



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL ESCEPTICISMO EN LA OBRA TEMPRANA DE  
DENIS DIDEROT A LA LUZ DE LA HISTORIA MODERNA  
DEL ESCEPTICISMO**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
LORENA ARROYO PÉREZ**

**TUTOR JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR**



Ciudad Universitaria, CD. MX., 2024



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

A mi abuela, la mujer más fuerte que conozco, protectora, sanadora y sabia de la familia que ha  
cuidado de mí, de todas y de todos.

A mi mamá, mi primera maestra de filosofía que me enseñó mi primera lección de filosofía: “La  
filosofía es amor a la sabiduría” y la primera que creyó en mí cuando decidí estudiar filosofía.

A mi papá por enseñarme el sentido de responsabilidad y de terminar todo lo que uno empieza.

A mi hermana, mi alma gemela, que me dio energía para no rendirme y fue mi guía para saber  
cómo terminar este proceso.

A mi hermano a quien siempre voy a querer no importa lo que pase.

A Romy, Baloo y Tolstoi, nuestros compañeros animales.

A mi profesor y tutor Jorge Armando Reyes porque no se olvidó de mí y por haberme enseñado  
a reflexionar y a pensar la filosofía con detenimiento y rigurosidad.

A mi acompañante de tesis que me ayudó a continuar con mi trabajo cuando más abandonado lo  
creí.

A mis amigas que, no importa donde estemos, que hagamos de nuestras vidas o hacia donde  
vamos, seguimos estando cerca las unas de las otras.

A mis sinodales que aceptaron mi invitación y me compartieron sus puntos de vista.

A todas y cada una de las personas que me han apoyado y dado aliento para concluir esta etapa  
de mi vida.

A la UNAM.

## CONTENIDO

<b>Introducción.....</b>	<b>4</b>
<b>I. La conformación de la tradición escéptica y su recepción en la modernidad.....</b>	<b>8</b>
A. El escepticismo antiguo de las escuelas helenísticas.....	12
B. El redescubrimiento del escepticismo antiguo y la <i>crise pyrrhonienne</i> .....	25
C. El <i>Nouveau Pyrrhonisme</i> de Michel de Montaigne.....	33
<b>II. La ciencia moderna y el escepticismo mitigado.....</b>	<b>54</b>
A. René Descartes y la búsqueda de la certeza.....	61
B. El escepticismo mitigado de Marin Mersenne y Pierre Gassendi.....	80
C. La crítica tardía al dogmatismo cartesiano: Foucher, Bayle y Hume.....	95
<b>III. La presencia del escepticismo en la obra temprana         de Denis Diderot.....</b>	<b>117</b>
A. El escepticismo en la Ilustración francesa.....	121
B. El proyecto ilustrado de la <i>Encyclopédie</i> y sus raíces epistemológicas.....	133
C. El escepticismo en la obra temprana de Denis Diderot.....	144
<b>Conclusión.....</b>	<b>166</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>169</b>

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo me he propuesto analizar la relación que hay entre la historia de la filosofía moderna, el escepticismo y la obra temprana de Denis Diderot. Para ello, es menester analizar la tradición escéptica en sus dos principales vertientes: escepticismo pirrónico y escepticismo académico, para luego poder mostrar su relación con la historia del pensamiento moderno y, finalmente, el modo en que esta relación se ve reflejada en los primeros escritos del *philosophe* Diderot. La temática descrita presupone la existencia de una bibliografía vasta que logre relacionar dos grandes enfoques: la historia y la filosofía. Asimismo, se pretende conjuntar dos ideas temáticas: el escepticismo y el pensamiento de Denis Diderot.

No es fácil encontrar un equilibrio entre la historia y la filosofía ya que a menudo se piensa que la historia es secundaria al quehacer filosófico y que puede hacerse filosofía prescindiendo de ella, o bien, se toma a la historia sólo como una herramienta auxiliar.<sup>1</sup> Por otra parte, hay quienes se inclinan por una postura contextualista en la que se da prioridad al contexto histórico de la filosofía para alcanzar una mejor interpretación de ella y evitar anacronismos o tergiversaciones de su desarrollo histórico y su continuidad con el presente.<sup>2</sup> En este trabajo se asume que cada enfoque mantiene una relación equilibrada con la investigación. En palabras de la Doctora Laura Benítez: “En el saber filosófico no puede aceptarse el prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de sus complejos problemas”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Edwards, Michael, “Philosophy, Early Modern Intellectual History, and the History of Philosophy”, 2012, pp.92-93.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>3</sup> Benítez, Laura, “Reflexiones sobre el marco teórico en la historia de la filosofía”, 2021, p.98.

Además de incorporar este doble enfoque al presente trabajo, a su vez se busca el ahondar en la idea del escepticismo y conectarla con el pensamiento de Denis Diderot, un filósofo ilustrado del siglo XVIII del que poco se ha estudiado su postura escéptica. Por todo lo anterior, encontrar una bibliografía de tal naturaleza, parece una tarea difícil de lograr.

Sin embargo, se puede comenzar por una figura académica que por mucho tiempo lideró esta clase de estudios: Richard H. Popkin. Historiador de filosofía y filósofo norteamericano que vivió entre los años de 1923 y 2005, Popkin fue un pionero en la investigación histórica sobre el papel que jugó la tradición escéptica en la conformación de la filosofía de la modernidad. Durante los años sesenta el historiador escribió su más importante contribución a la historia de la filosofía moderna: *La historia del escepticismo. Desde Erasmo hasta Descartes*. Antes de Popkin, se desconocía la influencia del escepticismo sobre la filosofía de los siglos XVI y XVII, especialmente, se ignoraba el impacto que tuvo la relectura de los escritos pirrónicos de Sexto Empírico a comienzos de la modernidad. La tesis principal de Popkin consistía en afirmar que el escepticismo desempeñó un papel especial y diferente en el periodo que va desde la Reforma hasta la formulación de la filosofía de Descartes, lo cual se debía a que la crisis intelectual que surgió en la Reforma coincidió en el tiempo con el redescubrimiento y renovado interés por los argumentos de los antiguos escépticos, especialmente los encontrados en los textos de Sexto Empírico.<sup>4</sup>

La investigación de Popkin continuó arrojando nueva información acerca de la influencia del escepticismo en la modernidad hasta que en 1979 se publicó la segunda edición de su libro bajo el título de *The History of Scepticism. From Erasmus to Spinoza* que incorporaba el surgimiento del escepticismo religioso a partir de la lectura exegética de textos

---

<sup>4</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes*, 1960, p.11.

del pasado,<sup>5</sup> entre ellos, traducciones de los escritos de Sexto e información sobre la influencia del escepticismo que se prolongaba y extendía hasta el pensamiento de Baruch Spinoza.

Veinticuatro años más tarde Popkin había de publicar la última edición de su libro, justamente dos años antes de su muerte, es decir, la edición del 2003, corregida y aumentada, que se publicó bajo el título *The History of Scepticism, From Savonarola to Bayle*. Esta versión final agregaba importantes hallazgos sobre los manuscritos de Sexto que se podían rastrear hasta la época de Savonarola en la ciudad de Florencia del siglo XVI. Igualmente, la edición del 2003 exploraba el papel de la filosofía cartesiana en el desarrollo del escepticismo de la segunda mitad del siglo XVII.<sup>6</sup> Además, en esta edición, Popkin llevó su investigación todavía más lejos e incluyó partidarios y adversarios del pensamiento hasta llegar al *súper* escepticismo de Pierre Bayle de finales del siglo XVII.

Ahora bien, de acuerdo con la *Historia del Escepticismo* de Popkin en sus tres ediciones arriba mencionadas, precisamente falta el estudio de la tradición escéptica en el siglo XVIII; su última edición llegó hasta el escepticismo de Bayle. Por otro lado, en un artículo subsecuente a la edición de su obra, Popkin concluía que el escepticismo no tuvo mayor incidencia en la filosofía del siglo XVIII.<sup>7</sup> Si acaso hubo algún tipo de influencia en la filosofía de la Ilustración, sólo se le atribuye al escepticismo de tres pensadores, el de Montaigne, el de Bayle y el de los primeros opositores a la filosofía crítica de Kant.<sup>8</sup> En

---

<sup>5</sup> Cfr. Maia Neto, José R., Paganini, Gianni y John Christian Laursen, *Introduction*, 2009, p.2.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.2-3.

<sup>7</sup> Cfr. Sébastien Charles, "Preface", 2013, v., *passim pass.*

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*.

cuanto a la escena de París y los *philosophes* del movimiento ilustrado francés, incluyendo a Denis Diderot, el escepticismo de David Hume fue el único que Popkin tomó en cuenta.<sup>9</sup>

A causa de esto, la obra de Popkin ha abierto la puerta a toda una línea de investigación y debates en torno a la historia moderna del escepticismo, las interpretaciones que Popkin atribuyó a las distintas épocas y el alcance que la tradición escéptica pudo haber tenido en distintos pensadores que no fueron considerados por el historiador, como fue el caso de Denis Diderot.

Por este motivo, lo que espero de este trabajo es, en la medida de lo posible, enriquecer esa línea de investigación, al mostrar la presencia del escepticismo en la obra temprana de Denis Diderot quien estuvo a la cabeza de uno de los proyectos más importantes del movimiento ilustrado francés: la *Encyclopédie* y que, por lo tanto, lo posiciona como uno de los representantes más destacables del movimiento ilustrado francés. Para ello, describiré y analizaré estudios más recientes donde se añaden nuevas interpretaciones del papel que jugó el escepticismo en la ilustración francesa, no sin antes delinear la historia moderna del escepticismo basándome principalmente en la obra fundacional de Richard Popkin y en algunas reconsideraciones y reinterpretaciones de distintos académicos sobre el escepticismo de los filósofos más influyentes de la modernidad temprana.

---

<sup>9</sup> *Cfr. Ibidem.*

## I. La conformación de la tradición escéptica y su recepción en la modernidad

Desde los orígenes de la filosofía occidental ya existía un mayor o menor grado de escepticismo sobre la posibilidad de lograr cierto conocimiento del mundo.<sup>10</sup> Sin embargo, fue en el periodo helenístico en el que aparecieron las escuelas escépticas que dieron origen tanto a la corriente del escepticismo académico como a la del escepticismo pirrónico.<sup>11</sup> El periodo helenístico abarca desde el surgimiento del imperio oriental de Alejandro Magno el macedonio a finales del siglo IV a.C. hasta el suicidio de Cleopatra, reina de Egipto, en el año 30 a.C., tras la victoria en Accio del futuro emperador Augusto.<sup>12</sup> En dicho periodo surgieron ciertas escuelas filosóficas, las cuales compartieron la característica de practicar la filosofía como un modo de vida a partir de la cual se desarrollaban todas sus enseñanzas.<sup>13</sup>

Por lo menos, desde Sócrates la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, sino por el contrario se encuentra en el origen de ésta y que determina, hasta cierto punto, la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina.<sup>14</sup> Así pues, cada escuela filosófica corresponde ante todo a la elección de cierta manera de vivir, cierta opción existencial que exige del individuo un cambio total de vida.<sup>15</sup> En este caso, el discurso filosófico proviene de una elección de vida y su tarea será justificarla racionalmente.<sup>16</sup> El discurso filosófico se entiende aquí como pensamiento discursivo expresado en el lenguaje escrito u oral y es al mismo tiempo medio y expresión de un modo

---

<sup>10</sup> Cfr. Sharples, Robert W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, 2009, p.22, *passim pass*.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* 1998, p.105.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.112-117, *passim pass*.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, p.13.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*.

de vida<sup>17</sup> Por consecuencia, la filosofía de las escuelas helenísticas es una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico.<sup>18</sup>

Existieron pues, seis escuelas fundadas en Atenas. Por un lado, se establecieron cuatro escuelas, las cuales adoptaron una forma institucional y que en general tuvieron métodos análogos de enseñanza: la Academia de Platón, la escuela aristotélica, la escuela de Epicúreo y la escuela de Zenón o sea de los estoicos.<sup>19</sup> Por otro lado, la escuela pirrónica o escéptica y la escuela de los cínicos fueron dos escuelas que se distinguieron por no tener una organización escolar ni dogmas a los cuales apegarse.<sup>20</sup>

No obstante, todas las escuelas helenísticas, incluyendo la de los escépticos y la de los cínicos, tenían como objetivo alcanzar la sabiduría, la cual fue definida por todas las escuelas como un estado de perfecta tranquilidad del alma.<sup>21</sup> Desde esta perspectiva, la filosofía servía como una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana cuya causa difería entre las distintas escuelas.<sup>22</sup> A pesar de esto, las filosofías helenísticas concordaban en que el mal no radica en las cosas, sino en los juicios de valor que los hombres emiten acerca de ellas.<sup>23</sup> De ahí que es necesario distinguir entre las escuelas dogmáticas, para las cuales la terapéutica consistía en transformar los juicios de valor, y las escépticas, para las que sólo se trataba de suspenderlos.<sup>24</sup> Acerca de esta distinción, Sexto Empírico, un escéptico pirrónico de la época tardía, clasifica las escuelas

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 115-117, *passim pass*.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, p.117.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.117-122, *passim pass*.

de la siguiente manera: “De donde, con mucha razón, se considera que los sistemas filosóficos son—en líneas generales—tres: dogmático, académico y escéptico.”<sup>25</sup>

En la clasificación de las filosofías de Sexto, el escepticismo académico se considera una filosofía distinta del escepticismo. Esto se debe a que Sexto divide a los sistemas filosóficos en tres clases según la búsqueda de la verdad desde el cual están en primer lugar quienes dijeron haber encontrado la verdad; en segundo, quienes han declarado que no es posible encontrar la verdad y, por último, están quienes aún investigan.<sup>26</sup> Según estas tres clases, las escuelas de la antigüedad se acomodan de la siguiente manera:

Y creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprehensible los seguidores de Clitónimo y Carnéades y otros académicos. E investigan los escépticos [...].<sup>27</sup>

El vocablo en griego *skepsis*, de la cual deriva el término *escepticismo*, significa investigación,<sup>28</sup> por lo que el auténtico escéptico es quien investiga, es el que sigue buscando la verdad y éste, según Sexto, es únicamente el pirrónico.<sup>29</sup> Por otro lado, las escuelas de los epicúreos o de los estoicos son dogmáticas pues afirman tener la verdad y los académicos sostienen que la verdad es inaprehensible. De cualquier modo, desde el pirronismo de Sexto Empírico ambos afirman o niegan y, en consecuencia, han dejado de investigar.

---

<sup>25</sup> Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, 1993, Libro I, I, 4.

<sup>26</sup> *Cfr.* Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro I, I, 2-3.

<sup>27</sup> *Ibid.* Libro I, I, 3-4.

<sup>28</sup> *Cfr.* Vogt, Katja, “Ancient Skepticism”, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/skepticism-ancient/>

<sup>29</sup> *Cfr.* Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro I, III, 7.

A pesar de la interpretación de Sexto, se debe tomar en cuenta que el escepticismo antiguo no se conformó de manera homogénea y uniforme incluso dentro de una misma tradición.<sup>30</sup> En efecto, la historia del escepticismo distingue dos tradiciones escépticas de la antigüedad, los pirrónicos y los académicos, pero ahora se sabe que dentro de cada una de ellas hubo transformaciones importantes, de modo que surgieron diferencias en el tipo de escepticismo que distintos miembros de una misma tradición enseñaron.<sup>31</sup> Aunado a esto, es preciso reconocer que hay una dificultad en su estudio puesto que las fuentes con que se cuentan son en su mayoría textos doxográficos, fragmentos, reportes y resúmenes que suelen ser escasos, a veces de dudosa fiabilidad y difíciles de conciliar entre sí.<sup>32</sup>

En los siguientes apartados se analizará en qué consistió el escepticismo antiguo de las escuelas helenísticas y cómo es que se conformaron tanto la tradición pirrónica como la académica teniendo presente el carácter heterogéneo de cada tradición y sus semejanzas y diferencias entre ellas. Después se analizará el redescubrimiento de ambas tradiciones a partir de la Reforma y cómo los argumentos y tropos del escepticismo antiguo se aplicaron a los nuevos problemas teológicos y filosóficos de la época ocasionando una crisis escéptica. Finalmente, se analizará la postura escéptica del gran Michel de Montaigne, quien perpetuó la crisis pirrónica de principios de la modernidad y enseñó a aceptar las limitaciones de la condición humana.

---

<sup>30</sup> Cfr. Machuca, Diego E., "Introduction. Ancient Skepticism", 2018, p.4, *passim pass.*

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem.*

## A. El escepticismo antiguo de las escuelas helenísticas

Hasta el momento, existen un número limitado de fuentes que proporcionan información sobre cada una de las escuelas escépticas de la antigüedad. Para documentar la escuela académica, las fuentes son secundarias y se cuenta con los diálogos filosóficos de Cicerón como los *Académicos* y *Cuestiones tusculanas*, y también con la *Vida y opiniones de los filósofos Ilustres* de Diógenes Laercio. Adicionalmente, se podría considerar *Contra los académicos de San Agustín*, pero no se consultará dicha obra en el presente trabajo. Para la escuela pirrónica, se cuenta con la obra de Sexto Empírico, especialmente, la más famosa de ellas: *Hipotiposis o Esbozos Pirrónicos*, y de igual manera se cuenta con la obra ya mencionada de Diógenes Laercio.

El escepticismo pirrónico debe su nombre a Pirrón de Elis, quien vivió alrededor del 365 al 275 a.C.<sup>33</sup> A Pirrón no se le atribuye ningún escrito, pero los pirrónicos posteriores le han adjudicado ser el fundador de la escuela.<sup>34</sup> Pirrón es una figura problemática ya que las fuentes con las que se cuentan parecen atribuirle un vocabulario y un conjunto de conceptos que muy probablemente provienen de pirrónicos posteriores que buscaban caracterizarlo como iniciador de un escepticismo auténtico.<sup>35</sup>

Como sucesor, se sabe que su discípulo Timón de Fliunte continuó con la tradición y vivió entre los siglos IV y III a. C.<sup>36</sup> Posteriormente, la tradición renació con Enesidemo en el siglo I a.C.<sup>37</sup> y se sabe de la aportación de los cinco tropos pirrónicos de Agrippa del siglo I d.C. No obstante, el pirronismo tuvo su expresión más plena con Sexto Empírico quien

---

<sup>33</sup> Cfr. Sharples, Robert W., *Op. Cit.*, p.22-23, *passim*, *pass.*

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. Bolzani Filho, Roberto, “Académicos versus pirrónicos: escepticismo antiguo y filosofía moderna”, 2016, p.246.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*.

vivió alrededor del siglo III d.C.<sup>38</sup> Los escritos de este último jugaron un papel muy importante en la historia del escepticismo moderno ya que no sólo han sido clave en el estudio del pirronismo antiguo, sino que tuvieron un gran impacto en el pensamiento europeo de los siglos XVI, XVII y XVIII.

El escepticismo académico surgió del escepticismo que fue adoptado por la Academia de Platón hacia mediados del siglo III a.C. cuando Arcesilao, quien vivió del 315 a.C. al 241 a.C., se volvió jefe de la escuela.<sup>39</sup> Años más tarde, el escepticismo académico fue continuado por Carnéades, quien vivió del 214 al 129 a.C. y también fue director de la Academia.<sup>40</sup> Carnéades fue sucedido por Clitómaco de Cártago y, tiempo después, la dirección pasó a Filón de Larisa quien fue último en continuar con la tradición escéptica en la Academia platónica.<sup>41</sup> Durante la República romana, fue Marco Tulio Cicerón, orador, político, filósofo y escritor, quien continuó y perpetuó el escepticismo académico para la posteridad.<sup>42</sup>

Ciertamente, gran parte de la investigación en torno al escepticismo de la Academia platónica señala que su fase escéptica surgió del debate epistemológico entre los académicos y estoicos, además de un regreso del estilo dialéctico socrático de filosofar.<sup>43</sup> Sin embargo, también se sugiere que la figura de Pirrón pudo haber jugado un papel relevante en cuanto al origen de la tradición escéptica académica ya que probablemente Arcesilao conoció a Pirrón, según menciona Diógenes Laercio.<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> Cfr. Sharples, Robert W., *Op. Cit.*, p.22.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>42</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, p.158.

<sup>43</sup> Cfr. Bolzani Filho, Roberto, *Op. Cit.*, p.249.

<sup>44</sup> Cfr. Laercio, Diógenes *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IV, 33 *apud* Bolzani Filho, Roberto, *Ibidem.*

Cuando Arcesilao se volvió jefe de la escuela platónica, el discurso filosófico se volvió esencialmente crítico, interrogativo y apóretico.<sup>45</sup> Su método de enseñanza consistió en refutar por medio de su argumentación la tesis que invitaba a los oyentes a proponer y, cualquiera que fuese esa tesis, Arcesilao se dedicaba a demostrar de igual manera la tesis opuesta, lo que probaba la imposibilidad de hacer afirmaciones capaces de alcanzar la certeza y la verdad absolutas.<sup>46</sup> La crítica se ejercía ante todo en contra del falso saber y de las falsas certezas de los filósofos dogmáticos y, de este modo, la filosofía consistía en demostrar las contradicciones de un discurso filosófico, como el de los estoicos y los epicúreos, que pretendían llegar a certezas acerca de las cosas divinas y humanas.<sup>47</sup>

Para la escuela estoica la aprehensión ocurría cuando se tenía una correcta y verdadera impresión de las cosas que eran percibidas.<sup>48</sup> Siempre que hubiera una aprehensión, el estoico podía dar su asentimiento y, por tanto, sólo se podía asentir ante impresiones aprehensivas, pero si la impresión no era cierta o en este caso, no era aprehensiva, entonces el estoico debía suspender el juicio y no dar su asentimiento.<sup>49</sup>

Arcesilao volteó este argumento en contra de los estoicos al señalar que en realidad no hay forma de distinguir una impresión aprehensiva de una impresión que no lo es y por lo tanto el estoico siempre debería suspender el juicio y no dar su asentimiento.<sup>50</sup> En otras palabras, no hay un criterio para determinar cuáles impresiones son verdaderas y cuáles son falsas.<sup>51</sup> En consecuencia, no es posible conocer la verdadera naturaleza de las cosas.

---

<sup>45</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, p.156.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, p.157.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. Sharples, Robert W., *Op. Cit.*, p.44.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, p.45.

No obstante, se puede conocer algo. Cuando Arcesilao fue sucedido por Carnéades y después por Filón de Larisa, la Academia evolucionó en el sentido del probabilismo; se admitió que, si no se podía llegar a lo verdadero, por lo menos existía la posibilidad de acceder a lo verosímil, o sea, a soluciones que se podían aceptar razonablemente tanto en el campo científico como en el de la práctica moral.<sup>52</sup>

En la época de Cicerón, el escepticismo académico retomó esta postura más moderada y en las obras filosóficas de este orador se muestra cómo la filosofía académica permite al individuo la libertad de elegir en cada caso concreto la actitud que juzga mejor conforme a las circunstancias, aún si ésta se inspira en el estoicismo, en el epicureísmo o en otra filosofía.<sup>53</sup> En *Cuestiones Tusculanas*, Cicerón señala:

Nosotros, académicos, vivimos al día (es decir juzgamos en función de los casos particulares) [...] y por ello somos libres. Gozamos de una mayor libertad, somos más independientes; nuestro poder de juicio no conoce trabas, no tenemos que obedecer ninguna prescripción, ninguna orden, incluso, yo diría, no se nos impone ninguna obligación de defender una causa cualquiera.<sup>54</sup>

Es él quien juzga lo que conviene a su manera de vivir en los diferentes discursos filosóficos que se le proponen.<sup>55</sup> La distinción entre el discurso filosófico y la propia filosofía es particularmente clara: la filosofía es ante todo un arte de vivir y los discursos filosóficos dogmáticos no pueden ni fundamentar ni justificar este arte de vivir, sólo se introducirá a éste un discurso crítico.<sup>56</sup> Así mismo, estos discursos filosóficos no son sino medios,

---

<sup>52</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, p. 158.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>54</sup> Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*, v, 11, 33; Lucillus, 3,7-8 *apud* Hadot Pierre, *Op. Cit.*, p.158.

