ayuda a decidir esta doble caracterización mutuamente excluyente, fundamentalmente, consiste en determinar la extensión de la *epochē*; puesto que sin tal resolución ni la versión parcial ni la global del pirrónico

pueden responder satisfactoriamente las objeciones de *autorreferencialidad contradictoria* ni la de *impracticabilidad*, que el escepticismo de carácter procesal-metodológico resuelve.

Dispuesto de tal modo, por un lado, la perspectiva global del pirrónico implica la indecibilidad de la verdad en general y trae consigo la problemática de autocontradicción, puesto que la *epochē* alcanzaría a socavar sus propias premisas y conllevar así la cuestión acerca de si es posible o no una vida sin creencias. Pero si la *epochē* no es extensiva a toda aseveración, sino que, precisamente, se extiende o es atinente sólo a temas filosófico-científicos, entonces el escepticismo pirrónico es parcial, lo cual implícitamente supone un criterio para discernir las temáticas, particulares y delimitadas, de las creencias que no son específicamente filosófico-científicas; lo cual resulta autocontradictorio puesto que él mismo emplearía sus tropos contra las temáticas filosófico-científicas, alcanzando así a dudar de sus propias premisas, siendo dogmático y autocontradictorio. Pese a ello, si bien tiene una franca orientación práctica, por lo que la segunda objeción no se sostiene, el escepticismo pirrónico puede ser el objeto de aplicación de sus propias estrategias argumentales y puede examinar las creencias que subyacen en la vida cotidiana, ya no solo los temas filosófico-científicos, la delimitación de las temáticas donde se usan los tropos. Es decir, la caracterización del escepticismo pirrónico como procesal-metodológico permite esclarecer la cuestión acerca de qué es lo que asiente el pirrónico y con qué criterio lo decide; lo cual no es decidido anticipadamente, sino que es contextual al diálogo contra el dogmático.

Así como lo pienso, la caracterización parcial del escéptico es una propuesta a favor de la vida cotidiana que da cuenta de las apariencias, aunque sin aseverar la naturaleza de las mismas (*EP*, I: 87). Desde tal perspectiva he podido seguir esta línea de argumentación, según la cual el escéptico pirrónico puede tener creencias de lo que él piense que es el caso, aun cuando ponga en duda las creencias de índole filosófico-científico; con otras palabras, puede compartir las creencias que la gente tiene en la vida ordinaria y considerar que su análisis y evaluación tienen por objetivo los temas filosófico-científicos. Desde esta postura parcial, las dudas filosóficas, por lo tanto, no pueden ser del mismo género que las de la vida cotidiana puesto que pertenecen a un campo de sentido distinto y se centra en el contexto dialógico del uso o aplicación de los tropos, compatible con la defensa de la vida ordinaria. Desde esta perspectiva, la labor escéptica se despliega en relación exclusiva con el atrevimiento de los dogmáticos, quienes aseveran aprehender la verdad y no se direcciona hacia las creencias de la vida ordinaria. La distinción sutil que permea esta caracterización como parcial se refiere a la que hay entre *creer* y *parecer*, donde *parecer* es usada de manera fenomenológica, *faínetai*, puesto que sólo comunica, informa, refiere, relata o reporta la manera en que las cosas aparecen o son sentidas sin carga epistémica, que no necesariamente



pueden ser puestas en duda. El escéptico parcial puede así tener creencias de la vida cotidiana y considerar que las temáticas de índole filosófico-científicas son el objetivo exclusivo de los tropos; lo cual responde a la acusación de impracticabilidad o imposibilidad una vida humana sin creencias. Este es un acierto que no he pasado por alto.

Sin embargo, en torno a tal distinción, he señalado elementos que debilitan la objeción de impracticabilidad, en particular la noción de *criterio* con el cual se arbitra los asuntos de la vida cotidiana pero sin considerarlo verdadero. Así, la objeción de impracticabilidad no es una amenaza puesto que, como dice Sexto, la guía para vivir, las pautas de acción para la vida, son el criterio práctico o las observaciones atinentes ante las exigencias vitales (*EP*, II: 14 y ss), la guía natural, la capacidad de sentir y de pensamiento; las afecciones de las pasiones, *i.e.*, padecer hambre o sed; la tradición de leyes y costumbres y el aprendizaje de algún oficio pero no aquél con el que se juzga la realidad o no realidad de algo tal como lo aparente (*EP*, I: 21-22).

Es decir, desde mi perspectiva, la distinción de la creencia en sentido estricto y la de aparecer, así como la noción de criterio, permiten difuminar las dos más fuertes objeciones, *i.e.*, la de autorreferencialidad contradictoria y la de impracticabilidad. Como lo he mostrado, Sexto, en suma, rechaza instrumento alguno para valorar una aprehensión de algo no manifiesto, no acepta ningún criterio de verdad, ni siquiera un criterio lógico (*EP*, II: 14), con el cual poder distinguir lo verdadero de lo falso de manera anticipada al diálogo con el dogmático, pero sí acoge provisionalmente un criterio para la vida cotidiana. Todo ello es consecuente y no contradictorio con la noción de *escepticismo* que Sexto menciona (*EP*, I: 8), donde describe al pirrónico como aquel pensador que continúa con la investigación argumental sin pretender alcanzar la verdad, aunque sin negar la posibilidad de alcanzarla (*EP*, I: 1). Es importante notar con ello la práctica de su investigación argumental, así como el contexto dialógico donde se objeta contra el dogmático.

Este *proceso* argumental de confrontar argumentos, siguiendo a Sexto, no supone haber establecido anticipadamente aseveraciones como si fueran reales o como si fueran enteramente verdaderas fuera del mismo encuentro dialógico; exclusivamente en el mismo encuentro, es donde el dogmático establece como realmente existente, verdadero o real, aquello que considera un dogma. Con otras palabras, el escéptico pirrónico argumenta solo en un marco dialéctico de confrontación argumental contra el dogmático (*EP*, I: 20), a fin de lograr un equilibrio de razones opuestas, *i.e.*, equipolencia o *isostheneia* y, si llega, posteriormente a la *epochē*. Por lo tanto, la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y las consideraciones teóricas del pirrónico, siguiendo lo que escribe Sexto, (*EP*, IV: 8), no implica una delimitación previa de la extensión de la *epochē*, ni la descontextualiza *ex anticipatione* del diálogo con el dogmático.

A fin de apoyar la aseveración de que el pirrónico no puede ser necesariamente parcial debido a que no tiene anticipadamente ningún compromiso con las creencias que sean pensadas como verdaderas, aunque tampoco necesariamente global porque puede tener franca afinidad con las creencias de la vida cotidiana sin comprometerse por ello con que sean verdaderas, es que ha resultado razonable y atinente discutir una tercera versión, a saber: el escepticismo pirrónico procesal-metodológico.

Tal como he discutido a lo largo de este primer peldaño, esta versión del pirrónico responde satisfactoriamente a la objeción de autoreferencialidad contradictoria, así como a la de impracticabilidad. De hecho, descarta que haya una limitación anticipada de la *epochē*, puesto que ésta se determina solo en relación con el diálogo contra el dogmático; y es tal metodología la que determina el contexto en que se despliegan los tropos. Y puesto que el pirrónico no puede ser ni parcial ni global irrestrictamente, en virtud de que su metodología es contextual, relativa y proporcional, a la actitud dogmática frente a una creencia, no es contradictorio con la posibilidad de la evaluación de las creencias que subyacen en la vida cotidiana así como las filosófico-científicas. Como he argumentado, exclusivamente en la versión global del pirrónico la objeción de impracticabilidad es potente, y tanto en la versión global como la parcial del pirrónico, éste se refuta a sí mismo; no obstante, la bondad de la versión procesal-metodológico del pirrónico hace referencia al proceso mediante el cual se emplean los tropos para así examinar las creencias consideradas verdaderas. De acuerdo con tal caracterización, el pirrónico puede tener creencias aunque en sentido amplio, *i.e.*, sin pretender que sean verdaderas o en sentido estricto; de tal manera, esta tercera versión del pirrónico responde satisfactoriamente a las objeciones de autorreferencialidad contradictoria y de impracticabilidad, al asumir ciertas normas prácticas sin por ello suponerlas o aceptarlas como verdaderas y porque describe (no prescribe) lo que le resulta evidente o aparente, en efecto, sin dogmatizar (*EP*, I: VII 14 y ss).

Esta delimitación de la versión procesal-metodológica del pirrónico me ha servido para explicar cómo es que el pirrónico establece antítesis en torno a los fenómenos y las consideraciones teóricas; de allí que las proposiciones contrapuestas que este escéptico desglosa lo haga según los tropos. En particular, los tropos o tipo de argumentación (*EP*, XIV: 36), y la manera en que se utilizan ilustran cómo es que el pirrónico opone de todas las maneras posibles lo que se dice de los fenómenos, lo que aparece, y de los noúmenos, las consideraciones teóricas. He tenido la atención de discutir que es mediante ellos que se establece el equilibrio de razones opuestas y luego la suspensión del juicio así como a la ataraxia; los adjudicados a Agripa (*EP*, XIV: 36), que me detuve a explicar, con los cuales el escéptico genera polémica de manera tal que no se pueda resolver la

cuestión en liza, con el objetivo de lograr la suspensión del juicio sin dogmatizar (EP, XII: 26; VI: 12), son: el *tropo* de «a partir del desacuerdo», el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*», el de «a partir del *con relación a algo*», el de «por hipótesis» y el de «círculo vicioso» (EP, XV: 164).

En este punto, fue atinente resaltar cómo se despliegan los tropos puesto que así resulta más claro cómo es que Kant utiliza el método pirrónico. Teniendo en mente este objetivo, he discutido que el tropo «a partir del desacuerdo» muestra que la divergencia de opiniones es un obstáculo que puede ser insuperable, con el cual no queda posibilidad de elección ni de rechazo ante el problema (EP, XV: 165). Particularmente, el escéptico pirrónico suspendería el juicio de no haber acuerdo o resolución alguna, sin embargo, la justificación que busca el dogmático sobre lo que él piensa y considera verdadero, lo orilla al tropo de «caer en una recurrencia *ad infinitum*» (EP, XV: 171); puesto que la garantía que busca apoyar el asentimiento dogmático necesita de una nueva garantía y ésta, a la vez, necesita de otra, y así sucesivamente. No obstante, la salida que opta, entonces, el dogmático para detener tal regreso al infinito lo deja frente al tropo del «círculo vicioso», donde aquello que debe ser demostrado tiene la necesidad de una garantía derivada del tema que se está investigando, considerando a la demostración misma o al tema de la investigación como base de la otra (EP, XV: 169).

Siguiendo con tal argumento, el tropo «por hipótesis» lo emplea el pirrónico cuando el dogmático intenta bloquear la regresión al infinito y muestra que tal salida dogmática es injustificada, y que es introducida por convenio y sin demostración alguna, sin argumentación racional alguna (EP, XV: 168). Todo lo cual, a juicio de Sexto (EP, XV: 173), es inviable porque censura y restringe la investigación, al ser un mero apoyo no conforme a razones, sino una apelación a cierta autoridad exterior al argumento (EP, XV: 173); al introducir cierta premisa sin demostración cualquier resultado resulta ser infundado y lleno de desconfianza (EP, XV: 173). Asimismo, he mostrado que el *tropo* «a partir del *con relación a algo*» sirve para mantener en suspenso el juicio sobre qué son las cosas absoluta y objetivamente (EP, XIV: 138); enfatiza que tal aseveración aparece de tal o cual forma, según el que juzga y, asimismo, según lo que acompaña su observación (EP, XV: 167).

Además de apoyar mi tesis según la cual el pirrónico puede ser procesal-metodológico, y no meramente uno parcial o uno global, he discutido, a manera de ejemplo particular, el problema del *criterio*, como dice Sexto, lo relacionado con aquello por lo que se juzga la realidad o no realidad de algo (L, II: 14); en particular, el criterio de verdad el cual en su tercera acepción (EP, II: 14-16), a saber, lo que sirve para discernir la verdad, mas no a las cosas de la vida, es decir: el *criterio lógico* (EP, II: 14-16). Este criterio lógico de verdad lo distingue Sexto de tres maneras. Lo piensa por quién

juzga la verdad; con qué se juzga la verdad, o con los sentidos o con la inteligencia; y de acuerdo con qué se juzga la verdad, la confrontación de la representación mental con lo enjuiciado. Y concluye que no se puede juzgar con los sentidos, ni con la inteligencia ni con ambas a la vez, por lo que aseveración del dogmático queda contradicha (*EP*, II: 48); fundamentalmente porque los sentidos no son confiables para enjuiciar los objetos exteriores debido a la contrariedad existente (por ejemplo, lo amargo o dulce de la miel cambian incluso en una misma persona). Todo ello supone que, apoyarse en las percepciones conlleva perspectivas contrapuestas (la percepción de la miel y la aseveración de su naturaleza) (*EP*, II: 63), lo cual torna problemática la aseveración de que la realidad exterior se juzga de acuerdo con la representación mental, puesto que la sensación de los sentidos no es similar a los objetos exteriores (*EP*, II: 73-74).

En todo caso, se tendrá antes que decidir por cuáles, según alguna representación mental o por ninguna (*EP*, II: 77). Lo cual orilla al dogmático a caer en un regreso *ad infinitum*, si se escogen algunas representaciones mentales de acuerdo con una representación mental, puesto que para respaldar esta apariencia se requiere otra nueva representación mental y, para sustentar ésta, se precisa de otra más hasta infinitos pasos.

El camino argumental que recorrí hasta estas conclusiones también sirvió para mencionar la importancia de los *Sueños de un visionario* porque es aquí, en un texto del periodo pre-crítico, donde Kant entabla, con mayor claridad, un diálogo virtual entre el escéptico y el dogmático; con este acercamiento queda claro que el filósofo de Königsberg utiliza la metodología pirrónica. El tema en liza, en el caso analizado, versa acerca de la existencia de espíritus; y para apoyar los objetivos generales de la presente disertación doctoral señalé que lo relevante es la conclusión o incapacidad de asentir a tal premisa dogmática. Aunque en tal obra precrítica el dogmático es aludido por Swedenborg, quien explícitamente asevera que existen espíritus, el papel que ha representado Kant en esta confrontación de argumentos es, de hecho, doble; puesto que oscila entre las aseveraciones del dogmático, quien virtualmente ha intentado encarar las preguntas escépticas, y la postura escéptica, la cual ha construido contraargumentos con las mismas premisas del dogmático a fin de mostrar lo injustificado de tales aseveraciones. Es decir, puesto que Kant concluye este diálogo virtual sin pronunciarse a favor o en contra de las aseveraciones no evidentes en torno a los espíritus o su imposibilidad, una vez que ha analizado cada vía argumental que el dogmático logra invocar para intentar respaldar sus premisas; y considerando atentamente esta metodología que, a mi parecer es claramente pirrónica, se puede apoyar el dicho de que la afiliación e influencia que expresa Kant en los *Sueños de un visionario* es, precisamente, pirrónica.

Particularmente, como he podido destacar en líneas anteriores, esta controversia citada no sólo ha buscado vencer en ella a un oponente, sino que es un claro ejercicio dialéctico mediante el cual Kant logra analizar exhaustivamente cada posibilidad concebida y propuesta por el dogmático. Con estas particularidades en mente, es fácil apreciar el inicio de la polémica referida, a saber, un acercamiento nominal del caso, donde el dogmático inicialmente define la noción de espíritu como ser que tiene razón. Luego se presenta la primera objeción escéptica; y, ante tal dificultad señalada acerca de determinar el objeto de tal concepto, el dogmático opta por añadir que los espíritus, además, han de animar al ser humano, cobijado bajo la esperanza de ganar la discusión. En este momento de la discusión, después de que el dogmático introduce esta segunda premisa, el escéptico, en voz de Kant, analiza la noción de espíritu desde el punto de vista de la evidencia empírica que se sigue de pensar que todo espíritu, además de poseer razón, anima al ser humano.

Llegado a este punto, son dos las vías argumentales que Kant evalúa considerando la evidencia empírica, a saber: (1) asociando conceptos empíricos en el de espíritu, y (2) tocante a sus relaciones externas. De acuerdo con la primera vía argumental, la que busca asociar conceptos empíricos con el concepto de espíritu, el escéptico concluye que la noción de espíritu no puede ser pensada como un concepto abstraído de la experiencia empírica, puesto que no hay ninguna referencia clara del mismo en la naturaleza. De hecho, señala que resulta indecible la (supuesta) génesis sensorial del concepto de espíritu, por lo anterior, como intenta sostener el dogmático. Sin saber qué objeto califica como espíritu y sin encontrar la fuente empírica del concepto empírico, con el cual el dogmático busca construir el de espíritu, luego, el escéptico logra concluir que no se puede determinar una instancia precisa del concepto de espíritu. Y a este tenor, la respuesta del dogmático ha resultado insatisfactoria, aun cuando apela a la abstracción de elementos conceptuales empíricamente determinados, debido a que toma por espíritus los objetos empíricamente existentes y no a entidades puramente espirituales —como sostenía él mismo en un inicio.

A decir de la segunda vía que evalúa Kant, es decir, considerando las relaciones externas de los espíritus, la pregunta que hace el escéptico es si la atribución de poseer razón es, en efecto, necesaria. La respuesta, como he mostrado en líneas anteriores, es negativa, incluso sin considerar la propiedad racional de los espíritus, puesto que no sería posible distinguir objetos materiales de seres espirituales tan sólo considerando sus relaciones exteriores; en efecto, de existir algo tal como espíritus. La aseveración de la existencia de espíritus, como el escéptico en voz de Kant ha argumentado, es indeterminada y contradictoria cuando se trata de asociar conceptos empíricos en el de espíritu y desde el punto de vista de sus relaciones exteriores. Lo cual deja al dogmático con la opción de sostener la existencia de espíritus desde un punto de vista estrictamente racional; como

había intentado él mismo al inicio del diálogo. A decir de lo anterior, el dogmático para evitar un círculo, en el cual caería al invocar un concepto racional para respaldar otro concepto empírico (que no encontró), el cual buscaba respaldar la definición inicial de espíritu, sin embargo, el dogmático ha optado por introducir un concepto racionalmente constituido con el cual dar fundamento al concepto de espíritu, a saber, el alma como sustancia simple. No obstante, ante esta nueva premisa que conlleva al dogmático a un potencial regreso *ad infinitum*, el escéptico ha observado que el alma como sustancia que piensa, simple e indivisible, no implica necesariamente la materialidad ni de los espíritus ni de ella misma; y, por lo tanto, no se sigue que sean inmateriales. Es decir, del mero hecho de aseverar que una sustancia piense, que sea simple e indivisible, no es suficiente para probar la existencia de espíritus.

Ahora bien, en esta nueva fase del diálogo, el dogmático apeló a la mera posibilidad lógica de los espíritus, que a su juicio se sigue del concepto mismo de espíritu. Ante esta nueva estrategia, el escéptico logró bloquear tal argumento objetando que, de suponerse tal concepto, no se sigue necesariamente la realidad del mismo. Por lo que su posibilidad, a lo sumo, sería problemática, y no se lograría apoyar la existencia de espíritus de aceptar tal débil defensa. Sin embargo, la insistencia del dogmático consiste en que esta conclusión no prueba tampoco la imposibilidad de espíritus, ya que siempre puede ser el caso que éstos se tornen reales. De tal manera, al dogmático le ha bastado con aseverar que es posible que los espíritus sean experimentados sensorialmente, aun cuando no se haya presentado algún caso compartido de experimentar la existencia de espíritus. Y esto lo concede el escéptico, no sin antes señalar que con tal movimiento argumental, el dogmático abandona la disputa racional. Llegado a este punto el dogmático ha concedido al escéptico que no hay prueba racional alguna acerca de la existencia de espíritus. Lo cual, si no contradice la aseveración dogmática acerca de la existencia de espíritus, en cambio, obliga al dogmático a aceptar que no hay manera racional de probar tal premisa. Con otras palabras, muy a su pesar, el dogmático se ha visto obligado a acoger una versión deflacionaria de su inicial propuesta. A la luz de este momento del diálogo, el dogmático no ha tenido más opción que aseverar que no hay una prueba de la existencia de espíritus, sino la mera suposición de la existencia de espíritus tan sólo como lógicamente posible. Y al abandonar tal prueba racional, luego, se posiciona en una perspectiva casi irracional puesto que sólo apela a la posibilidad lógica de la existencia de tales seres.

Esto muestra que la aseveración del dogmático es arbitraria, a razón de que resulta ininteligible la experimentación de espíritus, ya que se ha negado, tanto que haya objeto empírico alguno que sea un espíritu como la referencia empírica de conceptos (empíricos) con los cuales entender tal experimentación de espíritus. La estrategia escéptica decisiva, sin embargo, radica en

aceptar que es lógicamente posible la experimentación sensorial de los espíritus, como reclama finalmente el dogmático, los cuales, de ser el caso, ocuparían algún espacio sin ser materiales, pero sin afirmar con vehemencia la verdadera existencia de tales seres. Ante lo cual, el escéptico ha preguntado posteriormente, una vez concedido que la existencia de espíritus es lógicamente posible, acerca del lugar donde yacerían tales experiencias sensoriales con espíritus. Y, con miras a resolver tal problemática, el dogmático introdujo una premisa adicional, a saber, que el alma es un espíritu; esperando así concluir que el espíritu está en el cuerpo, puesto que el alma es espíritu y ella misma está, según el dogmático, en el cuerpo. Finalmente, el escéptico señaló que el dogmático da por supuesto algo que no es empíricamente experimentable, suponiendo como evidencia los efectos empíricamente experimentados, puesto que el espíritu anima al ser humano; deduciendo así que el cuerpo que presenta alteraciones y efectos corporales es su propio cuerpo, para concluir que el alma que es espíritu yace en el cuerpo. De tal manera, el escéptico, como en el caso anterior donde el dogmático aceptaba que el espíritu debería estar presente en la materia, pregunta acerca de cuál es el lugar preciso del alma en el cuerpo. El escéptico afirma, así, que la mera presencia del alma en el espacio, misma que a juicio del dogmático ocupa el cuerpo, no permite distinguir del todo el alma del cuerpo. Incluso suponiendo que los espíritus deberían ser posibles y estar presentes en la materia, no es posible reconocer alguna característica del alma que no fuera la del cuerpo. La aseveración de la existencia de espíritus es, luego, insatisfactoria y deja al dogmático desarmado para probar como verdadero tal dogma.

En suma, me he detenido a analizar este diálogo virtual entre el dogmático y el escéptico, donde, gracias al escéptico en voz de Kant, el dogmático reconoce a su pesar que no es posible conocimiento racional y objetivo de la existencia de espíritus, como al inicio de tal disputa trataba de sostener. Sin embargo, consecuente con una postura escéptica, Kant no afirma tampoco la imposibilidad de tales seres, como podría hacerlo un dogmático negativo; simplemente deja abierta la problemática sin pronunciarse a favor o en contra, una vez desarmado por completo el arsenal argumental del dogmático.

Este análisis y discusión que he traído a cuenta, desde una lectura sistemática, muestra, por lo tanto, la influencia del quehacer pirrónico en la obra precrítica con la cual se anuncia o se prefiguran los principales temas de la filosofía crítica-transcendental. Son los *Sueños de un visionario* la demostración refutativa del escéptico acerca de la existencia de espíritus que se desarrolla a lo largo de este diálogo virtual, aun cuando ha supuesto las premisas del proponente dogmático sin proceder lineal o sintéticamente, más bien contraponiendo argumentos de manera dialógica. Esto es: el enfrentamiento frontal del escéptico contra su antagonista dogmático a fin de refutarlo, así

como la suspensión del juicio al respecto de la existencia de espíritus, coinciden con las nociones pirrónicas de *isostheneia* y *epoché*.

Llegado a este punto, ha resultado claro el alcance que tiene una lectura sistemática. En el Capítulo Segundo, de acuerdo a la línea argumental que he propuesto, la acepción de *crítica* en Kant permite entender por qué su *Crítica de la razón pura* es un tratado sobre el método (*CRP*, Ak. Ausg.: A 855/B 883), de esencia pirrónica, puesto que cumple con la característica de ser una inquisición sobre la facultad de la razón en general y sus conclusiones dogmáticas. Su noción de crítica implica entonces la delimitación de la posibilidad del conocimiento racional obtenido por meros conceptos, por lo que la *Crítica de la razón pura* se posiciona así como una investigación filosófica de la razón, de la facultad superior de la *determinación* de lo particular por medio de lo general. Esta obra kantiana es, luego, una meditación sobre los fundamentos de la racionalidad en general, como búsqueda, cual meditación libre y abierta de los fundamentos, de característica pirrónica y erigida contra las aseveraciones dogmáticas. A lo largo de la presente investigación, enfáticamente he mostrado que tal crítica la desarrolla el filósofo de Königsberg en torno a la capacidad estructural del sujeto cognoscente, en relación con el objeto conocido y la posibilidad de su conocimiento que, a juicio de los dogmáticos, es *en sí*. Esta característica es relevante para mi objetivo general puesto que es un elemento nuclear con el cual eventualmente Kant argumenta sobre la necesidad de su propuesta crítica-transcendental, según la cual tal conocimiento objetivo es constituido por dicho sujeto cognoscente, en virtud de que todo conocimiento transcendental se ocupa de nuestra manera de conocer los objetos en general y en tanto que éste sea posible *a priori* (*CRP*, Ak. Ausg.: A 12/B 25). Esto particularmente explica por qué su filosofía la consideraba incompleta y por ello esta *Crítica*, dirá Kant, no es sino la propedéutica de la filosofía transcendental y no el sistema completo de esta filosofía, ni siquiera una doctrina absoluta y acabada, sino el tratado del método que indaga sobre la legitimidad de sus fuentes, alcance y límites. De tal manera que, siguiendo las directrices principales de mi argumentación, he recabado elementos que me permiten apoyar la tesis según la cual es ella una investigación, sobre todo, de esencia pirrónica, acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general e incluso de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 655/B 683).