<sup>55</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, p.159

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*.

fragmentarios y pasajeros, utilizados en función de su mayor o menor eficacia en la práctica concreta de la vida filosófica.<sup>57</sup> En definitiva, para el escéptico de la Academia el discurso filosófico, a diferencia de las demás escuelas helenísticas, deja de vincularse a su manera de vivir, la filosofía como modo de vida y el discurso filosófico se separan, mas no se suprimen.

En cambio, desde el escepticismo pirrónico, la distinción entre filosofía como modo de vida y discurso filosófico llega a su punto culminante ya que el discurso filosófico escéptico conduce a su propia autosupresión para no dejar lugar más que a un modo de vida que pretende no ser filosófico.<sup>58</sup> El escéptico pirrónico busca la verdad, pero al no encontrarla decide suspender el juicio y por accidente llega a la tranquilidad del alma, lo que siempre buscó desde un principio. Esto se entiende mejor con una historia que era bien conocida entre los pirrónicos que trataba sobre el pintor Apeles que no lograba pintar la saliva que salía de un caballo y en un momento de furia decidió resignarse y arrojó la esponja con que mezclaba los colores de pincel contra la pintura y sin querer pintó la saliva.<sup>59</sup> Así como Apeles sólo consigue pintar la saliva de un caballo una vez que decide renunciar a pintarla, el pirrónico sólo consigue la tranquilidad del alma una vez que suspende el juicio y renuncia a la filosofía entendida como discurso filosófico.<sup>60</sup> Pero, ¿cómo es que los pirrónicos justificaban la suspensión del juicio?

En los *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico aclara que “La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada”.<sup>61</sup> Los pirrónicos no se pronuncian ante nada, para ellos es mejor suspender el juicio ante cualquier aseveración

---

<sup>57</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>58</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, pp.159-160.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, XII, 28.

<sup>60</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, p.160.

<sup>61</sup> Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro I, IV, 10.

sobre el mundo y la naturaleza de las cosas. Por otra parte, tanto en las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes como en los *Esbozos* de Sexto refieren a Enesidemo que establece diez modos o tropos los cuales llevan a la suspensión del juicio.<sup>62</sup>

Resulta interesante destacar un punto en común entre Enesidemo y Arcesilao a partir de la figura de Pirrón. Pues bien, hay fuentes que afirman que tanto Enesidemo como Arcesilao concebían la suspensión del juicio como su objetivo y de igual manera, es bien sabido que Enesidemo había pertenecido a la Academia antes de volverse al pirronismo, pero al ver que el escepticismo académico perdía su rigurosidad con la dirección de Filón, Enesidemo desertó la Academia en busca de un escepticismo más parecido al de aquellos primeros académicos escépticos.<sup>63</sup> Por tal motivo, se ha sugerido que el retorno al escepticismo de Pirrón por parte de Enesidemo fue en realidad un regreso al escepticismo académico radical. A este respecto, se puede añadir que, así como es probable que Arcesilao fuese influenciado en cierta medida por Pirrón, es también probable que Enesidemo haya visto a Pirrón como un proponente de la suspensión del juicio.<sup>64</sup>

Ahora bien, cada uno de los tropos para la suspensión del juicio deben ser vistos no como argumentos a partir de los cuales se concluye que hay que suspender el juicio, sino como estrategias que pueden conducir a suspender el juicio.<sup>65</sup> A continuación se explica brevemente cada uno de los tropos.

El primero se refiere a las diferencias que hay entre los seres vivos.<sup>66</sup> Este modo habla de las diferencias en las percepciones entre los seres vivos. Por ejemplo, para lo que

---

<sup>62</sup> Cfr. Laercio, Diógenes, *Vida y obra de los filósofos ilustres*, 2013, IX,78-85; Empírico, Sexto *Op. Cit.*, Libro I, XIV, 36.

<sup>63</sup> Cfr. Machuca, Diego E., *Op. Cit.*, p.8.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>65</sup> Cfr. Sharples, Robert W., *Op. Cit.*, p.50.

<sup>66</sup> Cfr. Laercio Diógenes, *Op. Cit.*, IX,80.

un animal es comestible, para nosotros puede ser venenoso, etcétera.<sup>67</sup> Por lo tanto, “[...] de semejante conflicto se concluye el abstenerse de juzgar”.<sup>68</sup>

El segundo conflicto surge por el hecho de que las preferencias entre los hombres son diferentes “[...] y una misma cosa dañan a unos y benefician a otros. Por eso hay que abstenerse de juzgar”.<sup>69</sup>

El tercero se refiere a las distintas apariencias que se generan según el sentido con el cual percibimos algo: “[...] una manzana se ofrece a la vista amarilla, al gusto dulce, y al olfato aromática [...] de ahí se sigue que lo aparente no es más de un modo que de otro”.<sup>70</sup>

El cuarto refiere a las disposiciones individuales<sup>71</sup> según como se encuentren el estado de ánimo, el estado de salud o los sentidos.<sup>72</sup>

El quinto refiere a las costumbres, leyes y creencias entre los pueblos: “[...] lo mismo es para unos justo y para otros injusto. Y entre los unos es bueno y entre los otros es malo”.<sup>73</sup> De tal modo que de nuevo hay un conflicto entre lo que juzgamos que es la naturaleza tal cual del objeto y lo relativo que podría ser ese juicio.

El sexto habla de que las cosas no pueden ser percibidas en su estado puro, sino que siempre aparecen combinadas con otra cosa: “[...] se refiere a las mezclas y combinaciones en el sentido de que nada se presenta de un modo puro por sí mismo, sino junto con el aire, la luz, la humedad, la solidez, el calor, el frío, el movimiento, las exhalaciones y otras influencias”.<sup>74</sup> Por lo tanto, desconocemos cómo son las cosas por sí mismas.

---

<sup>67</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, IX.81.

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Cfr. Ibid.*, IX, 82.

<sup>72</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, IX, 83.

<sup>74</sup> *Ibid.*, IX, 85.

El séptimo habla de que una misma cosa puede ser percibida distintamente dependiendo las distancias, posiciones, lugares y situaciones en que se encuentren. Por lo que “[...] no es posible observar estas cosas fuera de todo lugar y posición, su naturaleza es ignorada”.<sup>75</sup>

El octavo refiere al modo en que puede variar el percibir algo dependiendo las cantidades, la temperatura, la rapidez, lentitud<sup>76</sup>, etcétera. “Así, el vino tomado con moderación vigoriza, en mayor cantidad debilita.”<sup>77</sup>

El noveno refiere a la volubilidad con que puede ser percibida una misma cosa por distintos hombres: “[...] los terremotos no suscitan asombro entre aquellos a quienes les ocurren de continuo; ni el sol lo suscita, porque se ve cada día”.<sup>78</sup>

El décimo refiere a cómo los objetos son incognoscibles en sí mismos pues siempre son en relación con otros.<sup>79</sup> “Así pues, lo que está a la derecha no está a la derecha por naturaleza, sino que se concibe como tal por su posición frente a los demás. Si se cambia esto, ya no estará a la derecha.”<sup>80</sup>

Además de los diez tropos de Enesidemo, Sexto y Diógenes agregan cinco tropos atribuidos al filósofo Agrippa:<sup>81</sup>

El primero, el de *a partir del desacuerdo*, consiste en que es insuperable el hecho de que hay opiniones tan diversas entre los filósofos y entre la gente ordinaria, por lo que no se puede elegir ni rechazar ninguna.<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, IX 86.

<sup>76</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>77</sup> *Ibidem.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, IX, 87.

<sup>79</sup> *Cfr. Ibid.*, IX, 88.

<sup>80</sup> *Ibid.*, IX, 87.

<sup>81</sup> *Cfr. Empírico, Sexto, Op. Cit.*, Libro I, XV, 164-169; Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, IX, 88-89.

<sup>82</sup> *Cfr. Ibid.*, Libro I, XV, 165.

El segundo es la *recurrencia ad infinitum*, ocurre cuando toda cuestión propuesta necesita ser justificada y sostenida por un argumento que a su vez necesita ser justificado por otro argumento que a su vez necesita ser justificado por otro argumento que a su vez... hasta el infinito. De tal modo que no se puede llegar al fundamento último que justifique el argumento inicial.<sup>83</sup>

El tercero, el de *a partir con relación a algo*, que consiste en que el objeto aparece de tal o cual modo dependiendo de quién juzga y en las condiciones que se juzga.<sup>84</sup>

El cuarto es el de *por hipótesis*, que ocurre cuando se cae en una recurrencia *ad infinitum*. Los dogmáticos asumen una proposición sin justificarla ni demostrarla y que es oportuno tomarla por convenio.<sup>85</sup>

El quinto, el del *círculo vicioso*, ocurre cuando lo que debe ser demostrado se justifica por algo derivado de sí mismo que aún debe ser demostrado. Por lo tanto, se señala que se cae en un *círculo vicioso*.<sup>86</sup>

Con lo anterior, se puede observar que estos dos conjuntos de modos difieren en cuanto a su alcance y naturaleza: por un lado, los diez modos de Enesidemo refieren al conflicto que surge a partir de la fiabilidad de los sentidos y las opiniones que surgen de las percepciones sensoriales; por otro lado, los cinco modos de Agrippa son temáticamente neutrales y tienen una aplicación universal ya que pueden ser de utilidad en contra de cualquier afirmación o doctrina no necesariamente referida a los sentidos y las percepciones.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, XV, 166.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, XV, 167.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, XV, 168.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, XV, 169.

<sup>87</sup> Cfr. Machuca, Diego E., *Op. Cit.*, pp.5-6.

La razón por la cual hay dos conjuntos de tropos que difieren entre sí dentro de una misma tradición escéptica, es que cada conjunto se basa en dos fuentes que igualmente difieren en tiempo y espacio. Los diez tropos, como arriba se ha expuesto, se le atribuyen a Enesidemo quien revivió y reinterpretó el escepticismo de Pirrón en el siglo I a.C.<sup>88</sup> En contraste, los cinco tropos se le atribuyen a Agrippa, aunque la comunidad académica no sabe nada de esta figura más que probablemente vivió en el siglo I d. C.<sup>89</sup> A pesar de estas discrepancias, los dos conjuntos de tropos no son incompatibles entre sí y el hecho de que ambos sean mencionados en la obra de Sexto no afecta la coherencia del pirronismo de este último.<sup>90</sup>

Además de los tropos pirrónicos, existe también otra forma de suspender el juicio la cual consiste en la anulación de un juicio dogmático por otro juicio dogmático. Lo anterior se desprende de uno de los fundamentos del escepticismo pirrónico que consiste en que “a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez [...]”<sup>91</sup> y siguiendo este fundamento, el escéptico espera no dogmatizar.<sup>92</sup> Los pirrónicos están conscientes de que, así como hay quien afirma algo sin cuestionar su credibilidad, hay otro que niega eso mismo con la misma credibilidad de su lado.<sup>93</sup> Dicha equivalencia elimina la ventaja de una proposición sobre otra, por lo que Sexto señala: “Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable”.<sup>94</sup> Dicho de otro modo, un juicio

---

<sup>88</sup> Cfr. Castagnoli, Luca, “Aenesidemus”, 2018, p.67.

<sup>89</sup> Cfr. Machuca, Diego E., *Op. Cit.*, p6.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibid.*, Libro I, IV, 12.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, XXVII, 202.

<sup>94</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro, I, IV, 10.

dogmático siempre es anulado por otro juicio dogmático y así sucesivamente y, por lo tanto, no se puede aseverar nada definitivo y se suspende el juicio.<sup>95</sup>

Conviene subrayar que Diógenes Laercio, atribuye igualmente este fundamento a Arcesilao. Sobre él, dice Diógenes: “[...sobre Arcesilao] Este fue el primer instituidor de la Academia media, estableciendo la prescindencia o duda en la contrariedad de proposiciones: el primero que habló en pro y en contra acerca de una cosa misma [...]”<sup>96</sup>

De cualquier manera, debido a este fundamento, el pirrónico sólo habla de lo que parecen las cosas, pero desde un punto de vista personal y sabiendo que este parecer puede cambiar. Para no caer en dogmatismos, éste no determina nada y sólo se resigna a su sentir. Sexto dice al respecto:

[...] cuando el escéptico dice “nada determino”, afirma esto: “Yo en este momento estoy en una situación de ánimo tal que ni establezco dogmáticamente nada de lo que cae bajo este estudio ni lo rechazo”. Y eso lo afirma para dar a entender explícitamente lo que a él le parece manifiesto en las cosas que se le ofrecen, sin pronunciarse dogmáticamente con seguridad sino relatando lo que siente.<sup>97</sup>

Lo único que puede expresar el pirrónico es aquello que le parece al momento y le resulta evidente sin tratar de decir algo dogmáticamente acerca de la realidad exterior.<sup>98</sup> Ni siquiera el pirrónico se compromete con su propia postura. Al inicio de los Esbozos y antes de exponer en lo que consiste el escepticismo, Sexto advierte que “[...] nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos

---

<sup>95</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>96</sup> Cfr. Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, IV, 1.

<sup>97</sup> Cfr. Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro I, XXII, 197.

<sup>98</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, VII, 15.

todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual”.<sup>99</sup> Por el contrario, el dogmático es aquél que cree poseer conocimiento sobre la realidad y determina cosas acerca del mundo y las toma como verdaderas.<sup>100</sup> “En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza [...]”<sup>101</sup>

De hecho, tanto los tropos pirrónicos como la anulación de los juicios dogmáticos por otro juicio dogmático no sólo conducen a la suspensión del juicio, sino que incluso suprimen el propio discurso escéptico.<sup>102</sup> Al respecto, Diógenes Laercio explica:

En efecto, cuando los hechos están en desacuerdo y las opiniones contrapuestas tienen el mismo peso, la consecuencia es la ignorancia de la verdad. Pero incluso a este razonamiento que después de derribar a los demás se vuelve contra sí mismo y se destruye como los purgantes, tras haber eliminado la materia se eliminan a sí mismos y se destruyen.<sup>103</sup>

A diferencia del académico que separa su modo de vida del discurso filosófico, el escéptico pirrónico elimina su discurso filosófico por medio del discurso filosófico para no dejar más que un modo de vida no filosófico y, de esta manera, será la vida de todos los días la que será la regla de vida del pirrónico.<sup>104</sup> Es por esto que Sexto propone atender a las exigencias vitales: “Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no se puede estar completamente inactivos.”<sup>105</sup> Así, las

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, Libro I, I, 4.

<sup>100</sup> *Cfr. Ibid.*, Libro I, VII, *passim pass.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, Libro I, VII, 14.

<sup>102</sup> *Cfr. Hadot, Pierre, Op. Cit.*, p.161.

<sup>103</sup> Laercio, Diógenes, *Op. Cit.*, IX, 76.

<sup>104</sup> *Cfr. Hadot, Pierre, Op. Cit.*, p.162.

<sup>105</sup> Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro I, XI, 23.

exigencias vitales evitan que el pirrónico caiga en la inacción. Las exigencias vitales funcionan como guías que el pirrónico debe seguir <sup>106</sup> y son de cuatro clases:

- a) La guía de la naturaleza del hambre y la sed que incitan a comer y a beber.
- b) La guía de las emociones que nos lleva a sentir y pensar.
- c) La guía de las costumbres y talentos con la cual se asume como bueno el ser piadoso y como malo el ser impío.
- d) La guía de los talentos a partir de la cual uno es útil en aquellas artes en las que uno se instruye. <sup>107</sup>

No tomar decisiones basadas en juicios o en alguna creencia o postura a la cual comprometerse o pronunciarse podría llevar a la inacción, pero atendiendo a las exigencias vitales se puede evitar esto. Además, el pirrónico llega a la tranquilidad del alma gracias a la suspensión de todo juicio de valor sobre las cosas, suspensión que disminuirá sus dolores y sus sufrimientos. <sup>108</sup>

En general, durante la época helenística, filosofar significó elegir cierto modo de vida a partir del cual se desprendía un método crítico que separaba el modo de vida del discurso filosófico como fue el caso de los escépticos académicos o un método de autosupresión que eliminaba el propio discurso filosófico dejando sólo el modo de vida como fue el caso de los pirrónicos, o un método dogmático que justificaba el modo de vida que se elegía como fue el caso de los estoicos o epicúreos. <sup>109</sup>

Así pues, desde el discurso filosófico en relación con el modo de vida de las escuelas helenísticas, se puede mostrar que, al contrario de la clasificación de Sexto Empírico que

---

<sup>106</sup> Cfr. Sharples, R.W., *Op. Cit.*, pp.141-142.

<sup>107</sup> Cfr. Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro I, XI, 24.

<sup>108</sup> Cfr. Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, p.162.

<sup>109</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 122, 162, *passim pass.*

atribuye rasgos no escépticos a los académicos, éstos últimos difícilmente se adscriben bajo una filosofía no escéptica o dogmática. Más bien, la clasificación de las filosofías según Sexto Empírico pudo deberse a la necesidad de establecer un escepticismo más auténtico al separarse de las demás escuelas y mostrar una filiación con Pirrón.<sup>110</sup> En contraste, los académicos creían que su escepticismo era la culminación de un desarrollo gradual que estaba en perfecta consonancia con la tradición de Sócrates y Platón.<sup>111</sup>

### **B. El redescubrimiento del escepticismo antiguo y la *crise pyrrhonienne***

Tanto el escepticismo académico como el pirrónico tuvieron muy poca influencia en el periodo post-helenístico.<sup>112</sup> El escepticismo académico se conservó en la Edad Media y el Renacimiento principalmente a través de los *Académicos* de Cicerón, aunque se puede añadir *Contra los académicos* de San Agustín y el escrito *Instituciones Divinas* de Lactancio.<sup>113</sup> Respecto del escepticismo pirrónico, éste fue muy poco conocido, sólo se sabe de unas cuantas copias de los libros de Sexto Empírico encontradas en algunas bibliotecas medievales.<sup>114</sup>

No fue sino hasta el siglo XVI que el pirronismo acaparó la atención del pensamiento europeo, lo cual se debió a la traducción al latín de la obra de Sexto Empírico en 1562.<sup>115</sup> Desde el pirronismo de Sexto, el escepticismo académico se describe como un dogmatismo negativo que se pronuncia ante la búsqueda de la verdad como inaprehensible. Debido a esto, aunque no del todo cierto, los escritos académicos mencionados arriba comenzaron a perder

---

<sup>110</sup> Cfr. Bolzani Filho, Roberto, *Op. Cit.*, p.249.

<sup>111</sup> Cfr. Machuca, Diego E., *Op. Cit.*, p.6.

<sup>112</sup> Cfr. Popkin, Richard, H., *Op. Cit.*, 2003, xix.

<sup>113</sup> Cfr. Maia Neto, José R., "Academic Skepticism in Early Modern Philosophy", 1997, p.199.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*, p.200.

influencia durante el Renacimiento y la obra de los *Académicos* de Cicerón permaneció a la sombra de la *Hipotiposis* y los *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico.<sup>116</sup>

Con el redescubrimiento de los escritos de Sexto, la postura y los argumentos del escepticismo pirrónico se incorporaron a la contienda religiosa más importante de aquella época: la Reforma.<sup>117</sup> Dicha contienda giraba en torno a la disputa por la norma apropiada respecto de los asuntos religiosos, o bien, la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, a la cual se llamó la regla de fe.<sup>118</sup> A partir de ésta, se podía determinar qué era conocimiento religioso y qué no lo era; la regla de fe era el criterio de verdad para determinar cómo y qué debía ser la vida religiosa, qué parte de la teología cristiana era verdadera y relacionada a Dios y qué sólo era mundano y humano.

Intentar establecer la regla de fe puso en la mesa un antiguo problema pirrónico: el problema del criterio de verdad.<sup>119</sup> Este problema es tratado en los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto cuyos argumentos fueron usados por los filósofos y religiosos de la época.

En el libro II de los *Esbozos*, Sexto da la definición de “criterio” según los dogmáticos: “Que se da el nombre de ‘criterio’ tanto a aquello por lo que —dicen ellos— se juzga de la realidad o no realidad de algo, como a aquello guiándonos de lo cual vivimos”.<sup>120</sup>

En cambio, Sexto lo entiende en tres sentidos:

- a) En sentido general: “[...] es todo instrumento de valoración de una aprehensión; significado según el cual se llaman así —criterios—incluso las cosas naturales, como la vista”.<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.200.

<sup>117</sup> Cfr. Popkin, Richard H. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, 2003, p.3.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, p.22.

<sup>119</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>120</sup> Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro II, III,14.

<sup>121</sup> *Ibid.*, Libro II, III, 15.

b) En sentido particular: “[...] es todo instrumento técnico de valoración de una aprehensión, como una regla o un compás”.<sup>122</sup>

c) En sentido muy particular: “[...] es todo instrumento de valoración de una aprehensión de algo no manifiesto; según el cual no se llaman criterios las cosas de la vida, sino sólo las de la Lógica y aquellas que los dogmáticos proponen para el discernimiento de la Verdad”.<sup>123</sup>

En las tres definiciones se habla de la valoración de una aprehensión a partir de un instrumento o regla. Ahora bien, la última definición es la más precisa según Sexto.<sup>124</sup> Por lo tanto, se puede decir que el criterio de verdad es aquello a partir del cual se puede determinar si una aprehensión o juicio es verdadero o no.

Luego de esta dilucidación, Sexto pasa a exponer el problema del criterio de verdad y argumenta en contra de aquellos que dicen haberlo aprehendido,<sup>125</sup> aquellos conocidos como los dogmáticos. Hay tres tropos pirrónicos que Sexto utiliza en su argumentación: el tropo de *ad infinitum*, el de *por hipótesis* y el del *círculo vicioso*. Dichos tropos ponen en duda la pretensión dogmática de que se puede tener un criterio de verdad ya que, continúa Sexto:

[...sobre la disputa en torno al criterio] es preciso que tengamos un criterio que ya esté admitido, por medio del cual podamos dilucidarla. Pero para que tengamos un criterio admitido, antes es preciso que la disputa en torno al criterio esté dilucidada.

Y así, al incurrir su argumentación en el tropo del círculo vicioso, el hallazgo del

---

<sup>122</sup> *Ibidem.*

<sup>123</sup> *Ibidem.*

<sup>124</sup> *Cfr. Ibid.*, Libro II, III, 16.

<sup>125</sup> *Cfr. Ibid.*, Libro II, III, 17.

criterio se vuelve problemático. Sin que nosotros les permitamos tampoco —por hipótesis— coger un criterio. Y haciéndoles caer en una recurrencia ad infinitum si desean dilucidar un criterio con otro criterio. Y, además, como la demostración está necesitada de un criterio ya demostrado y el criterio lo está de una demostración ya dilucidada, caen en el tropo del círculo vicioso.<sup>126</sup>

El problema pirrónico del criterio de verdad relacionado con la disputa por la regla de fe surgió al cuestionarse la tradición de la Iglesia Católica como único criterio para decidir sobre los asuntos religiosos y teológicos. Parece ser que la primera vez que sucedió esto fue con Savonarola<sup>127</sup>, religioso de la orden de los dominicos quien cuestionó la autoridad del papa de 1497 a 1498. A pesar de considerarse como el primero en plantear el problema, Savonarola no logró desarrollar por completo su postura ya que fue condenado a la hoguera apenas cuestionó a la Iglesia.<sup>128</sup> Años después, Martín Lutero cuestionó la autoridad de la Iglesia en los primeros años de su ruptura con Roma y fueron su postura escéptica, sus primeras protestas contra las indulgencias, la autoridad papal y otros principios católicos, los que marcaron la disputa religiosa del siglo XVI.<sup>129</sup>

Lutero sostenía que las proposiciones religiosas se juzgaban por su conformidad con la tradición de la Iglesia, sus concilios y los decretos papales.<sup>130</sup> En otras palabras, el criterio de verdad o la regla de fe de la Iglesia Católica era la tradición, sus concilios y decretos papales. Lutero negó el criterio de la Iglesia, la tradición y estableció uno nuevo a partir del cual se juzgase todo conocimiento o asunto religioso.