Es pertinente mencionar, llegado a este punto y en sintonía con las conclusiones generales, que la relevancia de este autoexamen subyace en la comprensión del rompimiento definitivo que alcanza Kant frente a la filosofía leibniza-wolffiana; el quiebre kantiano con la citada postura que afirma haber obtenido el conocimiento de la realidad en sí misma mediante el uso de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 711/B 739). La incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, un pilar fuerte bajo el cual se edifica el idealismo crítico-transcendental, apoya la conclusión kantiana de que el



conocimiento sintético *a priori* es posible porque todo objeto cognoscible se restringe a las condiciones formales de la experiencia que imponen nuestras facultades cognitivas. De allí la importancia de la tesis de la incognoscibilidad de las cosas en sí misma, sin lo cual su propuesta idealista crítico-transcendental no se explicaría.

Asimismo, he mostrado que este referido autoexamen de la razón que emprende Kant lo desarrolla bajo la necesidad de un proceso público, y esto marca una característica relevante puesto que se despliega por medio de la disputa de la razón consigo misma, en efecto, figurada con la disputa entre el dogmático y el pirrónico, y es solo de esta manera que se pueden evitar, como lo diagnostica Kant, los paralogismos y las antinomias insalvables (*CRP*, Ak. Ausg.: A 340/B 398). Dispuesto así, en el contexto del proceder de tal disputa, todo resultado se deduce de sus propios e iniciales parámetros de racionalidad, contextuales a tal proceso argumental. Me permito, entonces, enfatizar al respecto que tales argumentos kantianos son compatibles con la posibilidad de una rectificación paulatina de la razón misma, es decir, es contextual al diálogo con el dogmático; la incompletitud de su filosofía crítica-transcendental, pienso en la historia de la razón pura, y el hecho de que no sea una episteme cerrada y absoluta, se siguen de las condiciones históricas iniciales de tal disputa.

A la vez, esta disputa de la razón consigo misma, expresada en términos de conflicto entre el dogmático y el pirrónico, procede en términos de contraposición, derrota y victoria; sin lo cual no es posible la presencia de un tribunal que legisle, juzgue y sopesa, tanto las discrepancias como el posible veredicto, donde la comunicabilidad pública de la razón sin restricciones es la condición necesaria e inherente de la razón misma si bien no su criterio de legitimidad. Desde mi perspectiva, tal cual he insistido en los Capítulos anteriores, esta mención de la disputa arriba citada es relevante debido a que con tal apropiación del método de disputa, de carácter pirrónico procesal-metodológico, se sigue el diagnóstico kantiano acerca de la capacidad de la razón de sobrepasar la experiencia y sus límites, aunque como problema práctico y abierto; y en la libertad de tal disputa, parafraseando al filósofo de Königsberg se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial (*CRP*, Ak. Ausg.: A 738-739/B 766-767).

Sin embargo, no solo he discutido el paralelismo metodológico que hay, desde mi perspectiva, claramente expresado, entre el pirrónico y Kant; con base en una lectura sistemática, he mencionado, además de las atinentes citas que se redactan en la *Crítica de la razón pura*, lo pertinente que Kant redacta en un periodo pre-crítico, en sus *Reflexiones* (Ak. Ausg., XVI: 457, desde 1752), donde enfatiza la propiedad de la investigación escéptica como una duda examinadora, en contra parte la postura dogmática, que es determinante y concluyente (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XIV:

205, 212 y 214). De tal manera que la noción de *dogmatismo*, la postura de aseverar todo sin investigar en absoluto, ya se prefigura en sus textos menores (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 159-150, 206, 327), distinto al *methodus sceptica*, donde Kant menciona explícitamente ya desde las *Reflexiones y Lecciones* de los 1770's; así como en la *Lógica Blomberg* (1771) y en la *Lógica Philippi* (1772), en sus *Lecciones* redactadas, cerca de 1769, sobre los *prejuicios* (Ak. Ausg., XXIX: 28); como le nombra, el método del «verdadero escepticismo» que consiste en la «exacta y cuidadosa investigación», «una genuina investigación» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XIV: 210). Menciones previas que redacta Kant a la distinción entre el *método* escéptico y el *mero* escepticismo que despliega ya en su *Crítica de la razón pura* (CRP, Ak. Ausg.: B 451, B 535, A IX), siendo los últimos aquellos filósofos afectos al principio de ignorancia metódica y científica (CRP, Ak. Ausg.: A 424/B 451; A 279/B 535; *L*, Ak. Ausg., XIX: 28).

Sin embargo, a pesar de estas menciones de sesgo histórico, en suma atinentes aunque filosóficamente menores, y de acuerdo con una lectura sistemática, es claro por qué, para Kant, el único escepticismo verdaderamente útil funge como *katharthicon*, purificador de la razón con respecto a sus propios dogmas, el único «medio hacia la verdad» (*L. Blomberg*, Ak. Ausg., XXIV: 208, 210). Solo es por medio del método escéptico, de sesgo pirrónico procesal-metodológico, definido como la confrontación de argumentos contextualmente demarcados al diálogo contra el dogmático, que «tratamos de encontrar la verdad» (*L*, Ak. Ausg., XXIX: 27-28). Es decir y tal como expresa Kant en su primera *Crítica*, no es el escepticismo, sino en virtud del método escéptico pirrónico que se puede apuntar a la certeza (CRP, Ak. Ausg.: B 451), en el contexto de la disputa contra el dogmatismo.

Al respecto, me he detenido a señalar que es en la *Crítica de la razón pura* donde Kant entiende por *dogmatismo* la pretensión de certeza «sin previa crítica de la propia capacidad de la razón» (CRP, Ak. Ausg.: B XXX, XXXV, B7). Esto viene al caso de su examen emprendido en tal obra acerca del derecho de los principios con el que el dogmático pretende concluir el conocimiento universal y necesario; la ponderación pirrónica, entonces, de los principios dogmáticos *a priori* que conlleva la demanda estricta de sistematicidad (CRP, Ak. Ausg.: B XXXV-XXXVI), por medio del método escéptico, el método de oposición argumental (*L*, Ak. Ausg., XXIX: 28). No está por demás mencionar que es en su *Crítica de la razón pura*, o como la califica, «el tratado del método» (CRP, Ak. Ausg.: B XXII), donde el dogmatismo así como el escepticismo son considerados como estadios necesarios del curso de la razón pura, sin los cuales no se puede consolidar su idealismo crítico-transcendental o, en palabras de Kant, la *capacidad de juzgar madura* del criticismo (CRP, Ak. Ausg.: A 761/B 789). El método que usa Kant en la persecución de tal criticismo, como puede apreciarse, es

uno pirrónico procesal-metodológico, la contraposición de argumentos dogmáticos, unos contra otros, de igual fuerza argumental y persuasiva desplegados en un proceso dialógico y contextual al diálogo contra el dogmático (*Reflexiones*, Ak. Ausg., XVI: 458; *Lecciones*, Ak. Ausg., XXIX: 28).

He podido señalar que, entonces, estas conclusiones son fundamentales para sostener que el método escéptico pirrónico es la posibilidad de la labor crítica kantiana que se erige contra el dogmatismo y es el único que permite examinar el uso de la razón, desde otro punto de vista y con sus elementos argumentales propios, sin el cual no se puede desarrollar la labor crítica respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles. Por lo que la *Crítica de la razón* es el medio óptimo para solucionar los conflictos argumentales, en voz propia de Kant, a través de un *proceso* (*CRP*, Ak. Ausg.: A 751/ B779-A 752/ B 780, A 763/B 791). Es por medio de este método pirrónico que Kant logra argumentar un estadio crítico-trascendental, reitero; y toda superación del escepticismo se sigue de la aceptación de la crítica trascendental de la razón por la razón misma (*CRP*, Ak. Ausg.: A 763/B 791); es decir, la de someter a examen, no los hechos de la razón, sino atendiendo a toda capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Y es esta *Crítica de la razón pura* la que muestra los límites de la razón a condición del uso del método escéptico pirrónico, superando así el primer escalón en las cuestiones de la razón pura, el dogmático, así como el segundo estadio, el meramente *escéptico* (o dogmático negativo) a fin de instaurar el idealismo crítico-trascendental (*CRP*, Ak. Ausg.: A 761/B 789). Como Kant escribe, el término del conflicto que enfrenta la razón a sí misma constituye el único medio, «el camino más corto», para despertarla de su sueño dogmático, examinando cuidadosamente sus aseveraciones dogmáticas (*CRP*, Ak. Ausg.: A 757/B 785); lo cual, de manera contraria, restringe la defensa con meros dogmas a fin de evitar sospechas infundadas (*CRP*, Ak. Ausg.: A 755/B 783).

Con estas conclusiones en mente, he podido enfáticamente remarcar que la asimilación y uso del método escéptico pirrónico es el testimonio de que la razón requiere de ese conflicto, de manera ilimitada y pública, es decir, de la contienda argumentativa, de la polémica de la razón (*CRP*, Ak. Ausg.: A 739/B 768); aunque sin usar dogmas para ello, so pena de ser vano y estéril a largo plazo (*CRP*, Ak. Ausg.: A 754/B 782).

A este respecto, fue atinente resaltar el ejemplo, por antonomasia, del uso polémico de la razón, a saber, las antinomias de la razón pura (*CRP*, Ak. Ausg.: A 340/B 398). Un método, tal como lo puedo apreciar, condición *sine qua non* del desarrollo de la filosofía kantiana en general, que sirve para desarrollar su integral escrutinio argumental y crítico del uso legítimo de la razón pura, compatible a la cuestión de cómo es posible la metafísica como disposición natural, puesto que

todos los intentos de responder estas preguntas naturales de la razón se han hallado contradicciones inevitables (CRP, Ak. Ausg.: B 22).

Con otras palabras, he podido mostrar cómo es que Kant establece un campo de aplicación de tal facultad y denuncia luego la peculiaridad inteligible de la misma (CRP, Ak. Ausg.: A VIII, A XII), como la fuente de las ideas trascendentes que rebasan toda experiencia empírica; por ello es consecuente que en la *Dialéctica trascendental* sea donde el filósofo de Königsberg analiza e investiga el uso de tales ideas, así como el alcance epistémico de las mismas, argumentando que es el idealismo crítico-transcendental la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica (CRP, Ak. Ausg.: A 491/B 518). El referido conflicto de la razón pura desvela, por lo anterior, el ardid que las ideas de la razón en su uso puro conllevan al no ser más que conceptos vacíos (CRP, Ak. Ausg.: A 490/B 518). De acuerdo con tal diagnóstico es que la noción de *dialéctica* es sinónimo de la crítica que emprende contra esta apariencia ilusoria, la *lógica de la apariencia* o *lógica de la ilusión* de las presunciones dogmáticas, que rebaja sus pretensiones de descubrimiento y ensanchamiento frente a los espejismos sofisticos (CRP, Ak. Ausg.: A 293/B 349; A 63-64/B 88). Esta es una mención atinente para esclarecer por qué la deducción de las ideas de la razón pura que Kant emprende es el examen de la razón que unifica los juicios a partir de un principio que busca lo incondicionado, fuera de los objetos empíricos; la búsqueda que emprende la razón pura de una causa que no sea ella misma, a la vez, condicionada. Es decir, el examen del *principio de la razón pura* el cual supone que si lo condicionado es dado, está también dada toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras como incondicionada (CRP, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364).

Desde una lectura sistemática, entonces, se esclarece por qué la *Dialéctica trascendental* evalúa la validez de este principio puesto que la aplicación de tal principio al mundo espaciotemporal genera inevitablemente el conjunto de ideas cosmológicas (CRP, Ak. Ausg.: A 409/B 436), y así las tres ramas de la metafísica especulativa, a saber, el sujeto pensante es el objeto de estudio de la psicología especulativa, de la doctrina trascendental del alma, *psychologia rationalis*; el conjunto de todos los fenómenos concebido como mundo es el objeto de estudio de la cosmología especulativa, de la ciencia trascendental del mundo, *cosmología rationalis*; y aquello que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado, el ser de todos los seres, es el objeto de la teología natural, del conocimiento trascendental de Dios, *theologia transcendentalis*.

Particularmente, he enfatizado que la pregunta acerca de la legitimidad del uso de una suposición de unificación de lo condicionado en un incondicionado es una cuestión clave para la fundamentación del idealismo crítico-transcendental (CRP, Ak. Ausg.: A 333/B 390-A334/B391); y esto va contra las aseveraciones dogmáticas, puesto que el acceso a los objetos de la razón pura no

puede ser dado intuitivamente y ninguno de los objetos de las tres ideas nos puede ser dado o experimentado en el ámbito de la experiencia empírica. Así, la solución de las antinomias mismas es una denuncia del uso trascendente de tales ideas, con lo cual el dogmático pretende demostrar la existencia y naturaleza de sus objetos, con vistas a extender y ampliar, aunque sin lograrlo, el conocimiento en sí de tales ideas.

Este *escepticismo constructivo*, es decir, aquel que emplea el método pirrónico procesal-metodológico para cortar de rapiz las alas de la especulación al dogmático, a fin de edificar, mucho después y en un segundo momento, el idealismo crítico-transcendental, muestra, en primer lugar, que las inevitables antinomias de la razón se pueden solucionar mediante la aceptación de una tercera vía, en efecto, el idealismo crítico-transcendental, el punto de vista filosófico que superará las contradicciones a las que llega la razón en su uso dogmático. Y con él Kant desarrolla tales contradicciones, y no solo evidencia el uso del método pirrónico, sino que en virtud de éste las soluciona; luego, sin éste no es posible su propuesta filosófica crítica-transcendental.

En este punto notablemente me he detenido en este Segundo Capítulo, puesto que, a fin de sustentar la necesidad de tal conflicto, he traído a cuenta el planteamiento general de las antinomias de la razón pura como el ejemplo remarcable del escepticismo pirrónico en Kant. Desde esta perspectiva y para clarificar este conflicto, he argumentado que la primera antinomia discute la tesis que sostiene que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en el espacio; mientras que su antítesis afirma que el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio (*CRP*, Ak. Ausg.: B 454-455). Por otro lado, he mostrado que la segunda antinomia (*CRP*, Ak. Ausg.: B 462-46) sostiene por tesis que toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples. Su antítesis, sin embargo, asevera que ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes simples y no existe en ningún lugar una cosa simple. La tercera antinomia (*CRP*, Ak. Ausg.: B 472-473), por otro lado, tiene por tesis que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se pueden derivar los fenómenos; lo cual supone una causalidad libre para completar la serie de las causas. Al respecto, su antítesis asevera que no hay libertad puesto que todo ocurre de acuerdo con las leyes de la naturaleza porque suponer tal causalidad contradice la ley causal natural. Y, finalmente, en la cuarta antinomia (*CRP*, Ak. Ausg.: B 480-481), he argumentado que la tesis expresa que hay un ser necesario que pertenece al mundo como parte o como causa suya y que ha de existir como ser absolutamente necesario, puesto que la serie de las condiciones presupone racionalmente una serie completa de condiciones hasta lo incondicionado, y conlleva esto a la afirmación de su existencia. Por otro lado, su antítesis arguye que no existe dentro

ni fuera del mundo un ser necesario como causa de éste puesto que todo fenómeno es determinado en el tiempo y ningún miembro de la serie cósmica es necesario ni fuera de un régimen temporal; es decir, sostiene que la experiencia posible es lo único que confiere realidad a nuestros conceptos y sin ella todo concepto es mera idea vacía (CRP, Ak. Ausg.: A 489/B 517).

Pero no sólo es relevante apreciar, en primera instancia, aquellos cuatro conflictos antinómicos sino, como puede apreciarse, sus soluciones; puesto que enfatizando tal perspectiva se ilustra cómo es que el método escéptico pirrónico es la condición necesaria del idealismo crítico-transcendental. Soluciones las cuales son una aclaración de dominios epistémicos puesto que la posición del idealismo crítico-transcendental supone la objetividad de los fenómenos que no puede extenderse a los nóúmenos. Por un lado, la aplicación a los fenómenos del principio de la razón pura (CRP, Ak. Ausg.: A 307-308/B 364), según el cual, dado lo condicionado, debe haber algo tal como la totalidad de las condiciones y, por ello, lo incondicionado y la distinción del mundo como es en sí mismo que sustenta la noción de espacio como realidad objetiva, la aseveración que hay una causalidad distinta a las leyes de la naturaleza o la existencia de un ser necesario fuera del mundo, aunque no sabemos que existe.

Pero la lectura sistemática permite extender el análisis de las antinomias, como no lo logra la lectura convencional, a un ámbito práctico. En línea a ilustrar el conflicto antinómico de la razón, aunque en el ámbito práctico, es pertinente señalar que ocurre aquí una quinta antinomia; particularmente, en la *Dialéctica de la razón pura en la determinación del sumo bien* de la *Crítica de la razón práctica* (CRPr, V: 110 y ss), Kant deduce tal concepto como la óptima solución (CRPr, Ak. Ausg., V: 113 y ss). En esta contraposición de la razón, la tesis sostiene que la felicidad conlleva a la virtud; la antítesis, que la virtud produce felicidad (CRPr, Ak. Ausg., V: 114-115); y la solución que propone Kant enlaza sintéticamente los conceptos constitutivos, tanto de felicidad como el de virtud, aunque desde el fundamento hacia la consecuencia, *i.e.*, como una forma de causalidad, a fin de que el sumo bien se pueda considerar analítico porque el sumo bien es posible mediante la acción moral (CRPr, Ak. Ausg., V: 111, 113). Es decir, la solución a tal conflicto derivado del uso de la razón pura supone un orden inteligible así como acciones, según la determinación de la razón pura en su uso práctico, mediante la prescripción del principio moral supremo de la razón; por lo que el sumo bien considera la ley moral como determinante de la voluntad.

Una de las principales implicaciones de esta solución, y en este punto lo destacable es que se siguen de la asimilación del pirrónico en Kant, es la necesidad racional de fomentar la realización del sumo bien, puesto que la virtud es el fundamento de la felicidad si, y sólo si, la acción humana es consistente con la naturaleza; la existencia de Dios, a fin de ser real esta unión, así como la

inmortalidad del alma, la condición de posibilidad de la realización sin límite temporal de la virtud y el postulado de la libertad positivamente considerada (*i.e.*, como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible), son ideas racionales ahora reubicadas en el idealismo crítico-transcendental a la vez que condiciones de posibilidad del sumo bien (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 132). La necesidad de los postulados de la razón, luego, en su uso práctico, de las proposiciones teóricas que no pueden ser demostradas, en cuanto dependen inseparablemente de una ley práctica con un valor incondicionado *a priori* (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 122), es inseparable de la búsqueda de lo incondicionado, y es sólo en el terreno práctico donde ella puede extenderse de acuerdo con su interés propio (*CRPr*, Ak. Ausg., V: 119-120).

Otra de las conclusiones atinente señala que es solo bajo la solución antinómica, derivada del método escéptico pirrónico de contraponer argumentos, que los postulados de la razón pura, las proposiciones teóricas *a priori* e indemostrables, inseparables de la ley práctica (*CRPr*: Ak. Ausg., V: 122), no califican como dogmas racionales y teóricos, sino que en el idealismo crítico-transcendental se establecen como presuposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico. No amplían el conocimiento especulativo aunque dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general, si bien son exigencias en un sentido absolutamente necesario (*CRPr*: Ak. Ausg., V: 143).

El factor común de las antinomias de origen pirrónico, y esto es otra conclusión destacable, es que tales conflictos usan contra sí los mismos fundamentos para argüir tanto la tesis como la antítesis en liza; y esto no solo se sigue de que la razón en sí misma es polémica y cae en desacuerdo consigo misma al considerar un mismo objeto bajo otro punto de vista, sino que es en virtud del método escéptico (pirrónico, procesal-metodológico) que se plantea y solucionan las antinomias de la razón; lo cual permite el desarrollo de la filosofía crítica-transcendental. La aclaración de los dominios epistémicos de la objetividad de los fenómenos, distintos a los nóúmenos, es la respuesta a las preguntas de la metafísica tradicional que envuelve contradicciones inevitables (*CRP*, Ak. Ausg.: A VIII), es decir, la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica (*CRP*, Ak. Ausg., A 491/B 518). Este resultado es propio de la argumentación diafónica, donde las tesis las introduce el dogmático mientras que las antítesis surgen de la argumentación propia de quien se contrapone a tales dogmas. Es pues debido al método escéptico pirrónico de tratar las cuestiones que la razón pura propone a la razón pura misma, que se desembaraza ésta de los dogmas y solo así es posible excretar el delirio dogmático (*CRP*, Ak. Ausg.: A 485-486/B 513-514).

Pero no solo la comprensión sistemática permite la aseveración de estas conclusiones; aún más, gracias a ella Kant reubica el uso de las hipótesis en el contexto de la polémica de la razón

consigo misma (CRP, Ak. Ausg.: A 769/B 797), de la disputa contra las aseveraciones dogmáticas. Como tal, no existe hipótesis alguna que proporcione conocimiento objetivo, explica el filósofo de Königsberg en *La disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis* (CRP, Ak. Ausg.: A 769/B 797 y ss), sin embargo, ésta ha de referirse no ya a la posibilidad sino a la realidad efectiva del objeto (CRP, Ak. Ausg.: A 770/B 798); debe proporcionar al menos la susceptibilidad de ser su objeto empíricamente señalado, a fin de evitar poner bajo la razón vacías quimeras o fantasmagorías (CRP, Ak. Ausg.: A 770/B 798). Una mera hipótesis, de acuerdo con Kant, no puede usar ninguna idea vacía porque tales carecen de la posibilidad de objeto alguno en la experiencia. Sin embargo, una *hipótesis trascendental*, como la nombra Kant, es aquella aseveración u opinión que se toma como fundamento explicativo, mediante el acopio de una idea de la razón pura, que satisface la necesidad de unidad incondicionada de la razón (CRP, Ak. Ausg.: A 772/B 800). No se usa, pues, para subsanar la falta de fundamentos explicativos, puesto que con tal hipótesis no avanza en modo alguno el conocimiento empírico, so pena de interrumpir la investigación de la experiencia mediante un dogma, pero se puede usar en liza contra las aseveraciones dogmáticas.

Como puede apreciarse, estas conclusiones apoyan la relevancia del método escéptico pirrónico, puesto que dotan de sentido la afirmación de Kant acerca de que las hipótesis, en cuestiones especulativas, no fundamentan ninguna proposición, si bien son admisibles cuando se trata de defender alguna. Tales hipótesis, entonces, no son admisibles como dogmas pero sí en el uso polémico; no son aceptables para demostrar la afirmación propia como unánime, sino solo con el objetivo de anular al adversario (CRP, Ak. Ausg.: A 776/B 804). El uso polémico de las hipótesis, en el contexto de la contienda argumental contra el dogmático, no implica la afirmación de la realidad de las ideas ni la prueba de la certeza de ninguna proposición; tal uso no beneficia a ninguna de las dos partes, ni siquiera en el (supuesto) avance del conocimiento especulativo. Para Kant, son juicios problemáticos indemostrables, aunque permitidos en su uso polémico de la razón contra el dogmatismo (CRP, Ak. Ausg.: A 781-782/B 809-810); no están acerados por ninguna ley de la experiencia pero valen tanto como las que cualquier adversario pueda emplear en contra (CRP, Ak. Ausg.: A 778/B 806).

Este punto, me permito aquí enfatizar, reafirma la cercanía metodológica con el pirrónico puesto que Kant asevera que el uso de las hipótesis es permitido solo como *antídoto* contra el empacho dogmático, aunque sin afirmarlas o quererlas pasar subrepticamente como verdaderas, luego, sin ser dogmáticas. De hecho, Kant, sugiere su abandono en cuanto se refuta la arrogancia dogmática del adversario (CRP, Ak. Ausg.: A 780-701/B 808-809). La validez, entonces, de las hipótesis está en relación dialógica con las presuposiciones trascendentes opuestas. La ventaja



queda del lado de aquel que afirma algo como suposición prácticamente necesaria (*CRP*, Ak. Ausg.: A 777/B 805), en virtud de que la razón tiene el derecho de suponer en su uso práctico, aquello que no es posible en el uso teórico (*CRP*, Ak. Ausg.: A 776/B 804).

Ahora bien, una vez que he argumentado que es el escepticismo pirrónico, caracterizado como procesal-metodológico, aquel que ha despertado a Kant de su sueño dogmático; una vez que he argumentado de qué manera puede apreciarse en Kant tal escepticismo, incluso en el desenvolvimiento interno de su *Crítica de la razón pura*, y no solo en los textos pre-críticos, asimismo he traído a cuenta una de las más importantes consecuencias de tal planteamiento; a saber, aquella que versa sobre la noción de *creencia racional*. Sin embargo, para ello, fue pertinente analizar primero lo propio en torno a la noción previa a la misma, a saber, la de *creencia*. De tal modo, en primera instancia, la elucidación conceptual de *creencia* es más clara y atinente si se antepone el problema de los límites de toda experiencia posible del conocimiento *a priori*, que el filósofo de Königsberg desarrolla en su primera magna *Crítica*. Las problemáticas filosóficamente más relevantes de la noción de creencia están relacionadas con aspectos de la filosofía práctica kantiana y, sobre todo, metafísicos; aunque se puedan restringir inicialmente sólo en un contexto epistemológico, sus implicaciones más importantes son el resultado de la crítica del idealismo transcendental a la metafísica tradicional.

Este cambio de método en cuestiones acerca de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de los objetos que Kant desglosa en su *Crítica de la razón pura*, aporta elementos para sostener que son los objetos los que deben regirse por nuestro conocimiento (*CRP*, Ak. Ausg.: B XVI), y es debido a la mencionada metodología pirrónica que se vuelve relevante, atinente y destacada, no anecdótica ni rapsódica, la cuestión conceptual de creencia. Bajo una lectura sistemática, luego, se puede dar cuenta de por qué Kant incluso habla de una creencia racional, restringiendo antes la presunción dogmática de la metafísica tradicional que se pensaba como ciencia, y por qué concluye así haber suprimido el saber para darle un legítimo lugar a la creencia (*CRP*, Ak. Ausg.: B XXX).