---

<sup>126</sup> Empírico, Sexto, *Op. Cit.*, Libro II, IV, 20.

<sup>127</sup> *Cfr.* Popkin, R.H., *Op. Cit.*, p.3.

<sup>128</sup> *Cfr.* *Ibid.*, p.4.

<sup>129</sup> *Cfr.* *Ibidem.*

<sup>130</sup> *Cfr.* *Ibidem.*

Así, el reformador alemán dio el paso decisivo al negar la autoridad de la Iglesia en materia de fe y presentar un criterio radicalmente distinto del criterio del conocimiento religioso.<sup>131</sup> Este criterio consistió en el poder de los cristianos de discernir y juzgar con su conciencia lo que es justo o injusto en materia de fe a partir de la lectura de las Escrituras Sagradas, pues sólo éstas determinaban las opiniones y acciones religiosas apropiadas.<sup>132</sup> El criterio de Lutero se condensa en estas palabras: *el de que la conciencia está obligada a creer que lo que lee en la escritura es cierto.*<sup>133</sup>

El rechazo de Lutero de las normas de la Iglesia y su aseveración de su nueva norma para determinar la verdad religiosa condujeron al problema del criterio tal como aparece en Sexto Empírico.

Si se analiza el criterio que propone Lutero, se cae en cuenta que dicho criterio puede ser refutado según los tres tropos del problema del criterio de verdad.<sup>134</sup> Por un lado, no se puede justificar ya que caería en el tropo ad infinitum. Tampoco se puede demostrar puesto que caería en un círculo vicioso y mucho menos ser presupuesto porque cae en el tropo por hipótesis.

Del lado de la Iglesia Católica se planteó una defensa más bien escéptica frente al problema del criterio<sup>135</sup>, especialmente, Erasmo de Rotterdam quien llegó a atacar directamente la postura de Lutero. En *Elogio a la locura*, Erasmo menciona que una sana conclusión a la que los escépticos académicos llegaron fue la de que nada puede conocerse ya que los asuntos humanos son muy oscuros y variados.<sup>136</sup>

---

<sup>131</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>132</sup> Cfr. *Ibid.*, p.5.

<sup>133</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>134</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>135</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, p.7.

<sup>136</sup> Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Elogio a la locura*, 1946, p.84 *apud* Popkin, R.H., *Ibid.*, p.8.

Erasmus no gustaba de las controversias teológicas y en *Liberio Arbitrio* dice que prefiere seguir la actitud de los escépticos y suspender todo juicio.<sup>137</sup> Aunado a esto, decía que estaba perfectamente dispuesto a someterse a los decretos de la Iglesia sin importar que los comprendiera o no.<sup>138</sup> Erasmus señalaba que las Escrituras no eran tan claras como quería hacerlas ver Lutero y que algunos pasajes eran demasiado oscuros como para que el espíritu humano pudiera comprenderlos y por esta razón, Erasmus optó por una postura escéptica y confió en la autoridad de la Iglesia, aunque fuera a ciegas pues hay ciertos aspectos de la religión que jamás se llegará a comprender.<sup>139</sup>

Para Erasmus, lo importante es una piedad cristiana, lo demás, la superestructura de la creencia esencial es demasiado compleja para que el hombre pueda juzgarla.<sup>140</sup> Por lo tanto, es más fácil permanecer en una actitud escéptica y aceptar la antiquísima sabiduría de la Iglesia en estas cuestiones que tratar de comprender y de juzgar por uno mismo.<sup>141</sup>

Es así como Erasmus estaba a favor de continuar con la tradición de la Iglesia Católica como criterio o “regla de fe” en los asuntos religiosos sin intentar comprenderlo, simplemente se debía aceptar y dejar a un lado cualquier complicación o embrollo teológico. Tomando una postura escéptica, es mejor que el hombre suspenda el juicio ante los asuntos religiosos y se atenga a lo que diga la Iglesia.

La respuesta de Lutero fue contundente: “Un cristiano debe [...] estar seguro de lo que afirma pues de otra manera no es cristiano”.<sup>142</sup> El reformador estaba seguro de que existía un cuerpo de verdades religiosas por conocer y que la regla de fe que él proponía —lo que la

---

<sup>137</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>138</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>139</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>140</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>141</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>142</sup> Lutero, *De servo Arbitrio*, 1908, p.601 *apud* Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.8.

conciencia estaba obligada a creer después de leer las Escrituras— mostraría estas verdades.<sup>143</sup> Por tanto, para Lutero era inadmisibles el escepticismo de Erasmo.

Sin embargo, el criterio de Lutero también llevaba a un escepticismo. Fundamentar el conocimiento religioso en lo que la conciencia de cada hombre le indicaba no era en absoluto objetivo<sup>144</sup>; la conciencia de cada hombre puede llevar a opiniones tan diferentes entre sí e inclusive contradictorias.

Otro reformador que proponía nuevos criterios al mismo tiempo que atacaban y cuestionaban el criterio de los otros, fue el gran reformador Juan Calvino quien afirmó una doble “regla de fe”: la Biblia y la persuasión interna como jueza de la primera que nos capacita para examinarla.<sup>145</sup> No obstante, esta doble “regla de fe” volvía a caer en un subjetivismo desde el cual surgieron opiniones contradictorias como es el caso de la controversia con Servet.<sup>146</sup> Este médico y teólogo español llegó a afirmar que la Trinidad no tenía una base bíblica y que era falsa basándose en el criterio calvinista de la persuasión interna y las Escrituras.<sup>147</sup> Más tarde, Servet fue condenado a muerte por el mismo Calvino.

Sebastián Castalión de Basilea defendió la postura de Servet al abogar por un escepticismo moderado.<sup>148</sup> Éste consistió en aceptar que no hay un criterio infalible que dé certeza en los asuntos religiosos, pero podemos ser guiados por nuestros sentidos y la razón y llegar a un conocimiento religioso razonable, mas no certero.<sup>149</sup> El escepticismo de Castalión tenía similitud con el escepticismo académico antiguo, tan es así que Teodoro de Beza, teólogo calvinista francés, lo acusó de ser un reanimador del escepticismo de

---

<sup>143</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>144</sup> *Cfr. Ibid.,* p. 10.

<sup>145</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>146</sup> *Cfr. Ibid.,* p.11.

<sup>147</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>148</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>149</sup> *Cfr. Ibidem.*

Carnéades y sustituir las certidumbres que debe tener un verdadero cristiano por probabilidades en cuestiones religiosas.<sup>150</sup>

En realidad, todo criterio que se proponga es cuestionable, ya sea el criterio de la Iglesia, el de Lutero o el de los otros reformadores; como nadie podía resolver el problema del criterio de verdad, todos optaron por atacar el criterio de sus rivales, ya fuese directamente, ya fuese por vía de consecuencia.<sup>151</sup> No hay forma de justificar un nuevo o viejo criterio y escapar de la aporía. Todos son susceptibles de caer en el problema del criterio de verdad y, por lo tanto, de ser puestos en duda. Esto provocó una crisis, la *crise pyrrhonienne*.

La *crise pyrrhonienne* o crisis pirrónica llevó a un intento desesperado por la búsqueda de la certeza como una solución definitiva al problema del criterio, lo cual llevó a dos extremos: o encontrar la certeza o caer en un pirronismo incurable.<sup>152</sup> Este dilema no sólo afectó el mundo teológico de aquella época, sino que también se propagó al mundo intelectual<sup>153</sup> ya que, a medida que avanzaba el siglo XVI hacia el siglo XVII, la naturaleza epistemológica del problema en cuestión se fue haciendo más evidente.

Como resultado de alternativas tan extremas, se destacaron en la historia del escepticismo dos pensamientos que se opusieron entre sí: por un lado, el pensamiento de Michel de Montaigne quien retomó y aprendió a vivir con la crisis pirrónica, al mismo tiempo que desarrolló su propio pensamiento escéptico como una práctica ética que aceptaba los límites y defectos de la condición humana; por otro lado, apareció el pensamiento de René Descartes que se dio a la tarea de construir un sistema filosófico que acabara de una vez por todas con

---

<sup>150</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>151</sup> Cfr. Castany Prado, Bernat, *Entre el que sais-je? Y el cogito ergo sum. Una reflexión sobre los orígenes escépticos de la literatura moderna a la luz de la Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza (1960)*, de Richard H. Popkin, 2019, p. 81.

<sup>152</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.15.

<sup>153</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.15-16, *passim pass.*

la crisis pirrónica y estableciera un fundamento libre de toda duda proporcionando certeza al conocimiento tanto de las ciencias como de la filosofía.<sup>154</sup>

### C. El *Nouveau Pyrrhonisme* de Michel de Montaigne

En los albores de la modernidad, la tradición pirrónica fue revitalizada por Michel de Montaigne. El pirronismo de Montaigne afectó e influyó en los siglos por venir dando lugar a una nueva corriente del escepticismo pirrónico: el *Nouveau Pyrrhonisme*.<sup>155</sup> A pesar de que su vida transcurrió en el siglo XVI, su obra junto con su escepticismo tuvo un gran impacto en el siglo XVII y XVIII, pero, en general, en la conformación de la filosofía moderna.<sup>156</sup>

De acuerdo con la interpretación de Richard Popkin, Montaigne fue uno de los pensadores más influenciados por los escritos de Sexto Empírico quien utilizó los argumentos pirrónicos a los problemas intelectuales de su época, lo cual desencadenó una crisis humanística y científica que amplificó el impacto de la crisis pirrónica de la Reforma.<sup>157</sup> Según Popkin, Montaigne experimentó una crisis pirrónica interna después de haber leído los escritos pirrónicos de Sexto y fue él, más que nadie, quien sintió con mayor fuerza el impacto de los argumentos pirrónicos y su relevancia para el debate religiosos de su tiempo.<sup>158</sup>

Sin embargo, un estudio posterior escrito por Zachary S. Schiffman y bajo el título *Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal*, demuestra que la manera en que los escritos de Sexto influenciaron el pensamiento de Montaigne fue

---

<sup>154</sup> Cfr. *Ibidem*, *passim pass*.

<sup>155</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, pp.43-47, *passim pass*.

<sup>156</sup> Cfr. *Ibidem.*, p.56.

<sup>157</sup> Cfr. *Ibid.*, p.56.

<sup>158</sup> Cfr. *Ibid.*, p.44.

más complejo de lo que Popkin vislumbró.<sup>159</sup> Según Zachary, el error más importante en la interpretación de Popkin es que Montaigne experimentó una crisis pirrónica luego de haber leído los escritos de Sexto Empírico.<sup>160</sup> En cambio, Schiffman sostiene que los orígenes del nuevo pirronismo de Montaigne radican en el desmoronamiento del sistema intelectual en el que fue educado y sólo a partir de esto, las lecturas de los textos pirrónicos se cristalizaron en el pensamiento escéptico de Montaigne.<sup>161</sup>

Según Richard Popkin, la *Apología de Raimundo Sabunde*, perteneciente al capítulo XII de los *Ensayos*, muestra toda la fuerza del pensamiento escéptico de Montaigne y , al mismo tiempo, en dicho texto se muestra de manera más contundente la influencia del pirronismo de Sexto Empírico.<sup>162</sup> Por lo tanto, si se sigue la interpretación de Popkin, la *Apología* es el *coup de grâce* del contexto intelectual de aquella época que llevó a todo el pensamiento moderno a una encrucijada que consistía en encontrar la forma de refutar el *Nouveau Pyrrhonisme* de Montaigne o a aprender a vivir con él.<sup>163</sup>

Aunque es imprescindible analizar el capítulo XII de los *Ensayos* para así mostrar el alcance del nuevo pirronismo de Montaigne y la crisis que éste desencadenó, es igual de importante esclarecer cómo es que se originó la postura escéptica del erudito y de qué modo los escritos de Sexto se cristalizaron en su pensamiento.

Por esta razón, en el presente apartado se procede, en primer lugar, a analizar los orígenes del *Nouveau Pyrrhonisme* de Montaigne con base en los estudios de Zachary S. Schiffman y, en segundo lugar, a analizar la *Apología de Raimundo Sabunde* y el alcance de

---

<sup>159</sup> Cfr. Schiffman, Zachary S., *Montaigne, and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal*, 1984, pp.499-516.

<sup>160</sup> Cfr. *Ibid.*, p.500.

<sup>161</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.500-514, *passim pass.*

<sup>162</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, pp.44-55, *passim pass.*

<sup>163</sup> Cfr. *Ibid.*, p.56.

la crisis escéptica que se desencadenó consecuentemente según la interpretación de Richard Popkin.

El programa humanista en el cual Montaigne fue educado estaba conformado por dos elementos: una visión normativa del mundo y un modo escéptico de razonar.<sup>164</sup> El primer elemento hacía referencia a lo que en aquella época se conocía como *lugar común*; el segundo elemento, a una manera particular de argumentar conocida en latín como *in utramque partem*.<sup>165</sup> Aunque la unión de dichos elementos proporcionaba un balance para dilucidar cualquier cuestión, Montaigne descubrió un desbalance a partir del cual el elemento del *lugar común* ya no podía hacer contrapeso con el elemento escéptico del *utramque partem*.<sup>166</sup> Concretamente, el primer capítulo de los *Ensayos* muestra indicios del desequilibrio entre estos dos elementos.<sup>167</sup>

Para empezar, el título del primer ensayo de la obra de Montaigne es *Por medios diversos se llega a un fin semejante* y esto es un *lugar común*. En el Renacimiento, *lugar común* provenía de la combinación de dos términos en latín provenientes de la antigüedad: *loci* o *loci comunes*; el primero expresaba categorías universales de argumentación por medio de la cual se podía analizar cualquier proposición y eran *lugares mentales* en donde uno buscaba conocimientos.<sup>168</sup> El segundo término, *loci comunes*, hacía referencia a aquellas palabras, proverbios o ideas aceptadas por la sociedad.<sup>169</sup> En el primer párrafo del capítulo uno Montaigne plantea la cuestión ya anunciada por el *lugar común*:

---

<sup>164</sup> Cfr. Schiffman, Zachary S., *Op. Cit.*, p.499, *passim pass*.

<sup>165</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.500-502, *passim pass*.

<sup>166</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 499-500

<sup>167</sup> Cfr. *Ibid.*, p.500.

<sup>168</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>169</sup> Cfr. *Ibidem*.

La manera más común de ablandar los corazones de aquellos a quienes hemos ofendido y a cuya merced estamos, por tener ellos en la mano la venganza, suele ser moverlos a conmiseración y piedad mediante nuestra sumisión. Empero, a veces, la resolución, la valentía y la constancia han servido para el mismo efecto.<sup>170</sup>

A continuación, Montaigne cita diversos ejemplos acerca de distintos príncipes y emperadores que fueron indiferentes a las súplicas y gritos de sus adversarios, pero que respondieron benevolentemente ante los actos de valentía de quienes no se doblegaron ante su ira e imposición.<sup>171</sup> Como conclusión, Montaigne razona que entregar el ánimo a la conmiseración es efecto de una fácil sencillez y blandura, por lo que quienes se hallan más proclives a la piedad son las mujeres, los niños y el vulgo; por el contrario, desdeñar súplicas y conmoverse ante la virtud de la valentía es propio de un alma fuerte e inflexible, poseedora de honor y de un vigor varonil y tenaz.<sup>172</sup> Hasta aquí, Montaigne ha logrado demostrar la proposición del *lugar común* que aparece en el título del ensayo, ya que por diversos medios, sea súplicas o muestras de valentía, se logra la conmiseración de los vencedores.

No obstante, lo anterior no es el punto final a la cuestión puesto que Montaigne pasa a describir dos contra ejemplos que van en contra de la conclusión arriba mencionada. El primer contra ejemplo describe el caso del pueblo de Tebas que entabló una acusación contra sus capitanes por haber éstos continuado en sus cargos más tiempo de lo debido y que después de escuchar las súplicas y el reconocimiento de culpa de Pelópidas, el pueblo a duras penas lo absolvió, mientras que Epaminondas, luego de contar magníficamente sus hazañas y

---

<sup>170</sup> Montaigne, Michel de, “Por medios diversos se llega a un fin semejante”, 2011, p.3.

<sup>171</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>172</sup> *Cfr. Ibid.*, p.4.

reprochar con fiereza y arrogancia las acusaciones, fue exento de toda culpa y en cambio fue grandemente alabado.<sup>173</sup>

El segundo contra ejemplo trata de Dionisio el Viejo quien tomó la ciudad de Reggio y en ella al capitán Fitón, hombre grande y honrado a quien Dionisio torturó gravemente, pero Fitón nunca mostró debilidad alguna, sino que se mostró valeroso y con el honor intacto.<sup>174</sup> A pesar de esto, Fitón decidió matarlo a escondidas ahogándolo en el mar.<sup>175</sup> Por lo tanto, no siempre es el caso que las súplicas y los llantos llevan a la conmiseración y es más proclive en las mujeres, los niños y el vulgo; así mismo, no siempre es el caso que almas fuertes y varoniles se conmueven por actos de valentía y honor. Luego de argumentar en contra de su propio razonamiento, Montaigne afirma lo siguiente: “Sujeto maravillosamente vano, variable y fluctuante es el hombre, a quien cuesta trabajo formar juicio uniforme y constante.”<sup>176</sup>

Como reflexión adicional, Montaigne añade dos casos, el primero de los cuales menciona a Pompeyo quien perdonó a toda una ciudad sólo por consideración a la virtud y magnanimidad del ciudadano Zenón que no pedía más que sufrir él solo el castigo; el segundo, el caso del rehén de Sila en la ciudad de Perusa que se mostró igual de virtuoso, pero que no ganó nada para él ni para los demás. Es decir, a pesar de utilizar los mismos medios no llegó al mismo fin. Irónicamente, con ambos ejemplos, Montaigne subvierte el *lugar común* que se proponía demostrar en un principio y se demuestra lo inverso: por medios semejantes se llega a fines diversos.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>174</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>175</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>177</sup> Cfr. Shiffman, S. Zachary, *Op. Cit.*, pp.501-502.

Por último, Montaigne menciona un ejemplo más y expresa claramente que éste contradice los primeros ejemplos de grandes hombres que se conmueven de quienes actúan con valentía y honor; es el caso de Alejandro Magno quien tras haber forzado la ciudad de Gaza, halló a Betis, su comandante, peleando sin jamás rendirse por lo que Alejandro, en vez de conmovirse ante tal muestra de fuerza y valor, encolerizó aún más y mando que se le horadasen los talones y le hizo arrastrar vivo, desgarrándole y desmembrándole, a la zaga de una carreta.<sup>178</sup>

En suma, Montaigne primero ha argumentado a favor del *lugar común* y la conclusión que se deriva este, después, ha argumentado en contra de la misma conclusión, luego, ha argumentado en contra del *lugar común* e incluso ha demostrado una proposición inversa, por último, finaliza el ensayo con un ejemplo más en donde Montaigne mismo menciona su contradicción con los primeros ejemplos al inicio del capítulo. Pues bien, el ensayo muestra como el peso de la argumentación *in utramque partem* supera su elemento del *lugar común*.<sup>179</sup>

Este tipo de argumentación fue utilizada originalmente por Aristóteles como una forma de establecer verosimilitud en cuestiones cuya veracidad no era posible establecer con seguridad y de ahí que se comparaban dos proposiciones opuestas entre sí en dónde la probabilidad de una aumentaba a medida que la improbabilidad de la otra disminuía.<sup>180</sup> Posteriormente, *in utramque partem* fue adoptado por los académicos, particularmente por Cicerón. Éste sostenía que no era posible alcanzar la verdad y tener la certeza de ello por lo que el conocimiento humano tenía que limitarse sólo a lo que era más probable o verosímil,

---

<sup>178</sup> Montaigne, Michel de, *Op. Cit.*, p.5.

<sup>179</sup> Cfr. Schiffman, Zachary S., *Op. Cit.*, p.502.

<sup>180</sup> Cfr. *Ibid.*, p.502.

lo cual se podía obtener por medio de la argumentación *in utramque partem*.<sup>181</sup> Por otra parte, esta manera de argumentar hace recordar al método de Arcesilao que consistía en demostrar una tesis opuesta a la que sus oyentes le proponían para así probar la imposibilidad de hacer afirmaciones que tuvieran la certeza y verdad absoluta.

Durante la Edad Media y el Renacimiento, los escritos de Cicerón fueron la fuente principal para estudiar el escepticismo académico. En la escuela, Montaigne aprendió a dominar la argumentación *in utramque partem* en relación con la normatividad de los *loci comunes* para poder arbitrar entre dos posturas contrastantes y así derivar la opción más razonable.<sup>182</sup> Sin embargo, en años posteriores a su formación, Montaigne empezó a utilizar *in utramque partem* para demostrar que en realidad no se podía establecer verosimilitud alguna en cuestiones relacionadas con la sociedad y el mundo circundante, puesto que la diversidad de la realidad humana mostraba demasiadas respuestas contradictorias.<sup>183</sup>

Tal es el caso en los ejemplos citados del primer capítulo de los *Ensayos*: después de argumentar a favor del *loci comunes*, expresado al comienzo del ensayo al igual que en el título, el resto de la argumentación no expresa más que contradicciones entre los distintos ejemplos e incluso el ensayo termina en una contradicción en lugar de llegar a una conclusión a favor de la idea principal expresada en el *loci comunes*. Sin duda, como dijo Montaigne, “el hombre es maravillosamente vano, variable y fluctuante a quien cuesta trabajo formar juicio uniforme y constante”.<sup>184</sup> Así, Montaigne transformó la argumentación académica en una técnica escéptica aún más radical.<sup>185</sup> Dicha técnica consistía en argumentar *in utramque*

---

<sup>181</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>182</sup> Cfr. Schiffman, Zachary S., *Op. Cit.*, p. 502.

<sup>183</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>184</sup> Montaigne, Michel de, *Op. Cit.*, p.5.

<sup>185</sup> Cfr. *Ibidem*.

*partem* dejando a un lado el contrapeso de la normatividad de los *loci comunes*, lo cual resultó en un desbalance en el modo de razonar que había aprendido.<sup>186</sup> Al principio, Montaigne se negaba a aceptar esta nueva forma de escepticismo radical ya que, por un lado, esto amenazaba con destruir la tradición en la que había sido formado y, por otro, este nuevo modo de argumentar carecía de una filosofía que lo respaldara.<sup>187</sup>

En 1574, Montaigne tuvo su primer acercamiento a los textos pirrónicos después de leer “La vida de Pirrón” de Diógenes Laercio, pero es muy probable que esto no haya sido suficiente como para relacionarlo con su propio escepticismo.<sup>188</sup> Alrededor de 1576 los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico cayeron en sus manos y, una vez que leyó el texto, Montaigne comprendió que su escepticismo era muy parecido al pirrónico.<sup>189</sup> Además, el pirronismo le proporcionaba una justificación lógica a la argumentación *in utramque parte* prescindiendo de su contraparte normativa de los *loci comunes*.<sup>190</sup> Por lo tanto, y según los estudios de Zachary, Montaigne no experimentó una crisis escéptica después de leer los escritos de Sexto Empírico sino que, más bien, Montaigne ya había experimentado una crisis luego de que el sistema intelectual en el que fue educado sufriera un desbalance al perder importancia el elemento normativo de los *loci comunes* y, en cambio, el elemento de la argumentación escéptica se sobrepusiera.

En ese mismo año, Montaigne escribió la *Apología de Raimundo Sabunde* en donde se puede apreciar toda la fuerza de su nuevo escepticismo, al mismo tiempo que se muestra la influencia de los escritos de Sexto Empírico.<sup>191</sup> En efecto, la desconfianza expresada a lo

---

<sup>186</sup> Cfr. Schiffman, Zachary S., *Op. Cit.*, pp.499-502, *ibidem*.

<sup>187</sup> Cfr. *Ibid.*, p.512.

<sup>188</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>189</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>190</sup> Cfr. *Ibid.*, p.513.

<sup>191</sup> Cfr. Popkin, Richard, H., *Op. Cit.*, pp.44-45, *passim pass*.

largo del ensayo hacia toda pretensión de alcanzar la verdad absoluta evidencia la deuda con el escepticismo pirrónico.<sup>192</sup> Ciertamente, el título mismo de la obra, *Ensayos*, sugiere experimentos tentativos, exploratorios y, en general, los ensayos de Montaigne documentan su viaje de autodescubrimiento, así como sus observaciones extraordinariamente agudas sobre los defectos y contradicciones de la condición humana, así como también sobre los límites de la experiencia humana.<sup>193</sup> De hecho, cuando eligió por lema “Que sais-je?”, que en español se traduce como “¿qué sé yo?”, parece haberse inspirado en la filosofía de Sócrates<sup>194</sup> de quien, según su gran amigo Ralph Waldo, aprendió la lección de que “el saber consiste en que podemos no saber”.<sup>195</sup>

Muy similar a lo que significaba la filosofía para los escépticos de la antigüedad, el escepticismo de Montaigne es una práctica ética a partir del cual la serenidad y el equilibrio se alcanzan cuando se es capaz de convivir con la incertidumbre y la duda, además de aceptar que el mundo está lleno de contradicciones y ambigüedades.<sup>196</sup>

Particularmente en la *Apología*, Montaigne desmiente la superioridad del hombre respecto del mundo que le rodea, dejando al descubierto su debilidad y fragilidad incluyendo la de él mismo, puesto que reconoce que él es un simple hombre, vano y débil.<sup>197</sup> Dicho ensayo comienza con la anécdota sobre un escrito de un teólogo del siglo XV, Raimundo Sabunde, que llegó a las manos de Montaigne y que él mismo tradujo al francés.<sup>198</sup> En palabras de Montaigne, el escrito de Sabunde procuraba “[...]con razones humanas y

---

<sup>192</sup> Cfr. Jay, Martin, “El juicio de la “experiencia. De los griegos a Montaigne y Bacon”, 2009, pp.39-41.

<sup>193</sup> Cfr. *Ibid.*, p.38.

<sup>194</sup> Cfr. *Ibid.*, p.40.

<sup>195</sup> Emerson, Ralph Waldo, “Montaigne; or the Skeptic”, 1960, p.296, *apud* Martin Jay, *Op. Cit.*, p.40.

<sup>196</sup> Cfr. Jay, Martin, *Op. Cit.*, pp.39-42, *passim pass.*

<sup>197</sup> Cfr. Montaigne, Michel de, “Apología de Raimundo Sabunde”, 2011, p.483.

<sup>198</sup> Cfr. *Ibid.*, p.363.

naturales, establecer y demostrar contra los ateos todos los artículos de la religión cristiana.”<sup>199</sup>

En seguida, Montaigne señala que a dicho escrito se le hicieron dos importantes objeciones: la primera consistió en que “[...] los cristianos hacen mal en apoyar en razones humanas lo que sólo se concibe por fe y por particular inspiración de la Gracia Divina [...]”<sup>200</sup>; la segunda, en que incluso si se toman en cuenta los argumentos de Sabunde éstos “[...] son débiles e inadecuados como prueba de lo que quiere acreditar [...]”.<sup>201</sup>

En defensa de Sabunde y para responder a estas dos objeciones, Montaigne toma dos vías: el fideísmo y el escepticismo.<sup>202</sup> Por medio de la primera vía, el erudito francés responde a la primera objeción y argumenta que siempre y cuando el cristianismo tenga su fundamento en la fe, la razón puede ser utilizada como un apoyo adicional. Sólo así es admisible una teología racional como la de Sabunde.<sup>203</sup> Para responder a la segunda objeción, Montaigne toma la segunda vía y a través de ésta se propone mostrar que, aunque los argumentos de Sabunde son débiles e inadecuados, ningún argumento que alguien pudiera sostener sería mejor, puesto que nadie puede alcanzar ninguna certeza por medios racionales.<sup>204</sup>

Para mostrar esto, Montaigne utiliza una serie de argumentos escépticos que se van sucediendo según el grado de escepticismo al que conducen hasta llegar a una duda extrema y la suspensión del juicio.<sup>205</sup> Esta sucesión se puede analizar en tres niveles: En el primer

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p.364.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>202</sup> *Cfr.* Popkin, R.H., *Op. Cit.*, p.47.

<sup>203</sup> *Cfr. Ibid.*, p.48.

<sup>204</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>205</sup> *Cfr. Ibid.*, p.55.

nivel, Montaigne habla sobre la presunción del hombre que es tan grande que cree ser superior a todo, pero sólo es una presunción que resulta estar equivocada:

La presunción es nuestro mal natural y original. La más calamitosa y frágil de todas las criaturas es el hombre, y a la vez la más orgullosa. Se siente y se ve entre el fango y estiércol del mundo; se halla atado y clavado a la peor y más muerta y vil parte del universo [...] no obstante, imaginativamente, se planta encima del círculo de la luna y pone el cielo bajo sus pies [...]<sup>206</sup>

A continuación, Montaigne habla sobre cómo el hombre se cree diferente de los animales y que atribuye a éstos las facultades y fuerzas que a él le parezcan.<sup>207</sup> A pesar de que se pudiera concluir que en efecto el hombre está por encima de los animales, Montaigne recurre a varias comparaciones entre el hombre y los animales, en las cuales parece sugerir que los animales son más bien superiores al hombre: “En la mayor parte de las obras de los animales se puede ver cuánto nos aventajan en excelencia y con cuánta tosquedad los imita nuestro arte”.<sup>208</sup> Incluso, su natural capacidad parece ser superior a nuestra inteligencia:

[...sobre la naturaleza...] vemos que nos rehúsa a veces los medios de llegar, a pesar de toda nuestra educación y concentración de espíritu, a la natural capacidad de las bestias, de manera que la brutal estupidez de éstas supera en hechos prácticos a cuanto puede nuestra divina inteligencia.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Montaigne, Michel de, *Op. Cit.*, p.376.

<sup>207</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.379.

<sup>209</sup> *Ibidem.*

Todo esto desemboca en la terrible conclusión de que el hombre no tiene ninguna facultad extraordinaria como desea creer.<sup>210</sup> Este primer nivel tiene la intención de crear una actitud escéptica con respecto de las pretensiones intelectuales del hombre.<sup>211</sup>

En el segundo nivel, Montaigne hace una defensa del pirronismo en contraste con los filósofos dogmáticos de la antigüedad y después con el escepticismo académico. De hecho, este nivel comienza muy parecido, si no es que igual, a como empiezan los *Esbozos* de Sexto Empírico, en el cual habla de que hay tres tipos de filosofías según la búsqueda de la verdad: “Todo el que busca algo llega a la resolución de que, o lo ha encontrado, o no lo ha encontrado, o lo está buscando. La filosofía en masa se divide en tres géneros, ya que su designio es buscar la verdad, la ciencia y la certeza”.<sup>212</sup>

Montaigne continúa diciendo que los dogmáticos son quienes creen haber encontrado aquello que buscan y han establecido como cierta la ciencia que poseemos; los académicos son quienes desesperaron en su búsqueda y juzgan que la verdad no puede encontrarse por nuestros medios.<sup>213</sup> Los pirrónicos son quienes aún la están buscando y opinan que los dogmáticos se engañan infinitamente y que los académicos caen en una vanidad excesiva<sup>214</sup>, ya que en palabras de Montaigne, “[...] establecer la medida de nuestra potencia y creer conocer y juzgar la dificultad de las cosas, es ciencia grande y extrema, de la que los pirrónicos dudan que sea capaz el hombre[...].”<sup>215</sup> Los pirrónicos sólo expresan sus opiniones para combatir las de los demás, y si se llegan a adoptar las suyas, de inmediato defenderán otras opuestas, pues todo les es igual y no optan por nada.<sup>216</sup>

---

<sup>210</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>211</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, p.48.

<sup>212</sup> Montaigne, Michel de, *Op. Cit.*, p.422.

<sup>213</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>214</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> Cfr. *Ibid.*, p.423.

La gran diferencia del pirrónico es que duda de todo a tal grado que no puede afirmar nada y, por lo tanto, suspende su juicio. Además, se atiene a las leyes y costumbres del lugar donde vive.<sup>217</sup> Montaigne consideró esta postura como la más útil y apta que el hombre podría tomar<sup>218</sup> frente a la vida, el conocimiento y la religión. Empero, ¿cómo es que esta postura supera las pretensiones de las demás filosofías?

Montaigne describe al pirrónico en pocas palabras: “Quien imagine una perpetua confesión de ignorancia, un criterio sin inclinación habrá concebido el pirronismo”.<sup>219</sup> Aunado a esto, la gran diferencia del pirrónico es que duda de todo a tal grado que no puede afirmar nada y, por lo tanto, llega a la suspensión del juicio. Por otro lado, si hubiese que optar por una postura dogmática, ¿cuál sería? Respecto de esto, Montaigne responde:

No sé por qué no he de aceptar lo mismo las ideas de Platón, o los átomos de Epicuro, o lo lleno y lo vacío de Leucipo y Demócrito o el agua de Tales [...] o las partes similares de Anaxágoras o la discordia y amistad de Empédocles, o el fuego de Heráclito, o cualquier otro criterio de los que hay en esa confusión infinita de opiniones y sentencias que la razón humana, a pesar de su certeza y clarividencia, produce en todo cuanto se mezcla.<sup>220</sup>

En efecto, es la razón la que, con toda su *certeza y clarividencia*, llega a opiniones tan diversas e incompatible entre ellas. A continuación, Montaigne vuelca toda su atención en la razón. Si es que es por medio de ella que llegamos a conocer algo, entonces ella debería tener

---

<sup>217</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.423-432, *passim pass.*

<sup>218</sup> Popkin, R.H., *Op Cit.*, 2003, p.51.

<sup>219</sup> Montaigne, Michel de, *Op Cit.*, p.425.

<sup>220</sup> Montaigne, Michel de, *Op Cit.*, p.458.

conocimiento sobre sí misma, pues “Si no la creemos cuando habla de sí, ¿será apta para juzgar lo ajeno a ella?”<sup>221</sup> A partir de esta pregunta, este erudito comienza una revisión sobre lo que los dogmáticos han dicho acerca de la razón y el alma, que es donde ella reside,<sup>222</sup> y muestra cómo es que los dogmáticos ni siquiera pueden estar de acuerdo en aquello en que consiste la razón y en dónde se encuentra el alma. Por lo tanto, no sólo se pone en duda la pretensión del dogmático de conocer la verdadera naturaleza de las cosas, sino que también la razón humana es cuestionada. Las pretensiones del dogmático han sido cuestionadas y no han podido resistir a los argumentos pirrónicos. Sin embargo, queda por responder a las objeciones de los escépticos académicos.

Los académicos afirman que, aunque no se pueda conocer la verdadera naturaleza de las cosas, se puede reconocer que hay juicios más probables que otros o que algunas cosas son más verosímiles que otras y que esto lleva a juzgar una apariencia más cierta que otra<sup>223</sup>. Ante esta objeción, Montaigne responde: “Pero ¿cómo inclinarse a lo verosímil si no se conoce lo verdadero? ¿Cómo conocer que existe parecido a una cosa cuya esencia se ignora?”<sup>224</sup> No parece que se pueda reconocer lo más probable de lo menos probable si en primera instancia no se sabe cómo es aquello que es verdadero.

Aunado a esto, si se pudiera reconocer la apariencia de la verdad o que hay juicios más probables que otros, entonces se debería poder llegar a un acuerdo entre todos. Sin embargo, éste no es el caso, ya que, según Montaigne, “[...] vemos que no hay proposición que no debatamos y polemiquemos, o que no sea susceptible de ello, lo que señala que nuestro

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p.460.

<sup>222</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>223</sup> *Cfr. Ibid.*, p.480.

<sup>224</sup> *Ibidem.*

criterio natural no distingue con claridad lo que examina”.<sup>225</sup> Por otro lado, nuestros juicios cambian según las condiciones de nuestro cuerpo, de cómo nos sintamos e incluso según nuestro antojo. Montaigne se usa a sí mismo para ejemplificar esto:

Tan inestable son mis fundamentos, y tan inclinados a vacilar y hundirse, que en ayunas me siento diferente a como estoy después de comer. Si me hallo en buena salud y el día es claro, siéntome hombre honrado y bueno [...]. Un mismo paso de caballo me parece ya cómodo, ya rudo, y un mismo camino se me antoja unas veces corto y otras largo. Una misma forma me es más agradable o menos, según las ocasiones.<sup>226</sup>

Nuestros juicios no son confiables ya que éstos oscilan de un lado a otro y nunca son estables. Por lo tanto, ni siquiera se puede estar de acuerdo con nosotros mismos. Así, las pretensiones de los académicos también son dudosas.

Por eso, es mejor aceptar el pirronismo a partir del cual se suspende todo juicio y, en cambio, si se tiene que elegir o decidir sobre algún asunto, hay que atenerse a las leyes y costumbres de donde vivimos: “[...] no siendo capaz de elegir, elijo como otros elijen y me atengo al lugar donde Dios me puso”.<sup>227</sup>

No obstante, Montaigne también se muestra escéptico ante la opinión de que existen leyes que son inmutables y permanentes: “[...]sobre las leyes] dicen que hay algunas firmes, perpetuas e inmutables, las cuales llaman naturales [...] Mas incurren en un infortunio, porque sólo de tal puede calificarse el que en un número de leyes tan infinito no exista ni una

---

<sup>225</sup> *Ibidem.*

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.483.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.487.

sola a la que la fortuna y temeridad de la suerte ha permitido ser universalmente admitida por consenso de todas las naciones”.<sup>228</sup>

En efecto, no hay ley ni costumbre que no cambie según el lugar, pueblo o nación. A partir de esto, Montaigne ofrece un sin número de ejemplos en donde se muestra la diversidad de opiniones en cuanto al modo de vivir entre las naciones y pueblos.<sup>229</sup> Hasta aquí, Montaigne ha puesto en duda las pretensiones de superioridad del hombre, las pretensiones de los dogmáticos, las de los académicos y de aquellos que opinan sobre la permanencia e inmutabilidad de las leyes. En el siguiente nivel, Montaigne irá más lejos y pondrá en duda el fundamento que subyace toda pretensión de conocimiento: los sentidos: “La ciencia empieza por ellos y en ellos se resuelve [...] Tales son los cimientos y principios de todo el edificio de nuestra ciencia [...] Los sentidos son comienzo y fin del conocimiento humano”.<sup>230</sup>

En efecto, a partir de ellos y sólo ellos es que conocemos el mundo exterior. En otras palabras, los sentidos son el fundamento último del conocimiento. ¿Qué pasa si fallan? “[...] Si fallan en la noticia que nos dan, si corrompen o alteran lo que perciben [...] nos ponen en mala situación porque no poseemos otros recursos a qué atenernos”.<sup>231</sup>

Montaigne plantea una serie de dificultades que ponen en duda la confiabilidad de los sentidos. Siendo éstos la base del conocimiento, si ellos llegasen a perder su confiabilidad, entonces todo el conocimiento humano quedaría puesto en duda.

La primera dificultad consiste en que no sabemos si contamos con todos los sentidos necesarios para percibir tal cual es el mundo. Acaso puede faltar más sentidos para percibir

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p.497.

<sup>229</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 498-500, *passim pass.*

<sup>230</sup> *Ibid.*, p.504.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p.507.

con certeza: “Hemos formado una verdad mediante la consulta y concurrencia de nuestros cinco sentidos, pero quizás se requiriera de ocho o diez para percibir la verdad con certidumbre y en su esencia”.<sup>232</sup>

Otra dificultad que surge es que los sentidos engañan y, por lo tanto, no son confiables. Existe un sinnúmero de ejemplos en donde los sentidos perciben erróneamente lo que nos rodea. Por otro lado, distintas emociones pueden hacer que los sentidos perciban de una forma u otra, lo cual lleva al engaño. Tan engañosos pueden ser los sentidos que difícilmente se puede distinguir el sueño de la vigilia: “Yo no veo con claridad lo que sueño, pero tampoco hallo pura y sin nubes la vigilia”.<sup>233</sup>

Más adelante, Montaigne presenta el típico caso pirroniano basado en los tropos de Sexto Empírico.<sup>234</sup> Lo que experimentamos a través de los sentidos difiere de lo que experimentan los animales, según las condiciones que nos afecten, según el sentido con el que percibamos, según la persona que lo perciba, etcétera. Lo anterior lleva a Montaigne a preguntarse lo siguiente: “¿Son [...] nuestros sentidos los que dan diversas cualidades a los objetos, o los tienen éstos de por sí?”<sup>235</sup>

Resulta difícil pensar que a través de los sentidos se puede percibir la verdadera naturaleza de las cosas sin que los sentidos modifiquen aquello que percibimos. Por tal motivo, Montaigne concluye: “Puesto que nuestro estado acomoda y transforma las cosas, nunca sabemos lo que ellas son en verdad, ya que todo lo vemos falsificado y alterado por nuestros sentidos”.<sup>236</sup> En efecto, no se puede saber lo que las cosas son en verdad si se basan

---

<sup>232</sup> *Ibidem.*

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>234</sup> *Cfr. Popkin, R. H., Op. Cit.*, p.53.

<sup>235</sup> Montaigne, Michel de, *Op. Cit.*, p.516.

<sup>236</sup> *Ibidem.*

en los sentidos y por ello “[...]la incertidumbre de nuestros sentidos torna incierto cuanto examina”.<sup>237</sup> A partir de aquí, Montaigne llega a una consideración importante: si los sentidos son cuestionados y si es que no se puede confiar en ellos para distinguir lo falso de lo verdadero, entonces ¿cuál es el criterio para seguir?

La crítica sobre la confiabilidad de los sentidos pone de nuevo en la mesa el problema pirrónico del criterio de verdad. Una vez que los sentidos son puestos en duda, resulta problemático establecer otro criterio de verdad, puesto que todo criterio puede ser puesto en duda basándose en los tropos de Sexto Empírico, específicamente, en el tropo del círculo vicioso, el tropo de la hipótesis y el tropo *ad infinitum*.

Montaigne plantea el problema del criterio de verdad a su manera. No obstante, utiliza explícitamente dos de los tropos mencionados arriba. Primero, utiliza el tropo del círculo vicioso: “Para juzgar las apariencias de las cosas precisaríamos un instrumento arbitrante. Para comprobar ese instrumento necesitaríamos demostración. La demostración exigiría a su vez nuevo instrumento y henos ya en un círculo sin fin”.<sup>238</sup> Se necesita demostrar la veracidad del instrumento, pero tal demostración requiere de un instrumento que la verifique y tal instrumento requiere demostración; así se cae en un círculo vicioso.

En segundo lugar, utiliza el tropo *ad infinitum*: “Los sentidos no pueden decidir nuestra disputa, porque ellos mismos están llenos de incertidumbre, y habremos de apelar a la razón. Ninguna razón se establecerá sin otra, y con esto ya vamos retrocediendo hasta el infinito”.<sup>239</sup> En efecto, optar por la razón tampoco es una solución al problema puesto que ella misma cae en una regresión al infinito.

---

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.517.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

Pues bien, ni los sentidos ni la razón son criterios confiables, especialmente los sentidos porque no dicen nada sobre la verdadera naturaleza de las cosas. Lo que se percibe por medio de ellos no es el objeto tal como es, sino algo diferente de ello: “La cosa y lo que de ella experimentan los sentidos son nociones diversas, y así el que juzga por las apariencias juzga por cosa diferente al objeto juzgado”.<sup>240</sup>

El tercer nivel en la argumentación de Montaigne es el más poderoso de todos porque conduce a una duda extrema. Al cuestionar la confiabilidad de los sentidos y plantear el problema del criterio de verdad, todo juicio que cualquier hombre pudiese emitir respecto de la verdadera naturaleza de las cosas o con pretensiones de conocimiento queda puesto en duda. Por lo tanto, y según las conclusiones de los tres niveles de argumentación de Montaigne en defensa de Raimundo Sabunde y su escrito, los argumentos de Sabunde quedan exentos de toda crítica porque no sólo él, más bien, nadie puede alcanzar certeza alguna respecto de cualquier conocimiento.

Por otra parte, el escepticismo de Montaigne muestra que el hombre es incapaz de alcanzar algún conocimiento teológico mientras no sea por medio de la fe y la gracia celestial: “[...sobre el hombre] Si Dios le presta un extraordinario socorro, podrá elevarse abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose realzar y levantar por medios puramente celestiales. A nuestra fe cristiana, no a la virtud estoica, corresponde pretender esa divina y milagrosa metamorfosis.”<sup>241</sup>

Pues bien, los tres niveles de argumentación desataron una *crisis pirrónica* similar a la que Lutero había propiciado en la época de la Reforma. No obstante, la *crise pyrrhonienn*e propiciada por Montaigne se extendió más allá del mundo religioso afectando

---

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p.520.

tanto el mundo científico como el filosófico de finales del siglo XVI e incluso terminó por extenderse al mundo intelectual del siglo XVII.<sup>242</sup> Como resultado, dicha crisis adoptó tres formas: la crisis teológica, la crisis humanista y la crisis científica.<sup>243</sup>

La primera crisis tiene que ver con el problema del criterio de verdad en el mundo religioso. No hay forma de establecer de manera racional y certera la regla de fe<sup>244</sup>; la duda aparece en cada criterio que se intente establecer. Por lo tanto, es mejor suspender el juicio y atenerse a la tradición. Por ende, Montaigne acepta la regla de fe católica como la tradición.<sup>245</sup>

La crisis humanista se precipita a partir del hecho de que existen un sinfín de opiniones contrarias y diversas entre los intelectuales y los filósofos antiguos. Sí hay una diversidad de opiniones respecto de lo que se sabe ¿Cuál de todas ellas es la verdadera?<sup>246</sup> Por otro lado, hay también diferentes leyes y costumbres según el lugar donde se habite, pueblo o nación. No hay ley que pueda ser universalmente admitida por consenso de todas las naciones.<sup>247</sup>

La tercera forma es la crisis del conocimiento científico. En el tercer nivel de argumentación de la *Apología*, Montaigne cuestiona la fuente de conocimiento del mundo externo: los sentidos. Aunado a esto, si los sentidos no son confiables, mucho menos lo es la razón; ambos llevan al problema del criterio. No hay forma de determinar un criterio que permita conocer la verdadera naturaleza de las cosas.

Las tres formas, en conjunto, crean un escepticismo radical que afecta gravemente la confianza del hombre en su capacidad por alcanzar cualquier tipo de conocimiento,

---

<sup>242</sup> Cfr. Popkin, Richard, H., pp.42-56, *passim pass.*

<sup>243</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>244</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>245</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>246</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>247</sup> Cfr. *Ibidem.*

mostrando así su debilidad, y no superioridad, frente al mundo que le rodea.<sup>248</sup> He ahí el poder del *Nouveau Pyrrhonisme* de Montaigne.