Dejando a un lado una lectura convencional y superficial acerca de la noción de creencia, en general, y de creencia racional, en particular, hay un conjunto de problemáticas acerca de determinar a qué hace referencia la noción de saber, puesto que descontextualizada la problemática conceptual de creencia en general se siguen tres opciones de posible denotado que una lectura sistemática resuelve, estos son: (1) acerca de lo que por *necesidad* se sabe, del contenido propio de saber; (2) lo que no se sabe o se ignora, aunque sea *posible* que se pueda saber; y (3) aquello que es *imposible* saber. Ahora bien, bajo este análisis sistemático he clarificado que este pretendido saber se refiere a las *cosas en sí mismas*, con apoyo de la premisa la incognoscibilidad de tales entidades

conceptuales así como de la premisa de la subjetividad. Todo lo cual da razón del contraste que hace Kant del saber frente a tal denotado de la creencia. La noción de creencia se desarrolla, entonces, en franca dependencia subjetiva con las facultades del sujeto o agente epistémico, con la presencia de un juicio causado o elaborado por la subjetividad, bajo la suposición de una estructura subjetiva epistémica; la acción de creer supone, dispuesto de esta manera, la presencia y actividad de dos principales facultades, a saber, del entendimiento y juicio, aun cuando tiene implicaciones metafísicas, epistemológicas, morales y teológicas. En conclusión, la noción de creencia implica un enlace del juicio con un particular estado mental de tal sujeto, la pretensión de verdad o como dice Kant, de *tener algo como si fuera verdadero*, «la validez subjetiva del juicio» (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850).

En correspondencia con la premisa de la subjetividad hay dos elementos correspondientes a la misma del hecho de tener algo como si fuera verdadero, del *acto* en nuestro entendimiento (CRP, Ak. Ausg.: A 820/B 848). Como he podido argumentar de acuerdo con Kant, si el fundamento de este acto es objetivamente suficiente, válido universalmente, generaría convicción; por el contrario, si el fundamento de tener algo como si fuera verdadero se basa sólo en la constitución subjetiva, genera persuasión, sin poderla compartir como objetivamente válida. Estos dos estados mentales, aunque suponen una estructura epistémica subjetiva y compartida, se pueden distinguir únicamente por medio de un examen intersubjetivo y dialógico, y es por medio de este examen que se descubre la validez privada del juicio en caso de haberla; y la metodología pirrónica es el único camino que evidencia la necesidad del ámbito dialógico a diferencia de uno monolético. La persuasión, entonces, no puede ser universal, y todo juicio que se pretenda necesariamente válido para cualquiera ha de producir convicción, en relación con el sujeto epistémico (CRP, Ak. Ausg.: A 821-22/B 849-50); lo cual se expresa en tres diversos grados: *opinar*, tener por verdadero con conciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente; *creer*, tener por verdadero sólo subjetivamente suficiente y a la vez objetivamente insuficiente; y *saber*, tener algo por verdadero que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente (CRP, Ak. Ausg.: A 822/B 850). Lo característico de creer, entonces, no radica en qué es lo que sea el contenido de la creencia, sino en el *modo* en que uno puede aprehender y aseverar una creencia, o sea, en la acción de creer como acto mental con la suficiencia subjetiva como el grado de justificación necesario que tiene el tener algo como si fuera verdadero pero sólo y exclusivamente aceptable para uno mismo, sin suficiencia objetiva.

Otra de las principales consecuencias de este análisis acerca de tal concepto clave en Kant, es que toda creencia, o sea, tener algo como si fuera verdadero teóricamente insuficiente, no sólo no

mantiene una relación necesaria y directa con la verdad, sino que puede implicar la *realización* de objetos o la persecución de fines; es decir, de acuerdo con Kant, toda creencia puede ser susceptible de ser una creencia práctica. Esto es relevante puesto que tal planteamiento prefigura, ya desde la *Crítica de la razón pura*, la argumentación que Kant desarrollará a detalle en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (F, Ak., Aug., IV: 402 y 415-417). Es decir, si la creencia permite actuar y usar los medios en la persecución de realizar un fin dado, es una *creencia pragmática* (CRP, Ak. Aug.: A 824/B 852). No obstante, toda creencia pragmática se refiere a los fines de dos distintas maneras. Si la creencia ha de ser referida a fines opcionales, contingentes o relativos, como ocurre en las reglas de habilidad o prudencia, es una *creencia pragmática contingente* (CRP, Ak. Aug.: A 824/B 852); y, por el otro lado, si la creencia se refiere a fines absolutamente necesarios, independientes de contenido alguno, como ocurre en la moralidad, es una *creencia pragmática necesaria* (CRP, Ak. Aug.: A 824/B 852). Por otro lado, si la creencia pragmática tiene por objetivo la realización de un fin teórico, de acuerdo con Kant, caben dos posibilidades: dicho fin puede ser de índole o bien exclusivamente teórico, *creencia doctrinal*, o bien moral, *creencia moral*. La creencia en la existencia de Dios, entonces, es el ejemplo de una creencia doctrina debido a que no se sigue que la idea de Dios sea condición de la explicación necesaria del mundo; mientras que la unidad teleológica supuesta con tal creencia constituye satisfactoriamente la condición necesaria de la aplicación de la razón a la naturaleza, precisamente, como guía de investigación, como idea regulativa (no constitutiva) del conocimiento. Finalmente, toda creencia moral supone la realización de un fin absolutamente necesario, es decir, el cumplimiento de la ley moral, necesaria a la vez que pragmática; y la convicción que se apoya en fundamentos subjetivos, aunque no alcance validez objetiva ni la suficiencia objetiva de la certeza teórica o lógica, es sinónimo de *certeza moral* (CRP, Ak. Aug.: A 828/B 857).

La taxonomía kantiana de la creencia, tal como lo aprecio, viene a cuenta de considerar este concepto como una temática relevante para consolidación de su idealismo crítico-transcendental. Kant debió así suprimir el *saber* de las cosas como sean en sí mismas a fin darle un lugar legítimo a la *creencia* (CRP, Ak. Aug.: B XXX; *Prol*, AA, IV, 350) pero esto se sostiene en correspondencia con su propuesta idealista crítico-transcendental; puesto que los conceptos puros del entendimiento no pueden ser de uso trascendental, sino del uso empírico, y sólo pueden ser referidos a objetos de los sentidos, en relación con las condiciones generales de una experiencia posible (CRP, Ak. Aug.: A 246/B 303), mientras el nómeno es un concepto vacío de determinación que sirve para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible (CRP, Ak. Aug.: A 288-289/B 345). El acceso racional a las ideas puras de la razón, de los llamados objetos trascendentes, a saber, Dios, alma, mundo, es

ilusorio, una *apariencia ilusoria trascendental* (CRP, Ak. Ausg.: A 295/B 352) pero tiene un lugar exclusivo y reubicado debido a la influencia del pirrónico en Kant.

Precisamente, como parte vertebral de esta presente disertación doctoral, la disonancia entre lo inalcanzable y lo inherente a la razón se resuelve mediante la necesidad de la realización del sumo bien en el mundo, por medio del deber de la realización del sumo bien en el mundo (CRPr: Ak. Ausg., V, 125-126). Es así que, bajo una lectura sistemática, se torna comprensible la función que cumple la creencia racional entre lo suprasensible y el conocimiento objetivo (CRP, Ak. Ausg.: A 744/B 772). La explicación que proporciona Kant es negativamente restringida en torno al acceso a tales (supuestos) objetos de la razón y ello da pie a utilizar la noción de *entusiasmo*, las pretensiones místicas de visionarios de intentar avanzar mediante el uso exclusivo de la razón pura hacia lo incondicionado y suprasensible. No obstante, desde un punto de vista positivo, la noción de creencia racional evita que tales conceptos vacíos se contextualicen en tal entusiasmo, el cual considera como verdadero lo suprasensible más allá de la experiencia empírica; evitando con ello, a la vez, un escepticismo global (CRP, Ak. Ausg.: A 95/B 128). Esta vacuidad de la razón pura es la que la creencia racional trata de evadir; y en este sentido la explicación de cómo es posible que haya un objeto que corresponda a tal creencia racional es el intento de explicar cómo es posible ensanchar el conocimiento sin caer en el fanatismo dogmático inicial, con el que dialoga, precisamente, el escepticismo pirrónico.

En líneas a una conclusión final, he podido argüir que el campo de aplicación de la creencia racional es suprasensible. Y con miras a resaltar la importancia de la noción de creencia racional, he logrado concluir que, para Kant, y después de su encuentro decisivo con el pirrónico, creer es una actividad intelectual independiente de lo que ella refiera; por lo tanto, todo sentido y todo significado de la creencia dependen de la intuición subsumida en los conceptos usados, expresada por medio de algún juicio adscrito por algún sujeto, considerado como verdadero, para dotarlos de sentido (O, Ak. Ausg., VIII: 133). Creer, pues, tiene un alcance semántico mayor de abstracción por lo que el conjunto de intuiciones que pudieran caer en él; y en este sentido, de acuerdo con Kant, el concepto de creencia racional es una *regla del pensamiento* porque mediante el mismo es posible todo pensamiento sin contradicción. Dirá Kant que la necesidad de orientarse en el pensamiento de los suprasensible, es decir, en el campo en que orilla la discusión eldogmático, no ha de corresponderle ni al sentido común o la sana razón o común entendimiento humano, lo cual conlleva al entusiasmo, ni le corresponde a la razón en su uso especulativo, que conlleva al dogmatismo (O, Ak. Ausg., VIII: 133).

A este respecto, a fin de evitar el dogmatismo así como el entusiasmo, Kant introduce la noción de *orientación lógica* del pensamiento, el espacio en el pensamiento donde la razón pura se extiende desde los objetos conocidos por la experiencia hasta los límites de la experiencia, sin encontrar en absoluto objeto alguno de la intuición (*O, Ak. Ausg., VIII: 136*). Una vez negado que éstos tengan algunos fundamentos objetivos, el fundamento subjetivo de todo juicio derivado del uso especulativo de la razón es el sentimiento común, dice Kant, de la *exigencia* de la razón (*O, Ak. Ausg., VIII: 136*).

Estas conclusiones se apoyan, como he podido señalar, de la mera posibilidad lógica de los conceptos de la razón y son resultado de la reformulación de la metafísica racionalista. Pues, si todo concepto desprovisto de intuición sensible, con el que se pretenda ir más allá de toda experiencia posible, no es contradictorio, por ello mismo, es posible, aunque solo en el pensamiento; es posible pensarlo sin contradicción lógica de lo cual no se sigue la existencia de algún objeto. Lo cual evita un dogmatismo o un entusiasmo de la razón pura (*O, Ak. Ausg., VIII: 136-137*). Es menester, entonces, y a esto viene a cuenta la noción de creencia de la razón pura o creencia racional, la orientación en el pensamiento en general al tener algo por verdadero, según un principio subjetivo de la razón (*O, Ak. Ausg., VIII: 136n*).

De acuerdo con Kant, es la creencia racional aquel concepto que se fundamenta solo en la razón pura y a la vez es un asentimiento subjetivo suficiente pero con la conciencia de ser objetivamente insuficiente; y solo tal tipo de creencia es que se satisface la exigencia de la razón, el fundamento subjetivo, dice Kant, para presuponer y aceptar algo que ésta no puede pretender saber (*O, Ak. Ausg., VIII: 137*). La creencia racional, el asentimiento de algo *como si* fuera verdadero, es el concepto clave para moverse lógicamente en el ámbito suprasensible, en el campo de disputa al que orilla las aseveraciones dogmáticas, sin intuición sensible alguna y sin ningún compromiso necesario con la verdad; y es mediante la exigencia sentida de la razón que uno se orienta en el pensamiento especulativo (*O, Ak. Ausg., VIII: 139*). La necesidad de una máxima, de un principio subjetivo, con el cual poder orientarse en el uso especulativo de la razón, entonces, sirve para no divagar en el entusiasmo, y es fundado aunque no en una mera intuición ni en revelación alguna, sino en la razón a fin evitar el dogmatismo. Esta máxima, de acuerdo con Kant, es una defensa racional de la razón misma contra sus propios ataques sofisticos inevitables que de ella misma se desprenden, cuando se enfrenta a las aseveraciones dogmáticas.

Un ejemplo que he traído a cuenta de tal concepto es aquel que asevera, de acuerdo con tales conclusiones, es la razón la facultad que exige un concepto incondicionado e ilimitado como fundamento de todo lo limitado y condicionado; no obstante, es en virtud de la creencia racional que

encontramos un fundamento de su necesidad, es decir, una exigencia de nuestra propia razón, aunque subjetivo, para poner de fundamento de toda posibilidad la existencia de un ser supremo (*O, Ak. Ausg., VIII: 138n*). De tal manera, esta exigencia, reubicada en el concepto de creencia práctica, supone la existencia de tal ser a fin de unificar y dar sentido a la (inicialmente aparente) contingencia de la existencia de las cosas en el mundo; finalidad y orden a todos los eventos que acaecen en el mundo son proporcionados por la creencia racional. La noción de creencia racional, entonces, implica la comprensibilidad de las cosas, eventos y fenómenos, aunque no se pueda demostrar su imposibilidad, puesto que la razón exige presuponer algo que le resulte comprensible para la explicación de los fenómenos (*O, Ak. Ausg., VIII: 139*); no obstante, sin ofrecer por ello dogmas clandestinamente al adversario dogmático (*O, Ak. Ausg., VIII: 138n*).