En resumen, el escepticismo de Michel de Montaigne optó por un camino que aceptaba la crisis pirrónica que, en los términos de Montaigne, supone un escepticismo pirrónico en donde los niveles de duda a los que uno va accediendo lo lleva a enfrentar y aprender a vivir con los defectos y limitaciones de la condición humana.

---

<sup>248</sup> Cfr. *Ibidem*.

## II. La ciencia moderna y el escepticismo mitigado

Además de la obra de Popkin, diversos estudios, especialmente sobre la historia de la ciencia, han confirmado que a finales del siglo XVI la *conciencia europea* pasaba por una crisis que se puede rastrear a través del pensamiento científico de la época.<sup>249</sup> Así pues, las ciencias de la segunda mitad del siglo XVI y principios del siglo XVII—incluso después de este periodo, manifestaron tensiones que eran sintomáticas de un clima cultural más amplio; esas tensiones provenían de un escepticismo que cuestionaba tanto a la ciencia clásica como la moderna, lo cual contribuyó a los cambios científicos y epistemológicos de la modernidad temprana que comúnmente se conocen como la *revolución científica*.<sup>250</sup>

En la segunda mitad del siglo XVI, Europa atravesaba por una serie de cambios en la forma de entender al mundo que le rodeaba y la crisis pirrónica se propagaba como un virus epidémico que afectó e influyó en el panorama cultural e intelectual del momento. Nuevas formas de experimentación y teorización llevaron a una avalancha de nuevos descubrimientos científicos sin precedente que ahora se pueden apreciar como el camino hacia la revolución científica.<sup>251</sup> El comienzo de este nuevo orden se dio con la aparición de la obra *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* o, en español, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes, seis libros*, del matemático y astrónomo Nicolás Copérnico, quien publicó su libro justo antes de su muerte en 1543.<sup>252</sup> En dicha obra, Copérnico presentaba un

---

<sup>249</sup> Cfr. Sturdy, David J., “A ‘Crise de la Conscience Européenne avant la Lettre’ Classical Science and the Origins of the Scientific Revolution”, 2000, pp.54-55, *passim pass*.

<sup>250</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>251</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1966, p.21.

<sup>252</sup> Cfr. Pearce, Williams L., “History of science: The rise of modern science”, 2023, <https://www.britannica.com/science/history-of-science/The-rise-of-modern-science>

modelo astronómico en el cual el Sol se encontraba en el centro del universo y la Tierra, junto con los demás planetas, giraban alrededor de él.<sup>253</sup>

Lo anterior resume la visión tradicional de la historia de la ciencia con la cual se sostiene que la ciencia moderna nace a partir de la revolución científica que comienza con la propuesta del modelo heliocéntrico de Nicolás Copérnico a mediados del siglo XVI y culmina con la física de Isaac Newton a finales del siglo XVII.<sup>254</sup> Gracias a su simplicidad, coherencia y estética, el modelo de Copérnico se mostraba como una alternativa al sistema ptolemaico que era aceptado por la autoridad eclesiástica y el mundo intelectual de aquél entonces.<sup>255</sup> Éste último seguía los principios de la ciencia clásica que se construía a partir de la filosofía aristotélica y escolástica. La ciencia clásica establecía un modelo geocéntrico que regía el orden jerárquico de los astros donde los planetas giraban alrededor de la Tierra que permanecía estática.<sup>256</sup> El sistema ptolemaico presentaba varias dificultades para explicar el movimiento y posición de los planetas, la Luna, el Sol y la Tierra,<sup>257</sup> por el contrario, la obra de Copérnico se distinguía por su contenido astronómico y matemático a partir del cual las distancias de los planetas desde el Sol tenían una relación directa con el tamaño de sus órbitas.<sup>258</sup>

En efecto, la historia tradicional de la ciencia explica cómo es que el modelo geocéntrico presentaba dificultades, las cuales eran resueltas por el modelo heliocéntrico de Copérnico que, en consecuencia, llevó a la adopción y triunfo de la ciencia moderna por

---

<sup>253</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>254</sup> Cfr. Osler, Margaret J., "The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution", 2000, p.3.

<sup>255</sup> Cfr. Pearce, Williams L., *Op.Cit.*, <https://www.britannica.com/science/history-of-science/The-rise-of-modern-science>

<sup>256</sup> Cfr. Rabin, Sheila, "Nicolaus Copernicus", 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/copernicus>

<sup>257</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>258</sup> Cfr. *Ibidem*.

sobre la clásica.<sup>259</sup> No obstante, contrario a la visión tradicional sobre el cambio de un modelo a otro que sucedió como parte de la *revolución científica*, la relación entre la ciencia clásica y la ciencia moderna es mucho más compleja y sutil de lo que se piensa.<sup>260</sup> Si es que ocurrió una crisis en el periodo tardío del siglo XVI, ésta no fue a causa de las *anomalías* de la ciencia clásica y de cómo la moderna supo solucionarlas, sino que dicha crisis fue consecuencia de un escepticismo filosófico que cuestionaba tanto la ciencia clásica como la ciencia moderna.<sup>261</sup>

Tal es el caso del escepticismo de Pierre Gassendi quien, como muchos otros, se opuso a la autoridad de la filosofía aristotélica, lo cual es evidente en su obra de *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* de 1624, pero que en cierto momento del desarrollo de su filosofía también se opuso al copernicanismo.<sup>262</sup> Ciertamente, Gassendi mostró interés por el sistema heliocéntrico de Copérnico, sin embargo, cuanto más estudiaba los modos de razonamiento que éste empleó en su sistema, tanto más se convencía que el copernicanismo era excesivamente dependiente a presupuestos aristotélicos cuestionables.<sup>263</sup> De este modo, Gassendi, al igual que otros contemporáneos suyos como Ismael Boulliau, François Luillier o François Le Mothe Le Vayer, se mostraron escépticos tanto con la ciencia clásica como con la moderna.

Ahora bien, ellos no fueron los primeros filósofos en oponerse a los nuevos planteamientos de la *ciencia moderna*. Entre 1575 y 1576, Michel de Montaigne escribía la *Apología de Raimundo Sabunde* y en él, además de que se cuestionan los supuestos de la

---

<sup>259</sup> Cfr. Sturdy, David J., *Op. Cit.*, pp.55-56, *passim pass.*

<sup>260</sup> Cfr. *Ibid.*, p.56.

<sup>261</sup> Cfr. *Ibid.* p.56.

<sup>262</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>263</sup> Cfr. *Ibidem.*

filosofía escolástica, hay también un comentario a cerca de esta nueva teoría sobre el universo en contraste con los conocimientos ya establecidos sobre las estrellas:

En nuestros tiempos Copérnico ha fundamentado tan bien esa doctrina, que es aplicable ordenadamente a todas las consecuencias astronómicas. De esto, ¿qué sacaremos, sino que no podemos ver quién tiene razón? ¿Quién sabe si de aquí a mil años otra nueva teoría derribará las dos precedentes? [...] Así cuando se nos presenta una doctrina nueva, tenemos grandes motivos para desconfiar de ella considerando que, antes de ser producida, otra contraria estaba en boga. Y, de igual modo que la primera fue derrumbada, podrá la segunda serlo por una tercera.<sup>264</sup>

Para Montaigne el cambio y la diversidad de las teorías científicas son una prueba más de la falibilidad de la condición humana y no hay que darles mayor importancia.

Si bien, tanto el aristotelismo escolástico como el sistema ptolemaico, fueron sometidos a una rigurosa crítica y reevaluación, no hay razones evidentes para determinar que este proceso desembocó en la adopción alternativa de la ciencia moderna.<sup>265</sup> En realidad, la ciencia moderna, al menos la del siglo XVI y comienzos del XVII, no era tan diferente de la ciencia clásica e incluso la primera intentaba contribuir al orden cósmico o armonía de la segunda, en otras palabras, la ciencia moderna buscaba mejorar y refinar la ciencia clásica.<sup>266</sup>

Durante los primeros cincuenta años posteriores a su publicación, *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* fue leída y comentada por diversos astrónomos. La obra de Copérnico contribuyó a los debates que se llevaron a cabo *dentro* de la filosofía aristotélica

---

<sup>264</sup> Cfr. Montaigne, Michel de, “Apología de Raimundo Sabunde”, 2011, pp.487-488.

<sup>265</sup> Cfr. Sturdy, David J., *Op. Cit.*, p.56.

<sup>266</sup> Cfr. *Ibid.*, p.54.

y no se le consideró como una alternativa incompatible con la cosmología ptolemaica.<sup>267</sup> Por ejemplo, el estudiante y posteriormente profesor de la Universidad de Tübingen, el célebre Michael Maestlin, cuya vida transcurrió entre los años de 1584 y 1631, tuvo una respuesta típica de su tiempo.<sup>268</sup> Durante sus lecturas, Maestlin alentaba a sus estudiantes, entre ellos Kepler, a ser conscientes de los principales argumentos de *De revolutionibus*, pero hizo hincapié en los aspectos en los que la obra copernicana seguía la ortodoxia aristotélica y, así, aconsejaba a sus estudiantes a considerar la obra como una variación, aunque provocativa, estimulante sobre la cosmología aristotélica y ptolemaica.<sup>269</sup>

Sólo algunos aceptaron las implicaciones del modelo heliocéntrico, como fue el caso del astrónomo danés Tycho Brahe quien incorporó algunos aspectos del sistema copernicano a sus estudios de las estrellas y las distancias entre ellas y la tierra.<sup>270</sup> Aún así Brahe rechazó la hipótesis copernicana sobre el triple movimiento de la Tierra recurriendo al argumento aristotélico que sostiene que un cuerpo material sólo puede poseer una forma de movimiento y no tres; de manera que su propia estructura cosmológica retuvo un universo geocéntrico en el que, no obstante, reorganizó las órbitas de los planetas alrededor del sol que en conjunto giraban alrededor de la Tierra.<sup>271</sup>

En 1609, el astrónomo y matemático alemán Johannes Kepler publicó las leyes sobre el movimiento de los planetas basándose en las observaciones de Tycho Brahe.<sup>272</sup> Kepler descubrió que las órbitas de los planetas eran elípticas, dejando a un lado la idea aristotélica de la perfección del movimiento circular de los astros, asimismo, Kepler situaba

---

<sup>267</sup> Cfr. Sturdy, David J., *Op. Cit.*, p.58.

<sup>268</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>269</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>270</sup> Cfr. Rabin, *Op. Cit.*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/copernicus>

<sup>271</sup> Cfr. Sturdy, David J., *Op. Cit.*, p.59.

<sup>272</sup> Cfr. Pearce, Williams L., *Op. Cit.*, <https://www.britannica.com/science/history-of-science/The-rise-of-modern-science>

al sol en uno de los focos de la elipsis, lo cual significaba sustituir al modelo geocéntrico por el modelo copernicano añadiendo algunas correcciones a éste.<sup>273</sup> Sin embargo, adoptar el modelo heliocéntrico, tuvo que ver menos con una postura físico matemática *moderna*, que con una postura influenciada por una tradición neoplatónica y mística que figuraba una analogía entre la mente de Dios emanando vida a la creación y el sol que iluminaba a la Tierra.<sup>274</sup> Pues bien, los estudios filosóficos, matemáticos y filosóficos de Kepler tenían como fin encontrar la armonía del mundo, de esta manera, su formulación de las tres leyes del movimiento planetario relacionaban la longitud de las órbitas con el tiempo en que tardaban en girar alrededor del sol eran prueba de que la creación divina podía ser descrita en lenguaje matemático y , al mismo tiempo, eran muestra de que la humanidad estaba comenzando a descubrir las estructuras contenidas en ese diseño divino.<sup>275</sup>

Como se puede apreciar, la crisis por la que atravesaron las ciencias durante la revolución científica no consistió en la oposición entre la ciencia clásica y la ciencia moderna ya que, como se ha visto arriba, la ciencia moderna aportaba nuevos conocimientos intentando integrarlos al sistema de la ciencia clásica.<sup>276</sup> Más bien, tanto la ciencia clásica como la moderna fueron cuestionadas por un escepticismo filosófico que afectaba el contexto cultural e intelectual de la época.<sup>277</sup> En contraste, las aportaciones tanto de Copérnico como de Tycho Brahe y Kepler podían hacer frente al escepticismo de Montaigne mostrando que sí se puede conocer algo.<sup>278</sup> La ciencia moderna, más que atacar y reemplazar a la ciencia clásica buscaba responder a ese escepticismo.<sup>279</sup> Para finales del siglo XVII, la ciencia

---

<sup>273</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>274</sup> Cfr. Sturdy, David J., *Op. Cit.*, p.59.

<sup>275</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>276</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>277</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 54-55, *passim pass.*

<sup>278</sup> Cfr. *Ibid.*, p.59.

<sup>279</sup> Cfr. Sturdy, David J., *Op. Cit.*, pp.54-55, *passim pass.*

moderna se mostraba más resistente a los cuestionamientos del escepticismo moderno, por lo que ésta llegó a consolidarse como la ciencia preponderante del siguiente siglo y no tanto la ciencia clásica.

El escepticismo de Montaigne no sobrevivió a la impaciencia de varios de los pensadores modernos del siglo XVII quienes estaban ansiosos por lograr un saber cierto acerca del mundo revelado por los nuevos descubrimientos de la ciencia.<sup>280</sup> En medio de un mundo intelectual que perdía su soporte filosófico y religioso, al mismo tiempo que surgían nuevas interpretaciones y posturas científicas, surgió una tradición que se abocó a establecer un nuevo fundamento capaz de sostener y asegurar la ciencia nueva.<sup>281</sup> Esta tradición fue nombrada por John Dewey como la tradición de “la búsqueda de la certeza” que consistía en “el deseo, en suma, de un conocimiento capaz de trascender el marco del cual emerge y de suscitar en todos los hombres racionales una justificada confianza en su veracidad”.<sup>282</sup> Dicha tradición fue presidida por dos grandes pensadores: Francis Bacon y René Descartes.<sup>283</sup>

Si Montaigne se contentaba con las contradicciones de la vida humana al igual que la debilidad e inferioridad de la condición humana y las limitaciones de la experiencia del mundo, Bacon y Descartes buscaban verdades científicas basadas en encuentros programados, no aleatorios, con el mundo exterior a partir de un método basado en un razonamiento matemático y experimental que pudiera mantener al margen los errores de la experiencia sensorial.<sup>284</sup>

---

<sup>280</sup> Cfr. Jay, Martin, “Experiencia y epistemología. La disputa entre el empirismo y el idealismo”, 2009, p.61.

<sup>281</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.23.

<sup>282</sup> Dewey, John, *The Quest for Certainty*, 1960, s/p *apud* Martin Jay, “El juicio de la “experiencia”. De los griegos a Montaigne y Bacon”, p.44.

<sup>283</sup> Cfr. Jay, Martin, *Op. Cit.*, pp.42-44, *passim pass.*

<sup>284</sup> Cfr. *Ibidem.*

Concretamente, Descartes se interesó en establecer un saber sistemático sustentado en un fundamento que asegurara el conocimiento verdadero para así proporcionar certeza a todo el *nuevo edificio del conocimiento* y, de este modo, acabar de una vez por todas con la crisis pirrónica que había iniciado en la Reforma y se consolidaba en el *nouveau pyrrhonisme* de Montaigne.

En los siguientes apartados se analizará en qué consistió la búsqueda cartesiana de la certeza y el modo en que la filosofía de Descartes intentó acabar con la crisis pirrónica desde la demostración metafísica del *cogito, Dios* y el criterio de verdad. Posteriormente, se describirán las críticas que se sucedieron como consecuencia de las implicaciones epistemológicas del dogmatismo cartesiano y cómo surgió la propuesta de un escepticismo mitigado que, aunque no logró terminar con la crisis pirrónica, logró evadir sus ataques. Finalmente, se mostrará cómo es que a mediados y finales del siglo XVII se conformó un escepticismo que integraba la crítica anticartesiana junto con la propuesta de un escepticismo mitigado y diferente del pirrónico.

#### **A. René Descartes y la búsqueda de la certeza**

René Descartes nació en 1596 en la antigua provincia de *Touraine* en Francia; recibió educación en el nuevo colegio jesuita de *La Flèche* y, en 1618, se mudó a Holanda donde se convirtió en oficial del ejército holandés.<sup>285</sup> Entre 1618 y 1621, fue reconocido como un gran matemático, al descubrir los principios de la geometría analítica. Luego de una visita a París, Descartes decidió regresar a Holanda para dedicarse a trabajar en su sistema filosófico.<sup>286</sup> El sistema cartesiano tuvo su primera aparición en la obra del *Discurso del Método* de 1637 y,

---

<sup>285</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Ibid.*, p.181.

<sup>286</sup> Cfr. *Ibidem*.

posteriormente, tuvo una exposición más completa en las *Meditaciones metafísicas* de 1641.<sup>287</sup> Como consecuencia de su reputación como el nuevo gran filósofo, Descartes fue invitado a la corte de la reina Cristina en Suecia, por lo que en 1649 se mudó de Holanda a Estocolmo, ciudad en la cual murió un año después.<sup>288</sup>

Descartes llegó a declarar que su sistema filosófico era el único capaz de resistir los ataques del escepticismo.<sup>289</sup> En realidad, ya conocía los escritos pirrónicos tanto de los modernos como de los antiguos; muy temprano en su formación filosófica, había leído los escritos pirrónicos de Agrippa, al igual que estaba bastante familiarizado con la obra de Montaigne.<sup>290</sup> Para este pensador moderno el escepticismo pirrónico era un grave peligro tanto para la religión como para la ciencia y fue justamente por esta razón que desarrolló una filosofía que pudiera hacer frente a la crisis pirrónica.<sup>291</sup>

Cuando Descartes se mudó a París siendo ya un joven científico y matemático eminente, atrajo la atención de varios pensadores de la época, como fue el caso de Marin Mersenne quien posiblemente lo introdujo al círculo intelectual de la época el cual incluía a los seguidores del *Nouveau Pyrrhonisme*.<sup>292</sup> Al adentrarse en el mundo intelectual de París, descubrió cómo las grandes mentes de su tiempo abogaban por un escepticismo que cuando mucho se tornaba en probabilismo, en vez de comprometerse a buscar la verdad.<sup>293</sup> En efecto, todo era puesto en duda y sólo aquello que aparecía como probable servía como fundamento para las distintas teorías científicas y filosóficas; nada de lo que había estudiado en el colegio ni las nuevas posturas de sus contemporáneos proveían certeza alguna para el conocimiento

---

<sup>287</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>288</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>289</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, p.144.

<sup>290</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>291</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>292</sup> Cfr. *Ibid.*, p.146.

<sup>293</sup> Cfr. *Ibidem*.

de la verdadera naturaleza de las cosas.<sup>294</sup> En cambio, Descartes se propuso mostrar que si sólo se tomaban las probabilidades como la base para conocer algo, entonces no había manera de alcanzar la verdad, pues sin la certeza no se podía distinguir lo falso de lo verdadero.<sup>295</sup>

Descartes decidió viajar a Holanda y ahí buscar una solución a la crisis pirrónica.<sup>296</sup> La correspondencia que se tiene de este periodo indica que, durante su retiro en dicho país, Descartes se avocó en desarrollar un tratado metafísico y teológico, en lugar de buscar una respuesta en la ciencia y las matemáticas, pues es lo primero a partir de lo cual encontraría un fundamento capaz de resistir a cualquier ataque escéptico.<sup>297</sup> Dicho tratado fue una de sus obras más importantes que habría de influir en el curso de la Historia de la filosofía moderna: las *Meditaciones metafísicas*. En esta obra, Descartes encuentra la certeza por medio de un método en el que el escepticismo pirrónico es llevado a sus últimas consecuencias, a tal punto que produce una crisis pirrónica más fuerte que ningún pirrónico, sea antiguo o moderno, hubiera podido imaginar.<sup>298</sup> Abajo se analizan las tres primeras meditaciones que habrían de poner fin al escepticismo pirrónico a partir de la búsqueda de un fundamento que proporcionase certeza a la ciencia y la filosofía.

En la “Meditación primera”, Descartes comienza explicando al lector que desde sus primeros años había recibido por verdaderas muchas opiniones falsas que no sirven de fundamento más que a lo dudoso e incierto porque, continúa Descartes, sobre el error no puede levantarse el edificio de la verdad.<sup>299</sup> Por esta razón, Descartes se dio a la tarea de crear un nuevo edificio del conocimiento: “[...] decidí deshacerme de todos los conocimientos

---

<sup>294</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>295</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 146-147, *passim pass*.

<sup>296</sup> Cfr. *Ibid.*, p.146.

<sup>297</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>298</sup> Cfr. *Ibid.*, 147.

<sup>299</sup> Cfr. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, 2012, p.61.

adquiridos hasta entonces y comenzar de nuevo la labor a fin de establecer algo firme y seguro en las ciencias”.<sup>300</sup> Para realizar tal labor, Descartes debe rechazar no sólo aquello que aparece manifiestamente erróneo, sino también todo aquello que le ofrezca la más pequeña duda.<sup>301</sup> Esto deja entrever que la clave para llevar a cabo esta tarea consiste en buscar algo que sea seguro y que resista cualquier duda, es decir, que tenga certeza; es muy diferente que algo sea verdadero a algo que tenga certeza pues lo verdadero se contrapone a lo falso y algo que tiene certeza se contrapone a aquello que es dudoso.

Ahora bien, Descartes aclara lo siguiente: “No tengo precisión de examinar una por una todas mis antiguas opiniones para ver si deben ser rechazadas [...] la ruina de los cimientos causa el derrumbamiento del edificio”. Conviene subrayar que el proyecto de Descartes es establecer un nuevo fundamento a partir del cual se pueda construir, como se ha mencionado líneas arriba, un nuevo edificio del conocimiento. Por consiguiente, este filósofo moderno procede a examinar los principios en los que se apoyaban sus antigua ideas.<sup>302</sup>

El procedimiento que lleva a cabo Descartes tendrá varias similitudes con el escepticismo pirrónico y en especial con el Nouveau Pyrrhonisme. Primero, dudará de los sentidos: “ Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan; y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos”.<sup>303</sup> Esta cita recuerda a uno de los niveles de duda del escepticismo de Montaigne en el que plantea una serie de dificultades que ponen en duda la confiabilidad de los sentidos y que, por lo tanto, ponen en duda gran parte de la experiencia humana.

---

<sup>300</sup> *Ibidem.*

<sup>301</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>302</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>303</sup> *Cf. Ibid., p.61.*

No obstante, hay muchas cosas que por los sentidos conocemos y de las cuales no es razonable dudar<sup>304</sup> como, por ejemplo, continúa Descartes, “que yo estoy aquí, sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, vestido de negro, es cosa indudable para mí [...]”. Si esto no es cuestionable, hasta aquí se podría detener uno y dejar de dudar, pero Descartes introducirá un segundo nivel que tiene similitud con el argumento del sueño y la vigilia de Montaigne:

Sin embargo, no he de olvidar que soy hombre y, por consiguiente, que tengo la costumbre de dormir y de representarme en sueños las cosas reales y otras tan inverosímiles y descabelladas como las que se les ocurren a esos insensatos. Cuantas veces he soñado que estaba como como ahora, vestido, sentado ante la mesa, junto al fuego, con un papel entre las manos y, sin embargo, dormía en mi lecho [...] ¿Estaré soñando ahora?<sup>305</sup>

La posibilidad de que aquello que experimentamos es parte de un sueño permite a Descartes adentrarse en un segundo nivel de duda que permite cuestionar la realidad de cualquier objeto e incluso permite dudar de la veracidad de este mundo.<sup>306</sup> En realidad, el primer y segundo nivel son parte de la argumentación pirrónica que llevan a cuestionar la experiencia del mundo por medio de los sentidos.<sup>307</sup> Hasta aquí, parte de los cimientos del edificio ha sido derrumbado, o sea, el principio de los sentidos ha sido puesto en duda.

A pesar de esto, queda un principio más resistente a la duda: el de la razón y es por esto que Descartes pasará al ámbito de las ciencias exactas: “[...] la aritmética, la geometría

---

<sup>304</sup> Cfr. Descartes, René, *Op. Cit.*, p.61.

<sup>305</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, p.62.

<sup>306</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>307</sup> Cfr. *Ibidem*.

y las otras ciencias análogas, que tratan de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse de si existen o no en la Naturaleza, contienen algo cierto e indudable [...]”<sup>308</sup> Todo aquello que proviene de la razón pareciera tener certeza pues difícilmente se puede dudar de verdades tan simples que por consiguiente son evidentes en sí mismas o desde el punto de vista cartesiano claras y distintas: “Esté despierto o esté dormido, dos y tres son cinco y el cuadro tiene cuatro lados; verdades tan claras como éstas no pueden calificarse de falsas o inciertas”.<sup>309</sup> A pesar de esto, Descartes logra derrumbar el principio de la razón y, por tanto, todas las ciencias que se derivan de éste, al poner en marcha el siguiente argumento:

Hace mucho tiempo que tengo la idea de que hay un Dios omnipotente, que me ha creado tal como soy. ¿Sé yo acaso si ha querido que no haya tierra, ni cielo ni cuerpos, ni figura ni tamaño, ni lugar y, sin embargo, ha hecho que yo tenga el sentimiento de esas cosas que no son y me parece que existen? [...] ¿quién sabe si él ha querido que yo me equivoque al decir que dos y tres son cinco, que el cuadro tiene cuatro lados u otra cosa más, en el supuesto de que la haya? <sup>310</sup>

A modo de réplica, Descartes prosigue y señala que Dios es la Suma Bondad y no habrá querido que él sea tan desgraciado siempre equivocándose, pero si esto es cierto y Dios repugnaba el crear una criatura que siempre se engañara, tampoco debía permitir que algunas veces se engañara y, sin embargo, sucede que sí se engaña.<sup>311</sup> Por otro lado, el engaño podría deberse a que somos seres imperfectos, pero cuanto más expuesto se esté a equivocarse y más probable sea el errar, tanto menos poderoso será el autor de su existencia.<sup>312</sup> Es difícil

---

<sup>308</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>309</sup> *Ibidem.*

<sup>310</sup> *Ibidem.*

<sup>311</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>312</sup> *Cfr. Ibid.*, pp.63-6.

oponerse al argumento anterior y Descartes se ve obligado a plantearlo ya que debe ponerse en duda todo aquello que él consideraba verdadero y, afirma él: “He de cumplir esa obligación si quiero encontrar en las ciencias algo cierto y seguro”.<sup>313</sup>

Aunado a esto, Descartes está seguro de que con este procedimiento no hay peligro de error y que esta desconfianza inicial no significa gran cosa puesto que no es el presente de obrar, sino que es el momento de meditar y de conocer.<sup>314</sup> Por esta razón, Descartes establece la hipótesis del genio maligno y propone lo siguiente:

Supondré, pues, que Dios—la Suprema Bondad y la fuente soberana de la verdad— es un genio astuto y maligno que ha empleado su poder en engañarme [...] y si por este medio no consigo llegar al conocimiento de alguna verdad, puedo por lo menos suspender mis juicios, cuidando de no aceptar ninguna falsedad.<sup>315</sup>

Con la hipótesis del genio maligno, Descartes guía la meditación a un tercer nivel que resulta en un escepticismo tan poderosos que incluso podría superar al pirrónico en tanto que todo, absolutamente todo, lo que uno cree conocer queda puesto en duda ya que el genio maligno es capaz de distorsionar todo tipo de experiencias que provengan de los sentidos, pero especialmente nuestra facultad intelectual para evaluar y razonar tanto esas experiencias como razonamientos tan simples como dos y tres son cinco, por lo que no hay nada de lo que se pueda estar seguro.<sup>316</sup> Por otro lado, no queda criterio alguno en el cual confiar para encontrar la verdad puesto que la aplicación de éste podría estar siendo manipulado por el genio maligno.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup> *Cfr. Ibid.*, p.64.

<sup>314</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>315</sup> *Ibidem.*

<sup>316</sup> *Cfr. Popkin, Richard H., Op. Cit.*, p. 148.

<sup>317</sup> *Cfr. Ibidem.*

Una posible conclusión a todo esto es, como señala Descartes en la cita de arriba, que se suspenda el juicio como cualquier pirrónico aconsejaría. No obstante, el método a partir del cual Descartes utiliza la duda y, en general, el tipo de escepticismo total que emplea no tienen como objetivo revivir la crisis pirrónica, más bien lo que busca es dar con algo que logre resistir y vencer la más fuerte de las dudas y, por tanto, que pueda proporcionar certeza. Igualmente, la certeza es eso que Descartes necesita para “establecer en las ciencias algo firme y seguro [...]”<sup>318</sup> y así garantizar que el escepticismo y, por consecuencia, la crisis pirrónica nunca más puedan resurgir.

En la “Meditación Segunda”, Descartes parte de un vacío en el cual no hay nada ya que todo lo que ha presentado la menor duda ha sido descartado como falso. Hasta aquí, parece no haber solución a su escepticismo total: “La meditación en que me sumí ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas que difícilmente podré deshacerme de ellas. Y, sin embargo, no veo el modo de resolverlas”.<sup>319</sup>

Para un escéptico pirrónico el estado del que parte Descartes sería el último paso que conduciría a la suspensión del juicio.<sup>320</sup> Aunado a esto, el pirrónico suspende el juicio porque no tiene la menor intención de resolver el problema en cuestión, pero esto es justamente aquello que diferencia el cartesianismo del escepticismo pirrónico: el primero duda para encontrar algo de lo que sea imposible dudar, el segundo duda para suspender el juicio y, así, dejar de pensar en cuestiones innecesarias y conformarse con el presente.<sup>321</sup> Descartes llegó a afirmar que los pirrónicos sólo dudaban por el simple hecho de dudar y como acto de perversidad, ellos, según el cartesiano, sólo pretendían estar en la incertidumbre

---

<sup>318</sup> Cfr. Descartes, René, *Op. Cit.*, p.61.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p.65.

<sup>320</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.150.

<sup>321</sup> Cfr. *Ibidem.*

lo cual los ha llevado a estar equivocados toda su vida y no han podido ser capaces de liberarse de las dudas que en un principio introdujeron en la filosofía.<sup>322</sup>

Por este motivo, Descartes no se detiene una vez que todo ha sido puesto en duda y seguirá dudando hasta encontrar algo que pueda proporcionarle certeza: “Haré todo lo que pueda y seguiré el camino en que entré ayer, alejándome de lo que me ofrezca la más pequeña duda, como si fuera completamente falso; continuaré por ese mismo camino hasta que encuentre algo cierto [...]”.<sup>323</sup> La única forma de liberarse de las dudas del escepticismo es llevando al escepticismo a sus últimas consecuencias y así negar todo aquello que la duda logra penetrar, sólo así es posible encontrar algo tan poderoso que sea capaz de ser el nuevo fundamento del edificio del conocimiento.<sup>324</sup> De este modo, Descartes encuentra algo que no importa cuánto lo engañe el genio maligno, esto resiste a la duda:

[...] Pero yo me he persuadido de que no hay en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos. ¿No me he persuadido también, de que yo mismo no existía? Sin duda, yo era, puesto que me he persuadido o he pensado algo. Pero hay un no sé qué muy poderoso y astuto que emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay duda de que soy, si él me engaña; y me engañe todo lo que quiera, no podrá hacer que yo no sea en tanto piense ser alguna cosa.<sup>325</sup>

En efecto, aquello de lo que no hay duda y que, por lo tanto, es una certeza, es el *cogito, ergo sum*, o sea, *pienso luego existo*. Ya desde antes, con la publicación del *Discurso del Método*, Descartes había revelado aquel hallazgo: “Pero en seguida noté que, si yo pensaba que todo

---

<sup>322</sup> Cfr. Descartes, René, *The Search after Truth by the Light of Nature*, pp.519-520 apud R.H. Popkin, *Op. Cit.*, p.150.

<sup>323</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, p.65.

<sup>324</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, p. 150.

<sup>325</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, p.

era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba”.<sup>326</sup>

Una vez que se ha encontrado este principio, se puede ya comenzar la labor de la construcción del nuevo edificio del conocimiento siendo esta certeza, el *cogito*, su fundamento. Sin ella, el dudar de todo no acabaría y el escepticismo total prevalecería, jamás se podría lograr establecer “algo firme y seguro en las ciencias”.<sup>327</sup>

En la *Meditación tercera*, Descartes se propone descubrir algo más allá del *cogito*: “Al tratar de extender mis conocimientos usaré una extremada circunspección y examinaré cuidadosamente si puedo descubrir en mí algunas otras cosas que hasta ese momento no he observado”.<sup>328</sup> Para llevar a cabo dicho descubrimiento, Descartes toma como punto de partida *el cogito* que es lo primero que ha podido reconocer como cierto y libre de toda duda y falsedad; al examinar cómo es que ha reconocido *el cogito* como cierto, se puede entonces establecer el criterio de verdad: “Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero, ¿sé acaso lo requerido para estar cierto de algo? En este primer conocimiento me he asegurado de la verdad por una clara y distinta percepción de lo conocido”.<sup>329</sup> En otras palabras, Descartes ha dado con el criterio de verdad que se puede definir como todo aquel conocimiento que sea claro y distinto. Una vez que se establece el criterio de verdad se puede entonces conocer y tener la certeza de lo que se conoce es verdadero. Por el contrario, si pudiera ocurrir que encontrara alguna cosa que fuese falsa, pero que se presentara como clara

---

<sup>326</sup> Descartes, René, *Discurso del método*, 2012, p.24.

<sup>327</sup> Véase, *supra*, Cap. II, sección A.

<sup>328</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, 2012, p.71.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

y distinta, entonces el criterio de verdad perdería su confiabilidad y no sería suficiente para encontrar algo verdadero.<sup>330</sup>

En realidad, la única forma de dudar de la confiabilidad del criterio de verdad es a través de la hipótesis del genio maligno: “Si he juzgado que podía dudar de estas cosas, ha sido por una razón surgida de la idea que ha venido a mi espíritu, de que algún Dios me ha podido dar una naturaleza tal que haga que me equivoque hasta en las cosas más manifiestas”.<sup>331</sup> Por lo tanto, la única forma de asegurar y confiar en el criterio de verdad es conociendo, por un lado, si Dios existe y , por otro lado, si este Dios es capaz de engañar: “[...] procuraré saber si hay un Dios tan pronto como de ello se me presente ocasión; y si veo que hay uno, intentare saber si puede engañarme. Sin el conocimiento de estas dos verdades, es imposible considerar como cierta ninguna cosa”.<sup>332</sup>

Para saber si Dios existe, se debe partir de las primeras nociones que hay en la mente, es decir, las ideas que, al ser examinadas en sí mismas, son en principio ciertas pues proceden del *cogito* y no hay manera de dudar de que una idea de algo es ciertamente una idea de algo.<sup>333</sup> Sin embargo, en el momento que se intenta corresponder una idea con un objeto exterior a la mente, es cuando se abre paso al error y la duda de aquella correspondencia: “El principal error y el más ordinario que encontramos en los juicios, consiste en creer que las ideas que están en mí, son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí.”<sup>334</sup> Por otra parte, hay en la mente tres tipos de ideas: unas son las que proceden de la propia naturaleza de la mente, otras son aquellas que son extrañas a la mentes

---

<sup>330</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>331</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>332</sup> *Ibidem.*

<sup>333</sup> *Cfr. Ibid.*, pp.72-73.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p.73.

y , por último, aquellas que son inventadas o ficciones de la mente.<sup>335</sup> Por lo tanto, Descartes se dispone a descubrir el verdadero origen de las ideas para poder así determinar si verdaderamente hay ideas que proceden y son semejantes a los objetos externos a la mente: “[...] porque aún no he descubierto claramente su verdadero origen. Por eso he de fijar ahora mi atención en las que creo proceden de algunos objetos que están fuera de mi; y expondré las razones que me obligan a creer que son semejantes a esos objetos”.<sup>336</sup>

A continuación, Descartes expone dos razones a partir de las cuales se podría justificar la semejanza entre las ideas y los objetos. La primera de ellas consiste en que la naturaleza es la que enseña tal semejanza y esto refiere a una inclinación que lleva a creer que las ideas provienen de los objetos.<sup>337</sup> Sin embargo, con frecuencia las inclinaciones, aunque naturales, no siempre tienden al bien y pueden llevar al error y, por lo tanto, no es aconsejable seguirlas en lo relativo a la verdad.<sup>338</sup> La segunda razón consiste en que la experiencia muestra que tales ideas no dependen de la voluntad propia porque se presentan en el interior de la mente a pesar de que uno no lo quiera, pero a menudo dichas experiencias suceden incluso cuando dormimos y no necesariamente son ocasionadas por objetos externos.<sup>339</sup>

Además, se puede observar que en muchos casos hay ideas bastante diferentes del objeto como por ejemplo la idea que se tiene del sol a través de los sentidos al aparecer como un objeto mucho más pequeño que la tierra.<sup>340</sup> Por lo tanto, ninguna de las dos razones antes mencionadas son lo suficientemente poderosas y convincentes para demostrar la

---

<sup>335</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>336</sup> *Ibidem.*

<sup>337</sup> *Cfr. Ibid., p.74.*

<sup>338</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>339</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>340</sup> *Cfr. Ibidem.*

correspondencia entre las ideas y los objetos externos. De igual manera, Descartes ha mostrado que no son ni las inclinaciones ni las impresiones independientes de la voluntad propia las cuales permiten conocer aquello que es verdadero, sino que es *la luz natural* la que ha encontrado el *cogito* y no existe otra facultad con la que se pueda distinguir lo verdadero de lo falso.<sup>341</sup>

Queda, no obstante, una tercera razón a partir de la cual podría justificarse la semejanza entre la idea y el objeto. Si sólo se considera a las ideas que representan sustancias, entonces éstas son más amplias y contienen en sí más realidad objetiva que si se consideran aquellas ideas que representan modos o accidentes.<sup>342</sup> Por otro lado, la luz natural enseña que debe haber tanta realidad en la causa eficiente como en su efecto, porque ¿de dónde si no de la causa puede sacar su realidad el efecto? De esto se sigue que la nada es incapaz de producir alguna cosa y que lo más perfecto, lo que contiene más realidad, no es una consecuencia de lo que es menos perfecto.<sup>343</sup> Así mismo, a fin de que la idea contenga verdadera realidad objetiva, debe tomarla de alguna causa en la que se encuentra por lo menos tanta realidad formal como realidad objetiva que contenga la idea.<sup>344</sup>

De modo que si Descartes llegase a descubrir que la realidad objetiva o perfección de una idea proviene de alguna causa diferente de la mente entonces se puede llegar a la conclusión de que existe un mundo y se demuestra que hay semejanza entre la idea y el objeto:

Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tan grande que conozco claramente que esa realidad o perfección no existe en mí ni formal ni

---

<sup>341</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>342</sup> *Cfr. Ibid., p. 75.*

<sup>343</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>344</sup> *Cfr. Ibidem.*

eminentemente, y, por consiguiente, que no puedo yo ser la causa de esa idea, es natural suponer que no estoy sólo en el mundo, sino que hay otra cosa que existe y que es la causa de mi idea.<sup>345</sup>

En cambio, si no hubiera tal idea, ningún argumento podría convencer de la existencia de otra cosa distinta de la mente.<sup>346</sup> Ciertamente, el problema con el que se encuentra Descartes no es de la existencia del mundo, sino que si las ideas o representaciones corresponden y provienen del mundo exterior al *cogito*.

En seguida, Descartes pasa a revisar las distintas ideas que pudieran tener su causa fuera de la mente: “Entre las ideas que están en mi espíritu [...] encuentro otra que me representan un Dios; otras, cosas corporales e inanimadas; otras, ángeles; otras, animales y otras finalmente, me representan hombres semejantes a mí.”<sup>347</sup> Por lo que se refiere a las ideas que representan hombres, animales y ángeles, es fácil concebir que pueden ser formadas por la combinación y composición de otras ideas que se tienen de las cosas corporales y de Dios.<sup>348</sup> En cuanto a las cosas corporales e inanimadas, nada es lo suficientemente grande y excelente que pueda originarse fuera de la mente. Añadido a esto, existen algunas ideas de las cosas corporales que no aparecen ni claras ni distintas, como la luz, el color, el sonido, el olor, el sabor, el calor, el frío, etc., y que por lo tanto no se puede saber con certitud si son falsas o verdaderas.<sup>349</sup> A pesar de esto, se puede reconocer clara y distintamente ciertas propiedades o cualidades de las cosas corporales, a saber, la extensión: el tamaño, longitud, anchura, profundidad, movimiento, duración y número.<sup>350</sup>

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>346</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>347</sup> *Ibidem.*

<sup>348</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>349</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>350</sup> *Cfr. Ibidem.*

Sobre las ideas que no son ni claras ni distintas, no hay más autor que el *cogito* puesto que si son verdaderas ellas provienen de la mente y si son falsas, ellas provienen de la nada.<sup>351</sup> En cambio, si se habla de las cualidades de las cosas que aparecen claras y distintas se entiende que a pesar de que el *cogito* es una substancia no extensa y las otras sí, coinciden en que ambas son concebidas como substancias.<sup>352</sup> Además, el número y duración del *yo pienso luego existo*, se puede transferir a las cosas extensas y aunque hay otras cualidades que no se pueden concebir como parte del *cogito*, son, no obstante, modos de la substancia y el *yo pienso* es una substancia; por lo tanto, pueden estar contenidas en él.<sup>353</sup>

Finalmente, cabe considerar si la idea de Dios se origina en la mente o no. Por Dios se entiende una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente por la que todas las demás cosas han sido creadas; estas cualidades son tan eminentes y grandes que cuanto más se examinan más se persuade uno de que la idea de Dios no se origina en el *cogito*, y, por tanto, es necesario concluir que Dios existe porque, a pesar de que la mente es una substancia y la idea de substancia se origina en ella, no puede proceder la idea de una substancia infinita de ella siendo el *cogito* una substancia finita, más bien, ha sido puesta en el espíritu por una substancia infinita.<sup>354</sup>

Por otra parte, se conoce lo infinito por una verdadera idea y no por la negación de lo finito puesto que se ve claramente que en la substancia infinita se encuentra más realidad que en la finita y que se tiene primero la noción de lo infinito que la de lo finito, o sea, primero la de Dios que uno mismo.<sup>355</sup> De esta manera, Descartes se pregunta: “¿Cómo podría conocer

---

<sup>351</sup> Cfr. *Ibid.*, p.77.

<sup>352</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>353</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>354</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>355</sup> Cfr. *Ibidem*.

que dudo y deseo, es decir, que me falta alguna cosa y no soy perfecto, si no tuviera alguna idea de un ser más perfecto que el mío por cuya comparación conociera yo los defectos de mi naturaleza?”.<sup>356</sup>

Para saber si la idea de Dios es verdadera, Descartes pasa a argumentar que aún en el caso que tal ser no exista , no se puede hacer que su idea no represente nada y , además, ésta es tan clara y distinta que todo lo que el espíritu concibe distinta y claramente de real y verdadero y que encierra alguna perfección, está contenido en la idea de Dios.<sup>357</sup> Esto no deja de ser verdadero aunque uno no comprenda lo infinito y muchas cosas que se hayan en Dios porque es propio de la naturaleza de lo infinito que no pueda comprenderlo un ser finito<sup>358</sup> y, señala Descartes: “ Basta con que entienda bien estas razones y con que sepa de cierto que todas las cosas que concibo claramente y encierran alguna perfección están en Dios formal o eminentemente, para que la idea que de él tengo sea la más verdadera, la más clara y las más distinta de todas las de mi espíritu.”<sup>359</sup> Así mismo, la idea de Dios se concibe como actualmente infinita y no en potencia ya que el ser objetivo de una idea no es producido por un ser que sólo existe en potencia , sino que éste tiene que ser un ser formal y actual.<sup>360</sup>

Por último, Dios existe porque es causa necesaria de la existencia del yo. Para sostener dicha afirmación, Descartes se dispone a examinar si su existencia depende de Dios o si acaso él pudiese existir sin la necesidad de un Dios y tal vez su existencia la pudo haber recibido de sí mismo, de sus padres o de otras causas menos perfecta. Si ésta ha sido recibida por uno mismo, entonces uno estaría dotado de dones y perfecciones, no se tendría defectos

---

<sup>356</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.77-78.

<sup>357</sup> Cfr. *Ibid.*, p.78.

<sup>358</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>359</sup> *Ibidem.*

<sup>360</sup> Cfr. *Ibidem.*

e incluso, si uno lo quisiera, tendría las perfecciones contenidas en la idea Dios, pero éste no es el caso. Por otra parte, es por medio del *cogito* que Descartes conoce clara y distintamente que depende de algún ser diferente de él: “Si soy, por lo menos, una cosa que piensa, y si tal poder residiera en mí, debía pensarlo y saberlo: ningún poder al supuesto pienso en mí; por lo tanto, conozco evidentemente que dependo de algún ser distinto de mí.”<sup>361</sup>

Si la existencia no es recibida por uno mismo, entonces podría ser recibida por los padres, pero ninguna relación existe entre la acción corporal por la que uno ha sido engendrado y la producción de una substancia pensante; se puede reconocer que los padres han dado lugar al nacimiento de una persona que es una materia con algunas disposiciones en la que el yo está encerrado, sin embargo, esto no quiere decir que sean ellos los que me conservan ni los que han hecho y producido al yo como una cosa que piensa.<sup>362</sup>

Tampoco se puede imaginar que varias causas han concurrido en la creación del yo para recibir de cada una de ellas una de las ideas de las perfecciones que se atribuyen a Dios de tal forma que estas perfecciones se encuentran en el universo y no reunidas en una sola causa que sea Dios, pero una de las perfecciones que se conciben en Dios es la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de las cosas, por lo tanto la idea de esta unidad de las perfecciones divinas no pudo haber sido puesta en la mente por una causa que no tuviera en ella dichas perfecciones.<sup>363</sup>

Queda por examinar si la existencia depende de Dios. En primer lugar, es claro y evidente que una sustancia para ser conservada en todos los momentos de su duración necesita el mismo poder y la misma acción necesarios para producirla y crearla de nuevo si

---

<sup>361</sup> *Cfr. Ibid.* p.79.

<sup>362</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>363</sup> *Cfr. Ibid.*, p.80.

hubiera dejado de existir.<sup>364</sup> En segundo lugar, en la causa debe haber, por lo menos, tanta realidad como en el efecto y si se es una cosa que piensa y se tiene alguna idea de Dios, es preciso que la causa del ser sea también una cosa que piensa y tenga la idea de todas las perfecciones que se atribuyen a Dios.<sup>365</sup> En tercer lugar, si ésta causa es una causa en sí misma, entonces esa causa es Dios y ella posee actualmente todas las perfecciones de que se tiene idea y que se atribuyen a Dios o, si se debe su existencia a otra cosa, se preguntará la causa de ésta y así de causa en causa se llegará a la última que es Dios y es bien manifiesto que aquí no puede haber una progresión al infinito porque no se trata de la causa que ha producido a la sustancia en otro tiempo, sino de la que ahora conserva a la sustancia.<sup>366</sup> Por tanto, Dios es la causa de la existencia del yo como cosa que piensa.