Una lectura sistemática acerca de la influencia, decisiva y fundamental, del escepticismo pirrónico de carácter procesal-metodológico, brinda elementos para comprender que, desde la perspectiva del uso teórico de la razón pura, sólo cabe admitir la existencia de Dios, si bien con el objetivo de suponer las primeras causas de todo lo contingente, condicionado y limitado, así como el orden de todos los fines. Sea el caso, incluso, de buscar replicar los cuestionamientos del escéptico pirrónico. De acuerdo con tal lectura, es comprensible por qué, desde el uso práctico de la razón pura, la exigencia es incondicionada, la exigencia de la existencia de Dios, a la vez racionalmente exigida, como señala Kant, puesto que consiste en la prescripción de leyes morales que llevan a la idea del sumo bien posible en el mundo. Es esta exigencia *sentida* que emana de la razón como un hecho aquello que permite orientarse en el pensamiento especulativo, sino que es el fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo con el cual poder dotar de finalidad, orden y la realización del sumo bien (*O, Ak. Ausg., VIII: 140*).

En un nivel exclusivamente teórico, no obstante, he subrayado que la creencia racional sirve como hipótesis heurística racional (*O, Ak. Ausg., VIII, 133*); mientras que, en el uso práctico de la razón, sirve como postulado de la razón pura, por lo que el concepto de Dios y su existencia solo pueden hallar su fuente en la razón pura, es decir, ni por inspiración ni por revelación ni fortuitamente traída como dogma. Creer racionalmente en la existencia de Dios es irrefutable, así como la imposibilidad de la misma, aunque racionalmente legítimo, puesto que no hay pruebas ni se pueden aducir tales (pretendidas) pruebas de un concepto que es vacío en sus determinaciones, si bien sin caer en contradicción alguna, sin ser irracionales incluso, sin inventar conceptos rapsódicos y sin caer en la ilusión dogmática de aseverar como verdadera la existencia de los mismos por medio de la razón pura.

La creencia racional o la creencia de la razón pura, luego, sirve como brújula especulativa; y tiene subjetivamente una función heurística, en virtud de la necesidad subjetiva de la razón como un hecho que permite dotar de comprensión y aceptabilidad necesaria de las ideas de la razón pura, y su uso es legítimo contra las aseveraciones dogmáticas. Pero, si bien es un concepto que se implica del uso kantiano del método escéptico pirrónico, procesal-metodológico, a la vez, es el pivote de toda posible respuesta al pirrónico en virtud de que está constituida con los elementos que el pirrónico más recalcitrante no puede poner éste en duda, a saber, la exigencia de la razón pura. Conclusiones que se siguen, de acuerdo con una lectura sistemática, de la influencia decisiva del escepticismo pirrónico en Kant; puesto que esta postura procesal-metodológica del pirrónico dinamizó el paso de una postura dogmática y precrítica a una crítica-transcendental, condición sin la cual el idealismo crítico-transcendental no se habría consolidado del todo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Kant, Immanuel (1900 y ss). *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen (antes Königlich-Preussischen) Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlín.
- \_\_\_\_\_ (1996-2003), Komplettausgabe: »*Kant im Kontext II*«. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck, InfoSoftWare, Berlin.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft, 1781-1787)*, Trad. Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft, 1781-1787)*, trad: Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, Vigésima segunda edición: septiembre.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)*. Edición, traducción completa del alemán, comentarios y notas: Mario Caimi. Ed. Istmo, España.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*. Traducción y estudio preliminar: José Mardomingo, Ariel, Barcelona, primera reimpresión: octubre.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico: Dulce María Granja Castro, Biblioteca de Signos, Universidad Autónoma Metropolitana Miguel Ángel Porrúa, primera edición: marzo 2001.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*, trad.: J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Primera introducción a la Crítica del Juicio (Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft)*. Traducción: José Luis Salabardo, Visor, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft)*. Traducción: Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, Quinta edición.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft)*. Traducción, estudio preliminar, bibliografía, cronología y notas: Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1876), *Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft)*, traducción del francés: Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Librerías de Francisco Iravedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Lógica. Un manual de lecciones. (Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen)*. Texto original de G. B. Jäsche. Trad.: María Jesús Vázquez Lobeiras, prefacio: Norbert Hinske, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)*, trad. Samuel Nemirovsky, Universidad Nacional Autónoma de México, México, primera edición.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza (Versuch über die Krankheiten des Kopfes)*, trad.: Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales, A. Machado Libros, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2005), *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica» (Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»)*. Trad.: Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; en: Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, traducción tomada de la editorial Tecnos, Prólogo: Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, Primera edición.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Transición de los principios metafísicos a la ciencia natural a la física: Opus postumum (Reflexionen aus dem nachlaß: Opus postumum)*. Traducción: Félix Duque, Anthropos, Barcelona, primera edición.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica (Träume*



- eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*), trad., Cinta Canterla, Universidad de Cádiz.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Correspondence (Briefwechsel)*. Translated and edited by: Arnulf Zweug, *The Cambridge edition of the Works of the Immanuel Kant*, United States of America, first Publisher.
- \_\_\_\_\_ (1929), *Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft, 1781-1787)*, trad: Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft)*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Critique of the Pure Reason*, trad. Werner S. Pulhar, Hackett Publishing Company, USA.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Theoretical Philosophy after 1781 (Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as science, Metaphysical foundations of natural science, On a discovery whereby any new critique of pure reason is to be made superfluous by an older one, What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?, On a recently prominent tone of superiority in philosophy, Settlement of a mathematical dispute founded on misunderstanding, Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy)*, edited by Henry Allison and Peter Heath, translated by Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison and Peter Heath; Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, edited and translated by Allen Wood with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan and Allen Wood, Yale University Press, New Haven and London.
- \_\_\_\_\_ (2010), *The Critique of Practical Reason (Kritik der praktischen Vernunft)*, trad.: Thomas Kingsmill Abbott, A Penn State Electronic Classics Series Publication-The Pennsylvania State University.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Religion within the Boundaries of mere Reason. And other Writings*, translated and edited by Allen Wood and George Di Giovanni, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Critique of Judgement (Kritik der Urteilskraft)*, translated by James Creed Meredith, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Lectures on Logic (Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen)*, translated and edited: J. Michael Young, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Lectures on Metaphysic (Vorlesungen über Metaphysik)*, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik)*; en: *Kant on Swedenborg*, Gregory R. Johnson (ed), trad., Gregory R. Johnson and Gleen Alexander Magee, Swedenborg Foundation Publishers, USA.
- \_\_\_\_\_ (1995), *I Sogni di un Visionario spiegati coi Sogni della Metafisica (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik)*, trad., M. Venturini, intr., Guido Morpurgo-Tagliabue, Libri & Grandi Opere, Milano, 1995.
- \_\_\_\_\_ (1993), *O Conflito das Faculdades (Der Streit der Fakultäten)*; trad: Artur Morão, Edições 70, Lisboa Portugal, 1993.
- Sexto Empírico (1939), *Sextus Empiricus Outlines of Pyrrhonism*, ed. greek and english, trad.: Robert Gregg Bury, (Loeb Classical Library), 3 volumes, Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Control gli etici*, introduzione, ed. tr. e commento a cura di Emidio Spinelli, Bibliopolis, Napoli.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Hipotiposis Pirrónicas*, trd. Rafael Sartorio Maulini, Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996). *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Trans.: B. Mates, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Sextus Empiricus: Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, trad., Bett R., Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Contra los profesores: libros I-VI*, trad. Jorge Bergua Cavero, Gredos, España.

- \_\_\_\_\_ (1998), *Sextus Empiricus: Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)*, trad. Blank, D.L., Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Outlines of Scepticism*, trad.: Julia Annas & J. Barnes. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Esbozos Pirrónicos*, trad.: Antonio Gallego Cao & Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Por qué ser escéptico. Textos del Compendio de escepticismo de Sexto Empírico*, trad. Martín Sevilla Rodríguez, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2012), *Contra los dogmáticos*, trad. Juan Francisco Martos Montiel, Gredos, España.

## BIBLIOGRAFÍA DE APOYO Y CONSULTA

- Ada Neschke-Hentschke (Herausgegeben) (2006), *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und Ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des Internationalen Symposions, Istituto Svizzero di Roma, Schwabe Verlag, Basel, pp. 371-390.
- Al-Azm, Sadik J. (1972), *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford University Press.
- Allison, Henry E. (2008), *Custom and Reason in Hume: a Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (ed. y trad.) (1973), *The Kant-Eberhard Controversy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press.
- \_\_\_\_\_ (1986), «Reflections on the B-Deduction», en: *The Southern Journal of Philosophy*, 25, supplement, pp. 1-15.
- \_\_\_\_\_ (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa (Kant's transcendental idealismo: An interpretation and defense)*. Prólogo y traducción: Dulce María Granja Castro, Anthropos-UAM-I, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York.
- Ameriks, Karl (1978), «Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument», en *Kant-Studien*, 69, pp. 273-287.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press.
- Anderson, Pamela S. and Jordan Bell (2010), *Kant and Theology*, T&T Clark International, Great Britain.
- Annas, Julia and Jonathan Barnes (1985), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1996), «Scepticism, Old and New», en: *Rationality in Greek Thought*, M. Frede and G. Striker (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 239-254.
- \_\_\_\_\_, and J. Barnes (trad.) (2000), *Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, Alfred (1957), *El problema del conocimiento* (1956, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, London), trad. Andrés Raggio, Eudeba, Buenos Aires.
- Azcoitia, Ana Victori y Alejandro Magkridhs, *Diccionario Español-Griego*, Atenas, 1993.
- Barnes, Jonathan (1997), «The Beliefs of a Pyrrhonist»; en: Burnyeat, Myles, and Frede, Michael (ed), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis, Hackett Publishing Co, pp. 58-91.
- \_\_\_\_\_ (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press.
- Bayle, Pierre (1965). *Historical an Critical Dictionary*, ed. y trad. Richard H. Popkin, Bobbs-Merril, Indianapolis.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Pirrón. Del Dictionnaire historique et critique*, trad. Fernando Bahr, KRK Ediciones, Oviedo.
- Beck, Lewis White (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press.

- \_\_\_\_\_ (1978). *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press.
- \_\_\_\_\_ (1982). «*Ein preussischer Hume und ein schotischer Kant*»; en: Farr, Wolfgang, *Hume und Kant Interpretation und Diskussion*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München.
- Beiser, F. (1987) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Massachusetts.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Kant's Intellectual Development: 1746-1781»; en: Paul Guyer (ed), *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, pp. 26-61.
- Bennett, Jonathan (1674), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Benvenuto, R.M. (2017) El concepto de fe racional (vernunftglaube): su desarrollo desde la Crítica de la razón pura y su exposición en el contexto de 'la polémica del spinozismo', en *Studia Kantian*, v.15, n. 3, Journal of Brazilian Kant Society, Brasil.
- Bermúdez, José L. (1995), «Skepticism and the Justification of Transcendental Idealism»; en: *Ratio*, vol. 8, pp. 1-23.
- Bett, Richard (1993), «Scepticism and Everyday Attitudes in Ancient and Modern Philosophy», en: *Metaphilosophy*, Vol. 24, no. 4, pp. 363-381.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2000), «Pyrrho», en: Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2006/entries/pyrrho/> (Consulta, diciembre 2012)
- \_\_\_\_\_ (2010), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press.
- Bird, Graham (ed) (2006), *A companion to Kant*, Blackwell Publishing.
- \_\_\_\_\_ (2006), *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Open Court Publishing Company, Illinois.
- Bishop, John (2007), *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford University Press, New York.
- Bochard, V. (1981), *Les Sceptiques Grecs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Bolzani Filho, Roberto (2008), «A Epokhé cética e seus pressupostos»; en: *Sképsis*, a. II, No. 3-4, pp. 7-27.
- Botul, Jean-Baptiste (2004), *La vida sexual de Immanuel Kant (La Vie Sexuelle d'Emmanuel Kant)*, trad. Dulce María Granja, Universidad Autónoma de México, México.
- Braithwaite, R.B. (1932-33), «The nature of believing», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 33, pp. 129-146.
- Brandt, Reinhard (1989), «Einführung», en: Brandt, *David Hume in Deutschland. Literatur zur Hume-Reception in Margurger Bibliotheken*, Universitätsbibliothek Marburg.
- Brennan, Tad (199), *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*. New York/London, Garland Publishing, New York/London.
- Burnyeat, Myles and M. Frede (ed) (1997), *The Original Sceptics: A Controversy*, Hackett Publishing Co, Indianapolis/Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1983), *The Skeptical Tradition*, University of California Press.
- \_\_\_\_\_ (1982), «The Method of the So-called Methodical School of Medicine», en: Jonathan Barnes (et al), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and Practica*, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, pp. 1-23.
- \_\_\_\_\_ (1982), «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», *The Philosophical Review*, XCI, pp. 3-40, en; Williams, M. (ed), *Scepticism*, Dartmouth, England/USA, pp. 3-40.
- \_\_\_\_\_ (1997), «Can the Sceptic Live his Scepticism?», en: Burnyeat, Myles, and Frede, Michael (ed), *The Original Sceptics: A Controversy*, Hackett Publishing Co, Indianapolis, pp. 25-57.
- Bykvist, Krister, and Anandi Hattiangadi (2007), «Does Thought Imply Ought?»; en: *Analysis*, vol. 67, Issue 4, 2007, pp. 277-285.
- Byrne, Peter (2007), *Kant on God*, Ashgate, England.
- Cabrera, Isabel (2007). *Argumentos transcendentales*, UNAM, México.