Por todo lo anterior, es preciso concluir, en palabras de Descartes, “que la existencia de Dios ha quedado demostrada con toda evidencia, por el hecho de que existo y de que en mi espíritu reside la idea de un Ser soberanamente perfecto”.<sup>367</sup> Así pues, toda la fuerza del argumento reside en la imposibilidad de que la naturaleza del yo conciba la idea de un Dios sin que ese Dios exista verdaderamente y, por otra parte, ese Dios de que se tiene idea posee todas las perfecciones que el espíritu puede imaginar, aunque no le sea posible comprender, y no tiene ningún defecto ni nada que denote alguna imperfección y, por consiguiente, no puede engañarnos ni mentir ya que el engaño y la mentira dependen necesariamente de algún defecto.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>365</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>366</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>367</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>368</sup> *Cfr. Ibid.*, p.81.

En consecuencia, Dios existe y no es capaz de engañarnos, lo que significa que no puede haber ningún genio maligno que haga que la mente se equivoque y es por esto por lo que no hay manera de dudar de la confiabilidad del criterio de verdad que consiste en todo aquello que se presente a la mente como claro y distinto, lo cual permite conocer aquello que es verdadero. Al mismo tiempo, con la demostración de la existencia de Dios y que no puede engañarnos, se puede asegurar que hay objetos externos cuyas ideas pueden ser conocidas clara y distintamente por medio de la mente, el yo pienso o *cogito*, en otras palabras, queda asegurado de que existe un mundo y que hay semejanza entre la idea y el objeto gracias a la idea de Dios.

En síntesis, el descubrimiento del *cogito* que proporcionaba certeza al nuevo edificio del conocimiento llevó al descubrimiento del criterio de verdad, lo cual permitió conocer la idea de Dios, cuya demostración de su existencia permitió asegurar la confiabilidad del criterio de verdad, que a su vez permitió asegurar el conocimiento del mundo externo.<sup>369</sup> En última instancia, Dios era el puente que aseguraba la relación entre la mente y el mundo externo, puesto que, a pesar de que el *cogito* era el primer fundamento y punto de partida del nuevo edificio del conocimiento, se necesitaba más que una certeza para construir un sistema y sólo estaba en manos de Dios que el mundo que se presentara a la mente fuera verdadero y concordara con la realidad.<sup>370</sup> Así, del escepticismo total a la absoluta certeza, Descartes había logrado, aparentemente, establecer un *nuevo edificio del conocimiento* en donde reinaría un nuevo dogmatismo<sup>371</sup> que aseguraba que las ideas y el mundo externo se correspondían y el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas se podía alcanzar.

---

<sup>369</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, pp.153-155, *passim pass.*

<sup>370</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 152-153, *passim pass.*

<sup>371</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 154.

## B. El escepticismo mitigado de Marin Mersenne y Pierre Gassendi

Las *Meditaciones Metafísicas* fueron lo más cercano a una solución a la crisis pirrónica al intentar reivindicar la objetividad del conocimiento, pero no tardaría mucho en surgir objeciones y críticas en contra de los fundamentos de la filosofía cartesiana.<sup>372</sup> Por un lado, los dogmáticos de la época acusaron a Descartes de condenar al conocimiento y la filosofía a un pirronismo total sin salida y, por otro, los escépticos comenzaron por demostrar que la búsqueda de la certeza cartesiana era un intento fallido que no podía extenderse más allá del *cogito* o incluso este mismo resultaba incapaz de proporcionar un fundamento objetivo y seguro para las ciencias.<sup>373</sup>

De modo que las críticas provenientes de adversarios dogmáticos se concentraron en atacar la “Meditación primera”, mientras que los adversarios escépticos dirigieron sus críticas a la concepción del *cogito* de la “Meditación segunda”, el surgimiento de las verdades claras y distintas, y la refutación de la hipótesis del genio maligno de la “Meditación tercera”<sup>374</sup>, siendo todos ellos aspectos imprescindibles para construir el *edificio cartesiano del conocimiento*.

Desde la crítica dogmática, uno de los representantes más destacables fue el Padre Bourdin que fue un profesor jesuita de Paris quien utilizó los argumentos de la primera meditación para mostrar que el método de la duda cartesiana jamás lograría dar con certeza alguna y que en realidad sólo conduciría a un escepticismo total sin salida.<sup>375</sup> En su obra *Séptimo conjunto de objeciones*, aunque a veces su crítica es burda y ridícula, Bourdin

---

<sup>372</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.157.

<sup>373</sup> Cfr. *Ibid.*, p.158.

<sup>374</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.158-167, *passim pass.*

<sup>375</sup> Cfr. *Ibid.* p.159.

mostraba efectivamente que el método de la duda cartesiana reducían la filosofía de Descartes a un pirronismo total.<sup>376</sup>

Sobre la crítica de Bourdin, cabe mencionar dos objeciones importantes. La primera objeción sostenía que el método cartesiano de la duda no era más que una forma de anular cualquier medio para encontrar la verdad y obtener nada a cambio; la segunda, como consecuencia de la primera, que el carácter negativo de dicho método no permitía llegar a una certeza.<sup>377</sup> Según Bourdin, el método de la duda descartaba todas las herramientas proporcionadas por la filosofía anterior, principalmente la aristotélica, pero ¿qué quedaría si la información proveniente de los sentidos y la razón fueran puestos en duda absoluta?<sup>378</sup> En efecto, cualquier medio a partir del cual se pueda obtener conocimientos puede ser descartado por el problema que plantea Descartes sobre los sentidos o por el argumento del sueño y la vigilia o la hipótesis del genio maligno.<sup>379</sup> Bourdin insistía que, aunque el método de Descartes mantuviera al margen todo aquello que pudiera ser falso, de igual manera impide conocer siquiera algo porque la duda cartesiana es completamente destructiva.<sup>380</sup>

Respecto de la segunda objeción, si se asumía el escepticismo total de la *Meditación primera*, entonces no había manera de llegar a encontrar certeza en el conocimiento, dado que todo camino hacia la verdad había sido negado.<sup>381</sup> Bourdin examinó una y otra vez el *cogito* y las verdades que se siguen después de aceptarlo, pero nada de esto podía hacerle frente al método de la duda total ya que si se apegaba uno estrictamente a la primera

---

<sup>376</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.159-160.

<sup>377</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 160.

<sup>378</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>379</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>380</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>381</sup> Cfr. *Ibid.*, p.161.

meditación todo, incluyendo el *cogito*, podía ser puesto en duda.<sup>382</sup> Por lo tanto, si el *cogito* no podía proporcionar certeza, tampoco las verdades que se seguían después de aceptarlo.<sup>383</sup>

Desde la crítica de los escépticos, cabe destacar las objeciones hechas por Pierre Gassendi quien cuestionó el criterio de verdad el cual, según Descartes, se puede establecer a partir de la certeza del *cogito*, o sea que algo es verdadero si es *claro y distinto*. En primer lugar, Gassendi señalaba que anteriormente grandes pensadores habían llegado a la conclusión de que nunca se podría estar seguro de que algo sea verdadero a pesar de tener una idea de ello clara y distintamente.<sup>384</sup> Segundo, nuestra experiencia personal debería reparar en que hay muchas cosas que en un momento hemos creído percibir clara y distintamente y que por lo tanto aceptábamos como ciertas, pero que más tarde rechazamos.<sup>385</sup> En tercer lugar, hay tantas controversias sin fin en el mundo que esto debería ser un indicador de que cada persona piensa clara y distintamente de la proposición que ella misma defiende.<sup>386</sup>

Por todo lo anterior, se entiende que el criterio de verdad que propone Descartes no puede servir para determinar que algo sea verdadero, a menos que exista otro criterio de verdad que determine cuando el criterio de verdad sea apto para determinar la veracidad de algo, lo cual hace caer en el tropo *ad infinitum*, puesto que habría una regresión al infinito para determinar el criterio del criterio.<sup>387</sup> Por otra parte, si la postura de uno se sustenta en el hecho de que uno está seguro de lo que es cierto por el mero hecho de estar seguro subjetivamente ¿podría no ocurrir que esa seguridad subjetiva sea en realidad errónea?<sup>388</sup>

---

<sup>382</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>383</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>384</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.163.

<sup>385</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.163-164.

<sup>386</sup> Cfr. Gassendi, *El quinto conjunto de objeciones*, p. 152 *apud* Richard Popkin, *Op. Cit.*, p.164.

<sup>387</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.164.

<sup>388</sup> Cfr. *Ibidem*.

Ante tales objeciones, Descartes insistió que éstas no tenían importancia ya que sólo quienes se tomaran en serio y sin prejuicios la labor de encontrar la verdad, serían capaces de diferenciar aquello que *creen* pensar clara y distintamente de aquello que *realmente* perciben clara y distintamente; el resto que no consiga pensar clara y distintamente aquello que perciben, tendría que permanecer escéptico hasta conseguirlo.<sup>389</sup> Sin embargo, la respuesta de Descartes no resuelve el problema planteado por Gassendi, sino que reafirma el hecho de que la certeza cartesiana es subjetiva, de ahí que el criterio de verdad, las ideas que se perciben como claras y distintas, no es más que una experiencia subjetiva y psicológica en lugar de apoyarse en la objetividad de las ideas o aquello a lo que objetivamente refieren.<sup>390</sup> Por consiguiente, los cimientos de la filosofía cartesiana son puestos en duda y cada principio introducido por Descartes en las *Meditaciones* puede ser cuestionado.<sup>391</sup>

No obstante, Descartes todavía contaba con un argumento que podía reafirmar la objetividad de su sistema o al menos ese era su último recurso.<sup>392</sup> La demostración de la existencia de Dios junto con la refutación de la hipótesis del genio maligno aseguraban la objetividad del sistema cartesiano ya que era Dios el único ser que podía decidir si las ideas claras y distintas eran el criterio de verdad o no; si se demostraba la existencia de Dios y que este ser supremo no podía engañarnos, entonces no había razones para dudar del criterio de verdad.

Marin Mersenne, quien fue maestro de Descartes, se opuso a tal argumento al señalar que existen pasajes de la Biblia en los cuales es sabido que Dios engañó al hombre.<sup>393</sup>

---

<sup>389</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>390</sup> *Cfr. Ibid.*, pp.164-165.

<sup>391</sup> *Cfr. Ibid.*, p.165.

<sup>392</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>393</sup> *Cfr. Popkin, Richard H., Op. Cit.*, p.165.

A su vez, Mersenne, que tenía un conocimiento avanzado de la teología, sabía de discusiones de la época medieval que exploraban la idea de que Dios, al ser omnipotente, podría ser capaz de mentir. Aún si Dios no engañara, cabía la posibilidad de ser engañados por nosotros mismos incluso en el mejor de los casos, ciertamente, hay quienes han creído tener una idea clara y distinta de algo, pero que terminaron por reconocer que se habían equivocado.<sup>394</sup>

A pesar de esto, Descartes continuó defendiendo su posición al reafirmar que las ideas claras y distintas no podían ser equivocadas porque la idea de Dios es perfecta y, por lo tanto, no puede engañarnos.<sup>395</sup> Una vez que se sabe de la existencia de Dios, todas las dudas y cuestionamientos de la primera meditación tienen que desaparecer.<sup>396</sup> Por otra parte, si alguien pretendiera sostener que la verdad de la cual estamos totalmente convencidos, ella fuese falsa ante Dios o un ángel y, por tanto, fuese clara y distintamente verdadera para nosotros, pero falsa en un sentido absoluto, entonces, según Descartes, no habría que prestar atención a tal suposición puesto que nada puede vencer ni quitar aquella convicción tan fuerte y contundente que es igual que la certeza perfecta.<sup>397</sup>

Esta respuesta es un motivo más para cuestionar los cimientos del edificio cartesiano del conocimiento ya que no hay forma de saber si aquello que sabemos con certeza, aquella convicción tan fuerte y contundente, es verdadero fuera de nuestra mente.<sup>398</sup> Ciertamente, el *cogito* resiste cualquier duda y, por ende, se tiene certeza de éste, pero de lo que no se puede estar seguro son las ideas contenidas en la mente, sean claras y distintas, porque aún cabe la duda de si ellas representan la verdadera naturaleza de las cosas.<sup>399</sup> Por consiguiente, la duda

---

<sup>394</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.112.

<sup>395</sup> Cfr. *Ibid.*, p.166.

<sup>396</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>397</sup> Cfr. Descartes, René, “Reponses de l’auteur aux Secondes Objections” *apud* Richard Popkin, *Op. Cit.*, p.166.

<sup>398</sup> Cfr. Popkin, Richard, *Op. Cit.*, p.166.

<sup>399</sup> Cfr. *Ibid.*, p.167.

se ha infiltrado al sistema cartesiano al crearse una brecha entre la subjetividad de nuestras verdades y la objetividad de la verdad del mundo de Dios, de modo que ya no podemos tener ninguna garantía de que los dos tipos de verdades se corresponden.<sup>400</sup> A partir de esto, surge un escepticismo que cuestiona la correspondencia entre las ideas o representaciones de la mente con la realidad o la verdadera naturaleza de las cosas.

Ahora bien, Descartes advertía que dicho planteamiento, si se tomaba en serio, traería terribles consecuencias a la ciencia y la filosofía pues se deduce que no existe nada que podamos comprender, concebir o imaginar, o admitir como verdadero, y que debemos cerrar la puerta contra la razón.<sup>401</sup> En efecto, si se aceptan tales consecuencias, se abre paso a una nueva forma de *crise pyrrhoniene* más devastadora que cualquier otra.<sup>402</sup>

Sin embargo, Mersenne y Gassendi optaron por una alternativa que buscara la vía media entre el escepticismo total y la certeza absoluta: el escepticismo mitigado.<sup>403</sup> Este camino alternativo aceptaba la fuerza de las objeciones escépticas que se oponían a la certeza de conocer la verdadera naturaleza de las cosas, pero que, al mismo tiempo, aceptaba la posibilidad de un conocimiento probable según como aparecen las cosas.<sup>404</sup>

El escepticismo mitigado se puede considerar como la continuación de la tradición del escepticismo académico que admitía proposiciones más probables que otras, al igual que, a pesar de que negase la posibilidad de alcanzar la verdad, se podía estar en posesión de una impresión aparente y razonablemente verdadera. No obstante, durante la modernidad éste adquirió un sentido y una función diferentes de aquellas que tuvo en la antigüedad. Este tipo

---

<sup>400</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 166-167, *passim pass.*

<sup>401</sup> Cfr. *Ibid.*, p.168.

<sup>402</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 166-167, *passim pass.*

<sup>403</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.112.

<sup>404</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.112-113, *passim pass.*

de escepticismo apareció por primera vez en la obra *La Verité des Sciences, contre les Septiques ou Phyrhoniens* escrita Mersenne durante la primera mitad del siglo XVII.<sup>405</sup> Años más tarde, Gassendi, quien a su vez fue un gran amigo y colega de Mersenne, siguió los pasos de éste y continuó su camino por la vía media del escepticismo mitigado.<sup>406</sup> A continuación se analiza en qué consistió dicha vía media desde la perspectiva de Mersenne como desde la de Gassendi.

Una de las principales contribuciones de Mersenne fue su innovador modo de entender el conocimiento científico y su relevancia a la luz de la crisis pirrónica.<sup>407</sup> De este modo, en *La Verité des Sciences* Mersenne trató de dar una respuesta a los argumentos pirrónicos al sostener que, aunque éstos no pudieran ser refutados, se podía estar en posesión de un tipo de conocimiento que, en efecto, no refería a la verdadera naturaleza de las cosas. Por el contrario, tal conocimiento consistía en información acerca del parecer de las cosas e hipótesis y predicciones sobre las conexiones entre sucesos y las futuras experiencias.<sup>408</sup>

En este sentido, para Mersenne el conocimiento científico y matemático no aportaba información acerca de alguna verdad metafísica sobre la naturaleza del universo.<sup>409</sup> A pesar de esto, visto desde un punto de vista pragmático, realmente no se puede dudar de las aportaciones de las matemáticas o la ciencia.<sup>410</sup>

Añadido a esto, Mersenne acusó a los pirrónicos de tener opiniones e intenciones vergonzosas y peligrosas, de ser unos libertinos que tenían miedo de mostrar su verdadera impiedad y, por lo tanto, intentaban convencer de que nada era cierto con el fin de atacar

---

<sup>405</sup> Cfr. Popkin, Richard, *Op. Cit.*, p.112, *passim pass.*

<sup>406</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>407</sup> Cfr. *Ibid.*, p.113.

<sup>408</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.113-114, *passim pass.*

<sup>409</sup> Cfr. *Ibid.*, p.114.

<sup>410</sup> Cfr. *Ibidem.*

indirectamente las ciencias, la religión y la moral.<sup>411</sup> Mersenne comprendía la capacidad destructiva de los pirrónicos y por eso su objetivo en esta obra era ponerle un alto al pirronismo. En el prefacio de *La Verité des Sciences*, Mersenne escribió que eran muchas las cosas que son verdaderas en las ciencias y que es preciso abandonar el pirronismo si uno no quiere perder el juicio y la razón.<sup>412</sup>

La obra en sí trata sobre una discusión entre un alquimista, un escéptico y un filósofo cristiano.<sup>413</sup> Todo comienza cuando el alquimista declara que la alquimia es la ciencia perfecta y el escéptico responde ante tal afirmación. Tal como se esperarían de un escéptico, éste no sólo critica la pretensión de conocimiento del alquimista, sino que de paso cuestiona la posibilidad de que el ser humano pueda conocer la verdadera naturaleza de las cosas.<sup>414</sup>

Después de tal contestación, Mersenne comienza su crítica al escéptico a través del personaje del filósofo cristiano. Para empezar, el problema que plantea el escéptico no demuestra que realmente no se pueda conocer nada, sino que más bien indica que se puede conocer muy pocas cosas, por ejemplo, los efectos o las apariencias.<sup>415</sup> Aunque es poco, es suficiente y sirve para sobrevivir en este mundo ya que a partir de esto se puede distinguir entre unos y otros objetos.<sup>416</sup> En efecto, Mersenne concede el hecho de que no se puede conocer la verdadera naturaleza de las cosas, pero sí es posible conocer los efectos o las apariencias que permiten *movernos en el mundo de las sombras*.<sup>417</sup>

---

<sup>411</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>412</sup> Cfr. Mersenne, Marin, *La Verité des Sciences, contre les Septiques ou Pyrrhoniennes apud* Popkin, R.H., *Ibidem*.

<sup>413</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>414</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>415</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.114-115.

<sup>416</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>417</sup> Cfr. *Ibid.*, p.115.

Más adelante, se lleva a cabo una crítica general a los diez tropos escépticos que aparecen en los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico.<sup>418</sup> Aunque los tropos pirrónicos muestran cómo es que no se puede conocer la verdadera naturaleza de las cosas, esto, dice el filósofo cristiano, no se necesita para establecer algunas verdades.<sup>419</sup> Por ejemplo, en lo que refiere a la diversidad de opiniones, existe un acuerdo común en algunas cuestiones como el hecho de que el fuego es caliente y el hielo es frío o que un elefante es más grande que una hormiga.<sup>420</sup> Por otro lado, se cuenta con instrumentos que sirven para lidiar con distintas situaciones que pueden surgir en la vida.<sup>421</sup>

Ante tal respuesta, el escéptico contraataca y se apoya en los otros cinco tropos de Agripa, especialmente el de la *recurrencia ad infinitum* y el del *círculo vicioso*. Según el pirrónico, cualquier cuestión que se discuta termina en una controversia y si hay intención de establecer alguna verdad acerca de una teoría, esto siempre conduce o a la *recurrencia ad infinitum* o al *círculo vicioso*. Sin embargo, Mersenne insiste que hay cuestiones que de hecho nunca son disputadas y que no hay tal *recurrencia ad infinitum* cuando existen hechos que son por sí mismos evidentes y que no requieren de ninguna explicación, éstos pueden ser usados como máximas a partir de las cuales se puede construir el conocimiento científico.<sup>422</sup>

Por lo que refiere al tropo del círculo vicioso, el escéptico dice que para que un silogismo sea verdadero, las premisas deben ser verdaderas, pero para mostrar que las premisas son verdaderas se necesita justificar con más evidencia y esto lleva a una *recurrencia ad infinitum* o a un *círculo vicioso*<sup>423</sup>; las premisas son justificadas con la

---

<sup>418</sup> Cfr. *Ibid.*, p.116.

<sup>419</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>420</sup> Cfr. *Ibid.*, p.115.

<sup>421</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.114-116, *passim pass.*

<sup>422</sup> Cfr. *Ibid.*, p.116.

<sup>423</sup> Cfr. *Ibidem*.

conclusión, pero al mismo tiempo la conclusión se deduce de las premisas. Ante esto, Mersenne responde que simplemente no es el caso que la conclusión se use para justificar las premisas, ésta puede sugerir las premisas, pero jamás la conclusión establece la evidencia para justificar a las premisas.<sup>424</sup> Lo único que puede justificar a las premisas son hechos por sí mismo evidentes o evidencias que son el resultado de una inducción ajena a la conclusión.<sup>425</sup>

Aunado a esto, el escéptico trae a colación otro de los problemas clave de la crisis pirrónica: el problema del criterio de verdad. Pues bien, todo juez necesita un criterio para demostrar la veracidad de sus juicios, pero ¿cuál es el criterio que demuestra la veracidad de ese criterio? Así, tal problema cae en una regresión al infinito.

Ahora bien, sin ofrecer argumento alguno, Mersenne señala, por un lado, que no es necesario estar seguro de la veracidad de un criterio para aceptar máximas que todos aceptamos como ciertas. Por ejemplo, cuando vemos la luz del sol sabemos que es de día<sup>426</sup> y ningún argumento importa sobre el criterio de verdad o sobre el juez de esos juicios. De hecho, es el hombre quien es juez, al igual que sus sentidos son cada uno juez de sus respectivos objetos.<sup>427</sup> Por otro lado, usamos nuestros sentidos, reglas e instrumentos para decidir sobre diferentes cuestiones y, a su vez, usamos nuestra facultad racional para evaluarlos.<sup>428</sup>

En realidad, Mersenne no da ninguna solución a los problemas que plantea el pirronismo. Sin embargo, señala que tales problemas son innecesarios y no llevan a nada. Si

---

<sup>424</sup> *Cfr. Ibid.*, p.117.

<sup>425</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>426</sup> *Cfr. Popkin, R.H., Op. Cit.*, p.116.

<sup>427</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>428</sup> *Cfr. Ibid.*, p.117.

se es razonable, esto lleva a reconocer que hay cosas que se saben y con esto se puede estar contento, en cambio si se decide no ser razonable, esto llevará a sentirse miserable.<sup>429</sup> Visto de este modo, la suspensión del juicio resulta innecesaria e incluso dañina. Al respecto, Mersenne señala que uno ya no debe suspender el juicio, sino que debe aceptar la verdad en nuestro entendimiento como el ornamento y el gran tesoro que uno puede recibir, de lo contrario ésta permanecerá en la obscuridad eterna y no habrá consolación alguna.<sup>430</sup>

No es que Mersenne esté en completo desacuerdo con los argumentos pirrónicos. De hecho, él sabe que pueden ser un arma poderosa contra aquellos que pretenden conocer más allá de las apariencias: los dogmáticos. Éstos buscan la verdadera naturaleza de las cosas y creen que es posible conocer el fundamento último que subyace al mundo y que sea capaz de resistir cualquier duda como sucedía con Descartes. En cambio, para Mersenne no es posible encontrar una ciencia tal y como el dogmático cree poseer o pretende alcanzar. No obstante, Mersenne acepta cierto grado de escepticismo ya que, en efecto, no se puede aseverar con total certeza aquello que conocemos del mundo y, a pesar de esto, se puede conocer algo sobre éste, al menos desde las apariencias y desde un sentido más pragmático en tanto que este tipo de conocimiento puede servir para saber cómo movernos en el mundo que nos rodea.<sup>431</sup>

Por otro lado, Mersenne reconoce el uso *anti metafísico* que se le puede dar al escepticismo, sin esto no se podría reconocer el error y las limitaciones del conocimiento humano.<sup>432</sup> Mientras haya dogmáticos habrá pirrónicos porque cada uno es su

---

<sup>429</sup> Cfr. *Ibid.*, p.115.

<sup>430</sup> Cfr. Marin Mersenne, *La Verité des Sciences*, p.220 apud Richard Popkin, *Op. Cit.*, p.117.

<sup>431</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, pp.118-119.

<sup>432</sup> Cfr. *Ibidem*.

correspondiente extremo y en el momento en el que se renuncia al dogmatismo, el pirronismo resulta absurdo y exagerado.<sup>433</sup>

De este modo, el escepticismo de Mersenne se sitúa en estos dos extremos como una *vía media*.<sup>434</sup> Esta vía media acepta la fuerza de la crítica pirroniana al cuestionar la posibilidad de conocer verdades incuestionables sobre la naturaleza de las cosas, algo que sólo el dogmático puede llegar a conceder, pero que al mismo tiempo se aleja de la destructividad del pirronismo pues también acepta que se puede conocer verdades acerca de las apariencias que nos rodean en un sentido más pragmático.<sup>435</sup> Esta vía media fue eventualmente adoptada por su gran amigo y colega, Pierre Gassendi.<sup>436</sup>

Gassendi nació en enero de 1592 en un pueblo llamado *Champtercier*, cerca de *Digne* en Provenza.<sup>437</sup> Desde muy joven tuvo una educación eclesiástica para convertirse en sacerdote y en 1614, se recibió como doctor de Teología en Aviñón.<sup>438</sup> Posteriormente, fue nombrado superintendente y profesor de teología de la diócesis.<sup>439</sup> En 1616, asumió la cátedra de filosofía en *Aix* en Provenza.<sup>440</sup> En 1622, el colegio de *Aix* pasó al mando de los jesuitas por lo que Gassendi y otros miembros de la facultad se vieron forzados a abandonar sus puestos.<sup>441</sup> Años más tarde, Gassendi fue nombrado rector de la Catedral de *Digne* en 1634; continuó ocupando ese cargo el resto de su vida hasta su muerte en 1655.<sup>442</sup>

---

<sup>433</sup> Cfr. *Ibid.*, p.120.

<sup>434</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.112-127, passim pass.

<sup>435</sup> Cfr. *Ibid.*, p.112.

<sup>436</sup> Cfr. *Ibid.*, p.120.

<sup>437</sup> Cfr. Osler, Margaret J., "Pierre Gassendi", 2002, p.80.

<sup>438</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>439</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>440</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>441</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>442</sup> Cfr. *Ibidem*.

Desde mediados de la década de 1620, Gassendi comenzó a mostrar interés en la filosofía de Epicuro.<sup>443</sup> Poco a poco fue construyendo un proyecto que conjugó el epicureísmo con la teología cristiana y la filosofía natural de la época.<sup>444</sup> Al final de su vida, dicho proyecto culminó en su obra póstuma *Syntagma Philosophicum*, publicada en 1658. Dicha obra se divide en tres secciones: *Lógica*, *Física* y *Ética*.<sup>445</sup> En seguida se exponen algunas de las ideas principales de la sección de *Lógica*.

Gassendi desarrolla dicho apartado como una teoría del conocimiento, en la cual adopta una perspectiva empirista del conocimiento del mundo externo. No obstante, para llegar a esta postura, Gassendi parte de un escepticismo pirrónico que utiliza para alejarse de la visión aristotélica, pero al mismo tiempo limita los alcances del pirronismo para ceder su lugar a la ciencia. De este modo, Gassendi se sitúa en un escepticismo medio que le permite adoptar una visión empirista y epicúrea del conocimiento del mundo.

Gassendi utilizó los argumentos pirrónicos encontrados en los escritos de Sexto Empírico para poner en duda la confiabilidad y validez de los sentidos como fuente de conocimiento del mundo externo.<sup>446</sup> Ahora bien, si la demostración aristotélica requiere de premisas basadas en la experiencia de los sentidos y los sentidos son puestos en duda, entonces la demostración aristotélica carece de certeza.<sup>447</sup> Además, como la conclusión en los silogismos aristotélicos sólo contienen información presente en las premisas, los silogismos por sí solos no llevan a nuevos conocimientos.<sup>448</sup> Por lo tanto, la demostración

---

<sup>443</sup> Cfr. *Ibid.*, p.82.

<sup>444</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>445</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>446</sup> Cfr., *Ibid.*, p.84.

<sup>447</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>448</sup> Cfr. *Ibidem*

aristotélica carece de utilidad para llegar a nuevos descubrimientos.<sup>449</sup> Lo anterior le permite a Gassendi alejarse del dogmatismo de la visión aristotélica.

Para Gassendi hay dos tipos de verdades: unas son las verdades de existencia y otras, las verdades de juicio.<sup>450</sup> Las verdades de existencia refieren al contenido de las sensaciones sin hacer referencia al objeto externo.<sup>451</sup> Por ejemplo, el sabor de la miel es el sabor de la miel exista o no exista el objeto al cual hace referencia la sensación y, por tanto, este tipo de verdades son infalibles.<sup>452</sup> En cambio, las verdades de juicio son falibles porque son afirmaciones que hacemos acerca de esas sensaciones.<sup>453</sup> Por ejemplo, la proposición de que la miel es dulce es falible pues no hay certeza alguna que asegure que la miel en sí misma es dulce. De este modo, los argumentos escépticos sólo aplican a las verdades de juicio porque son afirmaciones que hacemos acerca del mundo externo y pueden ser verdaderas o no. Así, Gassendi limita los alcances del escepticismo pirrónico, pues éste sólo tiene cabida en tanto que se hable de las verdades de juicio.<sup>454</sup>

En cuanto a las verdades de existencia, éstas abren un nuevo camino para la ciencia. Ellas se basan en las sensaciones y para Gassendi las sensaciones son la base del conocimiento del mundo, aunque este tipo de conocimiento no puede alcanzar la verdadera naturaleza de las cosas, más bien es un conocimiento de cómo nos aparecen las cosas del mundo, es decir, un conocimiento de las apariencias.<sup>455</sup> Por esto, Gassendi habla de las sensaciones como apariencias y que a partir del conocimiento de ellas se pueden dar

---

<sup>449</sup> *Cfr. Ibidem*

<sup>450</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>451</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>452</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>453</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>454</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>455</sup> *Cfr. Ibid., p.85.*

explicaciones causales.<sup>456</sup> Por lo tanto, se puede construir una ciencia de las apariencias, pero sin olvidar que este tipo de ciencia no llegará a ninguna certeza, sino que sólo podrá alcanzar probabilidades.<sup>457</sup> No obstante, esto es suficiente para satisfacer nuestras necesidades.

Gassendi usa los argumentos del escepticismo pirrónico para poner en duda el dogmatismo aristotélico. No obstante, Gassendi no cae en la duda total ni suspende el juicio, más bien toma una vía media que lo aleja del escepticismo pirrónico y abre paso a la ciencia de las apariencias.<sup>458</sup>

En suma, Mersenne y Gassendi buscaron reconciliar el triunfo del escepticismo, por encima del dogmatismo aristotélico y cartesiano, con el surgimiento de una ciencia nueva. La crisis pirroniana tenía consecuencias desastrosas si se permitía que las dudas se esparcieran sobre los descubrimientos de la ciencia. En cambio, ésta se mostraba favorable si sólo se limitaba a acabar con los dogmáticos en su búsqueda por alcanzar la certeza y el fundamento último del mundo. Para el escepticismo mitigado de Mersenne y Gassendi las verdades de la ciencia sólo podían tener sentido a partir de la crisis pirroniana y no como una solución a ésta ya que el escepticismo mitigado mostraba que las dudas del pirronismo en ningún modo afectaban a la ciencia, siempre y cuando ésta fuera vista como un sistema hipotético sobre las apariencias y una guía práctica ante la vida, y no como conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas.<sup>459</sup>

---

<sup>456</sup> *Cfr. Ibidem*

<sup>457</sup> *Cfr. Ibidem*

<sup>458</sup> *Cfr. Ibidem*

<sup>459</sup> *Cfr. Popkin, Richard H., Op. Cit., pp.86-90, passim pass.*

### C. La crítica tardía al dogmatismo cartesiano: Foucher, Bayle y Hume

De acuerdo con Popkin, el escepticismo académico comenzó a perder influencia cuando el pirronismo acaparó la atención del mundo intelectual y religioso una vez que se tradujeron los escritos de Sexto Empírico al latín en 1562. No obstante, estudios posteriores como los de José R. Maia Neto, muestran que los *Académicos* de Cicerón y, en general, textos sobre el escepticismo académico mantuvieron su relevancia y jugaron un papel importante durante la segunda mitad del siglo XVII.<sup>460</sup> La formación que se impartía en las universidades contemplaba como parte del programa educativo el estudio de la obra de Cicerón y, por otra parte, aparecieron varias ediciones de *De Natura Deorum*, un texto ciceroniano en el cual se mostraba la postura académica como un elemento central.<sup>461</sup>

Asimismo, el método de la duda de Descartes y su búsqueda de la certeza provocó que la crítica escéptica se enfocara en el cartesianismo y su supuesta refutación del escepticismo pirrónico, lo cual desembocó en la publicación de volúmenes enteros que detallaban la historia del escepticismo desde Sócrates hasta el escepticismo que se oponía y criticaba a la filosofía cartesiana.<sup>462</sup> A diferencia de lo que indicaba de Popkin, dicha crítica se sustentó en el escepticismo académico y no en el pirronismo, puesto que a partir de la segunda mitad del siglo XVII, los *Académicos* fueron utilizados en contra del movimiento cartesiano por figuras como Simon Foucher, Pierre Bayle y, más tarde, David Hume.<sup>463</sup>

Se pueden encontrar cinco elementos de los *Académicos* de Cicerón que fueron utilizados en contra del cartesianismo.<sup>464</sup> El primero consiste en que la verdad permanece

---

<sup>460</sup> Cfr. Maia Neto, José R., "Academic Skepticism in Early Modern Philosophy", 1997, pp.200-203, *passim pass.*

<sup>461</sup> Cfr. *Ibid.*, p.200.

<sup>462</sup> Cfr. *Ibid.*, p.203.

<sup>463</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>464</sup> Cfr. *Ibid.*, p.204.

oculta en la naturaleza y la debilidad de nuestros sentidos al igual que la razón no permiten aprehenderla.<sup>465</sup> Cicerón explicaba que casi todos los filósofos de la antigüedad mantenían la opinión de que la percepción de los sentidos era limitado, la mente era débil, la vida era corta y que la verdad estaba hundida en un abismo, por lo cual, las opiniones y las costumbres eran lo único que podía prevalecer mientras que la verdad tenía que dejarse a un lado.<sup>466</sup> Por este motivo surgieron dogmáticos que intentaron descubrir la verdad y sacarla del abismo en el que se encontraba con ayuda de un método que fuera capaz de sobreponerse a las opiniones y costumbres al establecer reglas y límites en el sujeto cognoscente.<sup>467</sup>

En este sentido, Descartes creía que la verdad podía ser revelada por medio de un nuevo método, el de la duda cartesiana, junto con una nueva visión matemática y mecánica del mundo.<sup>468</sup> Sin embargo, los escépticos críticos del cartesianismo, influenciados por los argumentos de los *Académicos*, sostenían que el conocimiento humano era limitado y que, por lo tanto, la verdad era inaprehensible.<sup>469</sup> De manera similar, Simon Foucher señalaba que las ideas tal como se describen en la filosofía cartesiana no pueden representar los objetos externos en la mente puesto que la verdad es independiente del sujeto que no consigue aprehenderla.<sup>470</sup>

El segundo elemento consiste en que el escepticismo académico es un punto medio entre el dogmatismo y el pirronismo ya que el escéptico académico establece que no se puede alcanzar la certeza de un conocimiento verdadero, pero sí se puede llegar a proposiciones, aunque falibles, probablemente verdaderas.<sup>471</sup> De este modo, para la crítica escéptica

---

<sup>465</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>466</sup> Cfr. Cicerón, *Académica*, I.45 apud José R. Maia Neto, *Op. Cit.*, p.204.

<sup>467</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.204.

<sup>468</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>469</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>470</sup> Cfr. *Ibid.*, p.205.

<sup>471</sup> Cfr. *Ibid.*, p.205.

anticartesiana, el escepticismo académico, desde el punto de vista de Cicerón, es una alternativa a las pretensiones de Descartes de alcanzar la certeza y, por otra parte, la pretensión de conocer con certeza la esencia de las cosas.<sup>472</sup> Los anticartesianos tampoco se inclinaron por el pirronismo pues no tenían la intención de suspender el juicio ni la de no pronunciarse ante nada.<sup>473</sup> Así, Foucher optaba por un conocimiento falible que se presentaba como una alternativa a las pretensiones de certeza, especialmente, en el campo de la física y la filosofía. Para Foucher y el escepticismo anticartesiano, se podía conocer los efectos, más no las causas y, por esta razón, se admite que la ciencia es limitada y sólo Dios, quien creó al universo, puede tener un conocimiento de las causas y las esencias, las cuales Descartes se jacta de conocer.<sup>474</sup>

El tercer elemento de los *Académicos* que fue utilizado en contra del cartesianismo fue la crítica de Cicerón hacia los antiguos dogmáticos por su falta de modestia en relación con el conocimiento de aquellas cosas que son superiores a ellos; los cartesianos son arrogantes al pensar que son capaces de alcanzar el conocimiento que sólo Dios puede tener.<sup>475</sup> Foucher fue el escéptico anticartesiano que más criticó esta falta de modestia; en su obra *Critique de la recherche de la vérité* de 1675, mencionaba a modo de queja que los cartesianos ya no eran hombres sinceros que fueran capaces de dudar, sino que actuaban como oráculos al pronunciarse con tanta firmeza y seguridad sobre todas las cosas sin dejarse perturbar.<sup>476</sup>

---

<sup>472</sup> Cfr. *Ibid.*, p.205.

<sup>473</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>474</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>475</sup> Cfr. *Ibid.*, p.206.

<sup>476</sup> Cfr. *Ibidem*.

El cuarto elemento relevante para el anticartesianismo consistía en limitar la investigación a aquello que estuviera a nuestro alcance y dejar de lado aquello que sobrepasara ese límite.<sup>477</sup> Una vez más, fue Foucher quien más insistió en seguir este consejo, convirtiéndolo en uno de los principios de la filosofía académica al señalar que no se debe discutir sobre cuestiones que no están en condiciones de ser decisivas.<sup>478</sup>

El último elemento encontrado en los *Académicos* que fue utilizado en contra del cartesianismo era que el sabio para los académicos era aquél que se alejaba del error y no tanto aquél que poseía la verdad, de ahí que los académicos se comprometían a mantener la integridad intelectual más que asegurarse de alcanzar la verdad a como dé lugar,<sup>479</sup> “Imprudencia, es decir, creer en algo demasiado rápido antes de examinarlo por completo, es el mal que el sabio académico más aborrece”.<sup>480</sup> A partir de esto, Foucher y los críticos académicos derivaron un método que seguía dos reglas importantes: no afirmar con certeza lo que no se puede demostrar y evitar hacer presuposiciones e hipótesis al filosofar.<sup>481</sup>

Conviene subrayar que Descartes compartió el mismo compromiso intelectual el cual se manifiesta en el primer principio del *Discurso del método*: “[...] no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios [...]”<sup>482</sup> Similarmente, Descartes menciona en la *Meditación primera*: “[...] me he obligado a confesar que debe ponerse en duda todo aquello que en otro tiempo consideraba verdadero, y no por irreflexión o ligereza sino después de pensarlo muy

---

<sup>477</sup> Cfr. Cicerón, *Académica*, II. 122-124 apud José R. Maia Neto, *Op. Cit.*, p.206.

<sup>478</sup> Cfr. Foucher, Simon, *Apologie*, 5 apud José R. Maia Neto, *Op. Cit.*, p.206.

<sup>479</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.207.

<sup>480</sup> Cfr. Cicerón, *Académica*, I.45, II.7 y II.66-68 apud José R. Maia Neto, *Op. Cit.*, p.207.

<sup>481</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, 207.

<sup>482</sup> Descartes, René, *Discurso del método*, 2012, p.17.

detenidamente y de adquirir un convencimiento basado en razones muy firmes y evidentes[...]”.<sup>483</sup>

Sin embargo, Descartes rompe con los principios académicos al ser su primer objetivo el *encontrar algo cierto y seguro en las ciencias* ya que pone en peligro la integridad académica con tal de encontrar la verdad. Además, Descartes se precipita al desarrollar la metafísica cartesiana que pasando de la duda metódica al *cogito*, luego, del *cogito* al pensamiento como la esencia del alma, del alma a la existencia de Dios y de la existencia de Dios al mundo exterior.<sup>484</sup>

En cuanto al conocimiento del mundo exterior, Foucher sostiene que esto es imposible puesto que no hay tal semejanza entre las ideas de la mente y las cosas del mundo exterior si el pensamiento y la extensión de la materia son sustancias completamente diferentes entre sí.<sup>485</sup> Lo único que se puede conocer son las ideas, pero no los objetos exteriores que ellas representan.<sup>486</sup> Una vez más, la crítica de Foucher corrobora la postura académica de Cicerón en donde la verdad permanece oculta ante nuestras facultades cognitivas.<sup>487</sup>

Aunque el escepticismo de Foucher se apoya en el escepticismo académico ciceroniano, el primero toma como punto de partida los principios y elementos de la filosofía cartesiana para después criticarlos y conformar una postura académica.<sup>488</sup> En este sentido, las impresiones o apariencias de las que habla el escepticismo antiguo son interpretadas por Foucher como las *ideas* desde un punto de vista cartesiano y, por ende, moderno.<sup>489</sup>

---

<sup>483</sup> Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, p.64.

<sup>484</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.208.

<sup>485</sup> Cfr. *Ibid.*, p.215.

<sup>486</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>487</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>488</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>489</sup> Cfr. *Ibidem*.

Bayle y Hume fueron dos grandes escépticos durante la transición a la modernidad tardía cuya fuente principal para el desarrollo de su crítica se basó en el escepticismo académico de Foucher.<sup>490</sup>

Pierre Bayle es considerado por Popkin como un *súper escéptico* cuyo pensamiento fue la culminación de la crítica escéptica tanto en la filosofía como en la teología de finales del siglo XVII.<sup>491</sup> Entre sus obras más reconocidas se encuentra *Nouvelles de la Republique des Lettres*, publicada y editada entre 1684 y 1687; *Pensées diverses sur la comète* de 1694 y *Dictionnaire historique et critique*, publicada en 1697 y en donde logra condensarse toda o gran parte de la postura escéptica de Bayle.<sup>492</sup> Especialmente en el artículo “Pyrrho” apartado B del *Dictionnaire*, se muestran las dificultades de encontrar alguna certeza o verdad en la filosofía o las ciencias.<sup>493</sup> Según Bayle, el escepticismo en oposición a la nueva filosofía del siglo XVII, es decir, la filosofía de Descartes, desmiente cualquier visión positiva que se pueda tener de la verdadera naturaleza del mundo exterior.<sup>494</sup>

El apartado que arriba se menciona es una nota o comentario a una línea del artículo en donde Bayle dice que el pirronismo es detestado por las escuelas de teología.<sup>495</sup> En efecto, es la religión la que está en peligro frente al pirronismo ya que ella está basada en la certeza; su propósito, sus efectos y su utilidad colapsan en el momento en que la firme convicción de sus verdades se eliminan de la mente.<sup>496</sup> En un tono irónico, Bayle menciona que lo anterior no debería ser causa de desasosiego puesto que son muy pocos los que pueden dejarse

---

<sup>490</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>491</sup> Cfr. Popkin, R.H., *Op. Cit.*, p.283, *passim pass*.

<sup>492</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.287-289, *passim pass*.

<sup>493</sup> Cfr. *Ibid.*, p.291.

<sup>494</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>495</sup> Cfr. Bayle, Pierre, “Pyrrho”, 1991, p.194.

<sup>496</sup> Cfr. *Ibidem*.

engañar por los pirrónicos y, mientras exista la gracia de Dios y la fuerza de la educación de los hombres, las flechas del pirronismo no podrán atravesar este escudo.<sup>497</sup>

No obstante, los pirrónicos creen ser más fuertes y peligrosos de lo que fueron en la antigüedad y esto se debe a la filosofía cartesiana.<sup>498</sup> Para explicar en qué se basa esta creencia suya, Bayle introduce un relato. Un hombre le había contado a Bayle sobre una fuerte discusión que presencié entre dos *abbés* o sacerdotes: el primero de ellos se distinguía por ser devoto a su trabajo y sus deberes; el segundo, por ser un buen filósofo.<sup>499</sup> La discusión comenzó cuando el primer *abbé* afirmó que no podía comprender cómo es que todavía quedaban pirrónicos aun después del advenimiento del Evangelio.<sup>500</sup> El segundo le contestó que se equivocaba al pensar así. Si regresara Arcesilao a este mundo —continuó el segundo *abbé*—, sería mil veces más formidable de lo que fuera con los dogmáticos de la antigua Grecia, además, la teología cristiana le proveería de argumentos irrefutables.<sup>501</sup> Todos aquellos presentes se sorprendieron al escuchar tal respuesta y le pidieron a este último que explicara más a fondo su objeción.<sup>502</sup>

Al responder, el segundo *abbé* menciona sospechosamente, y tal vez irónicamente, que él no hará uso de las ventajas que la nueva filosofía le ha dado a los pirrónicos<sup>503</sup>. A pesar de esto, continúa diciendo que fue el cartesianismo el que dio el toque final a todo esto pues ahora ningún buen filósofo duda de que los escépticos estaban bien al sostener que las cualidades de los cuerpos que perciben nuestros sentidos son sólo apariencias.<sup>504</sup> Esta parte

---

<sup>497</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.195-196.

<sup>498</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>499</sup> Cfr. *Ibid.*, p.196.

<sup>500</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>501</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>502</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>503</sup> Cfr. *Ibid.*, p.197.

<sup>504</sup> Cfr. *Ibidem*.

del relato muestra un aspecto del escepticismo de Bayle que tuvo como base el argumento de Foucher en donde sostenía que las llamadas *cualidades primarias* de las que habla Descartes son tan subjetivas como las *cualidades secundarias*.<sup>505</sup>

Recordando la *Meditación tercera*, Descartes menciona que hay cualidades como el movimiento, la extensión y el tamaño que se dan en la mente clara y distintamente, éstas son las cualidades primarias de los objetos. Por el contrario, las cualidades como el color, el olor o el sonido son cualidades que no son ni claras ni distintas, son más bien oscuras y, por lo tanto, no se puede saber si son verdaderas o falsas, éstas son las cualidades secundarias.

El segundo *abbé* prosigue y señala que la nueva filosofía, o sea la cartesiana, supone que el calor, el olor, los colores y demás cualidades secundarias no están en los objetos porque son modificaciones del alma, pero no es así con las cualidades del movimiento y la extensión.<sup>506</sup> En efecto, los cartesianos desearían exentar a las cualidades primarias de dicha característica, no obstante, si los objetos que percibimos con nuestros sentidos pueden parecer que tienen color, que están fríos o calientes o que tienen olor sin realmente estar en el objeto mismo, ¿por qué no también habrían de parecer que tienen extensión o que tienen forma, que están en movimiento?<sup>507</sup>

Al mismo tiempo, el segundo *abbé* argumenta que las sensaciones que percibimos podrían no tener su causa en los objetos externos, ya que podrían tenerla en la mente, por lo tanto, se podría sentir calor y frío, ver colores y formas, inclusive la idea de extensión y movimiento podrían percibirse, sin que existieran los cuerpos en el universo, por esto, no hay prueba de la