- Cassirer, Ernst (2003), *Kant. Vida y Doctrina* (1918, *Kants Leben und Lehre*, Yale University Press), trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castañeda, Felipe, Vicente Durán y Luis Eduardo Hoyos (ed) (2007, *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*, Siglo del Hombre Editores Universidad Nacional de Colombia-Universidad de los Andes-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Chiesara, Maria Lorenza (2007), *Historia del escepticismo griego* (2004, *Storia dello Scetticismo Greco*, Giulio Einaudi Editore, Turín), trad. Pedro Bádenas, Siruela, Madrid..
- Chignell, Andrew and Collin Mclear (2010), «Three Skeptics and the *Critique*: Critical Notice of Michael Forster's *Kant and Skepticism*»; en: *Philosophical books*, vol. 51, no. 1, pp. 228-241.
- \_\_\_\_\_ (2007), «Kant's Concepts of Justification», en: *Noûs*, vol. 41, no. 1, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 33-63.
- Cíntora, Armando (2005), *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*, Anthropos-UAM, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2008), «¿Pueden los ideales ser racionales»; en: *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 20, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 145-154.
- Conche, Marcel (1994), *Pyrrhon ou l'apparence*, PUF, Paris.
- Davidson, Donald (1990), «Interpretación radical»; en: *De la verdad y de la interpretación: contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Guido Filippi, Gedisa, Barcelona, pp.137-150.
- \_\_\_\_\_ (1984), «Radical Interpretation»; en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, pp. 125-139.
- \_\_\_\_\_ (1975), «Pensamiento y habla»; en: *De la verdad y de la interpretación: contribuciones a la filosofía del lenguaje*, pp. 164-178.
- \_\_\_\_\_ (1984), «On the Very Idea of a Conceptual Scheme»; en: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, pp. 183-198.
- De Andrade Bueno, Vera (2006), «Kant e Conceito de Fé racional»; en: *O que faz pensar*, n. 19, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pp. 61-76.
- De Olaso, Ezequiel (1994), «El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía Moderna»; en: De Olaso, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 6., Del Renacimiento a la Ilustración I*, Trotta, Madrid, pp. 156-158.
- \_\_\_\_\_ (1988), «Los dos escepticismos del vicario saboyano»; en: Watson, R.A. y J.E. Force (eds.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Wssays in Honor of Rchard H. Popkin*, Kluwer, Dordrecht, pp. 43-57.
- Decleva Caizzi, F. (1981), *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Nápoles,
- DePaul, Michel (2009), «Pyrrhonian Moral Skepticism and the Problem of Criterion»; en: *Philosophical Issues*, vol. 19, pp. 38-56.
- DeRose, K. & Ted A. Warfield (1999), *Skepticism. A Contemporary Reader*, Oxford University Press, New York/Oxford.
- De Teresa Ochoa, José Marcos N. J. (2007), *Descartes*, Universidad Autónoma de México (UAM), México.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Pruebas cartesianas*, Universidad Autónoma de México (UAM)/Plaza y Valdés, México.
- Diogenes Laertius (1980), *Lives of eminent philosophers*, trad. eng. de R.D. Hicks, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres.
- Di Sanza, S. (2010), *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la Naturaleza en la Kritik der Urteilkraft de Kant*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Dole, George F. (1984), *An introduction to Swedenborg's Theological Latin*, Swedenborg Foundation Inc., New New York.
- Dretske, Fred (1988), *Explaining behavior*, MIT Press, Cambridge.
- Dummett, Michael (1993), *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford.
- Eisler, Rudolf (1989), *Kant Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und*

- handschriftlichem Nachlass*, Georg Oms Verlag, Hildsheim/Zürich/New York.
- Engstrom, Stephen (1994), «The Transcendental Deduction and Skepticism»; en: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 32, N. 3, The Johns Hopkins University Press, pp. 359-380.
- Fairweather, Abrol & Lina Zagzebski (ed) (2001), *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press.
- Firestone, Chris L. and Nathan Jacobs (2008), *In Defense of Kant's Religion*, Indiana University Press, USA.
- Fischer, Kuno (1893), *Geschichte der neuen Philosophie (Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil)*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
- Flintoff, Everard (1980), «Pyrrho and India»; en: *Phronesis*, 25, pp. 88 y 108.
- Fogelin, Robert J. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997), «What Does a Pyrrhonist Know?»; en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVII, no. 2, pp. 417-425.
- \_\_\_\_\_ (2000), «Contextualismo y externalismo: cambiando una forma de escepticismo por otra»; en: *Teorema*, vol. XIX/3, pp. 55-70.
- Forster, Michael N. (2008), *Kant and Skepticism*, Princeton University Press.
- Frede, Michael (1987), «The Skeptic's Beliefs»; en: *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, pp. 179-200.
- \_\_\_\_\_ (1987), «The Skeptic's Beliefs»; en: *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, pp. 179-200.
- \_\_\_\_\_ (1982), «The Method of the so-called Methodical School of Medicine»; en: J. Barnes (eds. Et al), *Science and speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge University Press, pp. 1-23.
- Fumerton, Richard (1995) *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman & Littlefield, Publishers Inc. USA.
- Gadamer, Hans-Georg, (1989), *Truth and Method* (1972, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen), trans. Garrett Barden & John Cumming, 2<sup>nd</sup> ed., Crossroad, New York.
- Gahringer, Robert E. (1954), «The Metaphysical Aspect of Kant's Moral Philosophy»; en: *Ethics*, vol.64, n. 4, The University of Chicago Press, pp. 277-291.
- Gilliland, Rex (2002), «Kant's Doctrine of the Primacy of the Pure Practical of Reason»; en: *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongress*, Gruyter, Berlin, pp. 29-38.
- González, Catalina (2011), «Pyrrhonism vs. Academic Skepticism in Kant's *Critique of Pure Reason*»; en: *Philosophy Today*, vol. 55, pp. 225-230.
- Goldman, Alvin I. (1979), «What is justified Belief?»; en: George S. Pappas, *Justification and Knowledge. New Studies in Epistemology*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Granja, Dulce María (Coord.) (1994), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos-UAM, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos-UAM, Barelona.
- Greco, John (ed) (2008), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press.
- Grgic, Filip (2006) «Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism»; en: *Ancient Philosophy*, vol. 26, Issue 1, Mathesis Publications, pp. 141-160.
- Guariglia, O. (1987), «Razón práctica e intereses de la acción»; en: *Diánoia. Anuario de Filosofía/XXXIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela de Filosofía y Letras, pp. 53-68.
- Guyer, Paul (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2003), «Kant on Common Sense and Scepticism»; en: *Kantian Review*, no. 7, pp. 1-37.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law»; en: Paul Guyer (ed),

- \_\_\_\_\_ (2000), «From a Practical Point of View: Kant's Conception of a Postulate of Pure Practical Reason», en: *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 333-371.
- \_\_\_\_\_ (ed) (2006), *The Cambridge Companion to Kant and the modern philosophy*, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Kant (The Routledges Philosophers)*, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2010), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, New York.
- \_\_\_\_\_ & Allen Wood (2021), *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, USA/UK.
- Hadot, Pierre (1995), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford.
- Hanna, Robert (2012), «The Kantian's Revenge: On Forster's *Kant and Skepticism*», en: *Kantian Review*, 17, I, pp. 33-45.
- Hankinson, R.J. (1998), *The Sceptics*, Routledge, London.
- \_\_\_\_\_ (2010), «Aenesidemus and the Rebirth of Pyrrhonism»; en: Richard Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, pp. 105-119.
- Hempe, Michael (2019, 7 de noviembre), «Jenseits des Glaubens»; en: *Die Zeit. Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Wissen und Kultur*, G. Von Holtzbrinck, Hamburg, pp. 59-60.
- Herszenbaun, Miguel Alejandro (2017), «La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo»; en: *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy N. 5*, Madrid, pp. 150-166.
- \_\_\_\_\_ (2014), «Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano»; en: *Diánoia* LIX, N. 72. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Fondo de Cultura Económica, pp. 49-62.
- \_\_\_\_\_ (2018), *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*, Ediciones Alamanda, Madrid.
- Hicks, R. (Ed.) (1991), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Loeb Classical Library), 2 volumes, Harvard University Press.
- Hinske, N. (1972), *Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre*. Archiv für Begriffsgeschichte XVI, Bonn.  
<https://www.jstor.org/stable/24358860?seq=1#metadata.info.tab.contents>
- Höffe, Otried (2003), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Verlag C.H.Beck, München.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Immanuel Kant*, C. H. Beck, München.
- Holzhey, Helmut and Vilem Mudrock (2005, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, USA.
- Hume, David (1888), *A Treatise of human Nature*, ed. L.A.Selby-Bigge, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1938), *An Abstract of a Treatise of Human nature*, reprinted with an intro. By J.M. Keynes & P. Sraffa, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (1999), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp (Ed), Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Peter Millican (Ed), Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1980), *Investigación sobre el entendimiento humano (An Enquiry Concerning Human Understanding)*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad. F. Duque, Tecnos, Madrid.
- Hurtado, G. (2006), «Notas sobre Creditati credendi»; en: *Tópicos*, Revista de filosofía de la Universidad Panamericana, No. 31, México, pp. 135-146.
- \_\_\_\_\_ (2005), «Dudas y sospechas»; en: Luis Eduardo Hoyos (ed.), *Relativismo y racionalidad*,

- Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 129-144.
- \_\_\_\_\_ (2002), «Por qué no soy falibilista»; en: Julio Beltrán y Carlos Pereda (comp.), *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, UNAM, México, pp. 175-206.
- Johnsen, Bredo (2001), «On the Coherence of Pyrrhonian Skepticism»; en: *The Philosophical Review*, vol. 110, no. 4, pp. 521-561.
- Johnsen, Karsten Friis (2005), *A History of Ancient Philosophy. From the Beginnings to Augustine*, trad. Henrik Rosenmeier, Routledge, London/New York.
- Kern, Udo (ed) (2007), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Kerstein, Samuel J. (2002), *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press.
- Klein, Peter (2010), «Contextualism and the Real Nature of Academic Skepticism»; en: *Philosophical Issues*, 10, Ridgeview Publishing Company, USA, pp. 108–116
- \_\_\_\_\_ (2003), «How a Pyrrhonian Skeptic Might Respond to Academic Skepticism»; en: *The Sceptics: Contemporary Essays*, Steven Luper (ed.), Ashgate Press, London, pp. 75–94.
- Kleingeld, Pauline (1998), «Kant on the unity of Theoretical and Practical Reason»; en: *The Review of Metaphysics*, vol. 52, n. 2, Philosophy Education Society Inc., pp. 311-339.
- Körner, Sthephan (1979), *Kant*, Pinguin Books, UK
- Korsgaard, Christine (1992), *The Sources of Normativity. The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press.
- Kühn, Manfred (2003), *Kant: eine Biografie*; aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, C. H. Beck, München.
- \_\_\_\_\_ (1983), «Kant's Conception of Hume's Problem», en: *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1, pp. 175-193
- \_\_\_\_\_ (1998), «Skepticism: Philosophical Disease or Cure?»; en: Van der Zande, Johan & Richard H. Popkin (eds), (1998), *The Skeptical Tradition Around 1800. Skepticism in Philosophy, Science, and Society*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Bosgton/London, pp. 81-100.
- Kluge, Friedrich und Alfred Götze (1951), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Fünfte völlig neuarbeitete Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Kreimendahl, Lothar (1990), *Kant-der Durchbuch von 1769*, Verlag Jürgen Dinter, Köln.
- Lammenranta, Markus (2011), «Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification», en: *International Journal for the Study of Skepticism* 1, pp. 3-17.
- \_\_\_\_\_ (2011), «Skepticism and Disagreement»; en: Diego E. Machuca (ed), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht, Springer, pp. 203-215.
- Landesman, Charles (200), *Skepticism. The Central Issues*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Laursen, John Christian (1992), *The Politics of Skepticism In the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, E.J. Brill, Leiden, The Netherlands.
- Lear, Jonathan (1984), «The Disappearing 'we'», en: *Proceeding of the Aristotelian Society*, supplement, 58, pp. 219-242.
- Lipscomb, Benjamin J. Bruxvoort and James Krüger (ed) (2010), *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York.
- Long, Anthony (1981), «Aristotle and the History of Greek Scepticism»; en: O'Meara, D., *Studies in Aristotle*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Loparic, Zeljko (2003), «As duas metafísicas de Kant»; en: *Kant e-Prints*, vol. 2, n. 5, Sociedade Kant Brasileira, Brasil.
- Luper, Steven (2003), *The Sceptics: Contemporary Essays*, Ashgate, Aldershot.
- Machuca, Diego (2006), «The Pyrrhonist's *ataraxia* and *philanthrôpia*»; en: *Ancient Philosophy*, 26, Issue 1, *Methesis Publications* pp. 111-139.
- \_\_\_\_\_ (2015), «Agrippian Pyrrhonism and the Challenge of Disagreement»; en: *Journal of Philosophical Research*, Volume 40, pp: 23-39.

- Marcus, Ruth B. (1990), «Some revisionary proposals about belief and believing», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, pp. 132-153.
- Marquard, Odo (1958), *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, K. Alber, Freiburg.
- Marrades Millet, Julián y Nicolás Sánchez Durá (ed.) (1994), *Mirar con Cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, Valencia.
- McPherran, Mark (1987), «Sceptical Homeopathy and Self-Refutation»; en: *Phronesis*, 32, pp. 290-328.
- Mele, Alfred R. (2007), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press.
- Mensch, Jennifer (2007), «The Key of All Metaphysics: Kant's Letter to Herz, 1772», en: *Kantian Review*, Volume 12-2, pp. 109-27.
- Millikan, Ruth G. (1994), *Language, thought, and other biological categories*, MIT Press, Cambridge.
- Moledo, Fernando (2014), «El despertar del sueño dogmático. Un análisis histórico y sistemático»; en: *Studia Kantiana*, 16, *Journal of Brazilian Kant Society*, Brasil, pp. 105-123.
- Moller, Dan (2004), «The Pyrrhonian Sceptic's Telos»; en *Ancient Philosophy*, vol. 24, Issue 2, Mathesis, Publications, pp. 425 y ss.
- Moore, G.E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen and Unwin, London.
- Moran, Dermot (2008), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.
- Müller, H. und Günther Haensch (1971), *Langenscheidt Handwörterbuch Spanisch, Teil 1 Spanish-Deutsch*, Haensch, Berlin/München/Wein/Zürich.
- Nussbaum, Martha (1991), «Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism»; en: *Journal of the History of Philosophy*, n. 29, 4, pp. 521 y 557.
- Oakley, I. Tim (1988), «Scepticism and the Diversity of Epistemic Justification»; en: *The Philosophical Quarterly*, vol.38, No. 152, Oxford University Press, pp. 263-279.
- \_\_\_\_\_ (1976), «An Argument for Scepticism Concerning Justified Beliefs»; en: *American Philosophical Quarterly*, 13, pp. 221-8.
- Ornelas, Jorge (2005), «La disolución kantiana del idealismo», en: *Dianoia*, vol. L, N. 55, pp. 95-117.
- \_\_\_\_\_ (2014), «Escepticismo y anti-intelectualismo: una revisión del ideal socrático desde la perspectiva pirrónica»; en: *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 46, Universidad Panamericana, México, pp. 175-202.
- O'Neill, O. (1989) *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge University Press, New York.
- Paganini, Gianni (ed) (2003). *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle. Proceedings of the Vercelli Conference, May 18th-20th, 2000*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- Pajón Leyra, Ignacio (2013), *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Escolar y Mayo Editores/Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Palmer, John A. (200), «Skeptical Investigation»; en: *Ancient Philosophy*, vol. 20, Issue 2, Mathesis Publications, pp. 351 y ss.
- Paulsen, Friedrich (1898), *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Fr. Frommanns, Stuttgart
- Pereboom, Derk (1990), «Kant on Justification in Transcendental Philosophy»; en: *Synthese*, Vol. 85, No. 1, pp. 25-54.
- \_\_\_\_\_ (1991), «Is Kant's transcendental Philosophy Inconsistent?»; en: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 8, pp. 357-372.
- Philonenko, A. (1988), *Immanuel Kant, Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Pierce, Drew (2004), «Kant e a Justificação das Crenças Morais» (*Kant and the Justification of Moral Beliefs*), trad. João José Rorigues Lima de Almeida, Impulso, 15 (38), Piracicaba, pp. 35-46.
- Pimentel Álvarez, Julio (2002), *Diccionario Latín-Español*, Porrúa, México.



- Platts, Mark (1979), *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Conceptos éticos fundamentales*, UNAM-IIF, México.
- Poston, Ted (2011), «Explanationist Plasticity and the Problem of the Criterion»; en: *Philosophical Papers*, vol. 40, No. 3, pp. 395-419.
- Popkin, Richard H. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza (The history of scepticism from Erasmus to Spinoza)*, University California Press, 1979). Trad.: Juan José Utrilla, FCE, México.
- \_\_\_\_\_ (1979), *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, University California Press.
- \_\_\_\_\_ (1980), *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard A. Wtason & James E. Force, Austin Hill Press Inc.
- Pozzo, Riccardo (2005), «Prejudices and Horizons: G. F. Meier's *Vernunftlehre* and its Relation to Kant», en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43, no. 2, pp. 185-202.
- Prauss, Gerold (2004), «El problema de la deducción de la una obligación. El deber para la teoría y la práctica»; en: *Anuario Filosófico*, vol. 37, n. 3, Universidad de Navarra, pp. 631-644.
- \_\_\_\_\_ (1986), «Teoría como Praxis en Kant»; *Anuario Filosófico*, vol. 19, n. 2, Universidad de Navarra, pp. 73-88.
- Pritchard, Duncan (2000), «Doubt Undogmatized: Pyrrhonian Scepticism, Epistemological Externalism and the 'Metaepistemological' Challenge»; en: *Principia: An international Journal of Epistemology*, Vo. 4(2), pp. 187-214.
- Ribeiro, Brian (2002), «Is Pyrrhonism Psychologically Possible?»; en: *Ancient Philosophy*, vol. 22, Issue 2, Methasis Publications, pp. 319-331.
- Riehl, Alois (1908), *Derphilosophise Kritizismus. Geschichte und System*, Erster Band. *Gesichte des philosophischen Kritizismus*, Wilhelm Engelmann, Leipzig.  
<https://archive.org/details/derphilosophisch01rieh/page/n4>
- Roth, Michael D. & Glenn Ross (1990), *Doubting. Contemporary Perspectives on Skepticism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- Russell, Bertrand (1914), *Our Knowledge of the External World*, George Allen and Unwin, London.
- \_\_\_\_\_ et all. (1976), *La Justificación del Razonamiento Inductivo (1974, The Justification of Induction*, The Oxford University Press), Alianza Editorial, Madrid.
- Schopenhauer, Arthur (2002, 2da. Ed.), *Los dos problemas fundamentales de la ética (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1988)*, trad. Pilar López de Santa María, Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Schwitzgebel, Eric, «Belief»; en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.)  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/belief/>
- Senderowicz, Yaron M. (2005), *The Coherence of Kant's Transcendental Idealism*, Springer, Dordrecht.
- Sharples, R.W. (1996), *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London.
- Sinnott-Armstrong, Walter (ed) (2004), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Moral Skepticism*, Oxford University Press, Oxford.
- Slaby, Rudolf J., Rudolf Grossman und Carlos Illig (2001), *Wörterbuch der Spanischen und Deutschen Sprache, Band 1, Spanisch-Deutsch, Fünfte Auflage (neu bearbeitet und erweitert von Dr. Carlos Illig)*, Oscar Brandstetter Verlag, Wiesbaden.
- Smith, Norman Kemp (1918-1962), *A commentary of Kant's «Critique of Pure Reason»*, 2da. Ed, Remington, New York.
- Stanley, J. (2005), *Knowledge and Practical Interests*, Oxford University Press.
- Stepanenko, Pedro (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, UNAM-IIF, México.
- Stough, Charlotte L. (1969), *Greek Scepticism: A Study in Epistemology*, University of California Press,

- California/Berkeley.
- Stern, Robert (2006), «Metaphysical Dogmatism, Humean Scepticism, Kantian Criticism»; en: *Kantian Review*, Vol. 11, pp. 102-116.
- \_\_\_\_\_ (2008), «Kant's Response to Skepticism»; en: John Greco (ed), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010), «Moral Scepticism and Agency: Kant and Korsgaard»; en: *Ratio (new series)*, Vol. 23, No. 4, Blackwell, Oxford, pp. 453-474.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*, Oxford University, New York.
- Stevenson, Leslie (2003), «Opinion, Belief or Faith, and Knowledge»; en: *Kantian Review*, vol. 7, pp. 72-101.
- Strawson, P.F. (2007), *The Bounds of Sense: An essay on Kant's critique of Pure Reason*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.
- \_\_\_\_\_ (2007)«Escepticismo, naturalismo y argumentos transcendentales»; en: Isabel Cabrera Villoro (ed.), *Argumentos Transcendentales*, UNAM, México, pp. 135-160.
- Striker, G. (1980), «Sceptical Strategies», en: M. Shofield, M. Burnyeat, J. Barnes (ed), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, pp. 54-83.
- \_\_\_\_\_ (1983), «The Ten Tropes of Aenesidemus»; en: Myles Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley, pp. 95-115.
- \_\_\_\_\_ (1990) «The Problem of the Criterion», en: S. Everson (ed), *Epistemology. Companions to Ancient Thought 1*, Cambridge University Press, pp. 143-160.
- \_\_\_\_\_ (2010), «Academics Versus Pyrrhonists, Reconsidered»; en: Richard Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, pp. 195-207.
- Stroud, Barry (2007), «Argumentos transcendentales»; en: Isabel Cabrera Villoro (ed), *Argumentos Transcendentales*, UNAM, México, pp. 93-114.
- \_\_\_\_\_ (1984), *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Understanding Human Knowledge*, Oxford University Press.
- Sulzer, Johann Georg (1755), «Vorrede», en: *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniss*, Hamburg und Leipzig.
- Thorsrud, Harald (2009), *Ancient Scepticism*, University of California, Berkeley.
- Tonelli, Giorgio (1967), «Kant und die antiken Skeptiker»; en: Heinz Heimsoeth (et al), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Georg Olms, Hildesheim, pp. 93-123.
- \_\_\_\_\_ (1997), «The 'Weakness' of Reason of the Age of Enlightenment», en: R.H. Popkin (et al eds.), *Scepticism in the Enlightenment*, Kluwer, Dordrecht, pp. 35-50.
- Torretti, Roberto, *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica; Tomo 1*. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, tercera edición: 2005.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, tercera edición.
- Vaihinger, Hans (1922). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig.  
<https://archive.org/details/kommentarzukants12vaihuoft/page/n4>
- Van der Zande, Johan & Richard H. Popkin (eds), (1998), *The Skeptical Tradition Around 1800. Skepticism in Philosophy, Science, and Society*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Bosgton/London.
- Villoro, L. (1982), *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, México/Argentina.
- Vogt, Katja Maria (2012), «Appearances and Assent: Sceptical Belief Reconsidered», *The Classical Quarterly*, 62, pp. 648-663.
- \_\_\_\_\_ (2006), «Skeptische Suche und das Verstehen von Begriffen», en: Christof Rapp and Tim Wagner (eds.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart, pp. 325-339.
- Wahrig, Gerhard (1967), *Das Grosse Deutsche Wörterbuch, Herausgegeben in Zusammenarbeit mit*

- zahlreichen Wissenschaftlern und anderen Fachleuten*, C. Bertelsmann Verlag, Berlin.
- Wehrle-Eggers (1961), *Deutscher Wortschatz. Ein Wegweiser zum Trefenden Ausdruck*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart.
- Werkmeister, W. H. (1979), *Kant's Silent Decade. A Decade of Philosophical Development*, University Presses of Florida.
- Wedgwood, Ralph (2002), «The Aim of Belief»; en: *Philosophical Perspectives*, no. 16, pp. 267-297.
- Wertheimer, Roger (1993), «Socratic Scepticism»; en: *Metaphilosophy*, Vol. 24, no. 4, pp. 344-362.
- Westphal, Kenneth (2004), *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge University Press.
- Wiggins, David (1989), *Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford.
- Williams, Michael (1993), (ed), *Scepticism*, Dartmouth, England/USA.
- \_\_\_\_\_ (1988), «Scepticism without Theory» (*Review of Metaphysics*, 41, pp. 547-588, en: Williams, M. (ed), *Scepticism*, Dartmouth, England/USA, pp. 41-81.
- Wittgenstein, L. (1969-1975), *On Certainty (Über Gewissheit)*, G.E.M. Anscombe & G.H. Von wright (eds), trd. Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford.
- Wood, Allen (1970), *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- \_\_\_\_\_ (1978), *Kant's Rational Theology*, Princeton University Press, Princeton.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Kant*, Blackwell, UK.
- Woodruff, Paul (1988), «Aporetic Pyrrhonism»; en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, pp. 139-168.
- Yarza, Florenciano Sebastián (1972), *Diccionario Español-Griego*, Ramón Sopena, Barcelona.
- Zac, S. (1989), «Spinoza»; en: *Allemande: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Méridens Klincksieck, Paris.
- Zammito, J. (1992), *The genesis of Kant's Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago.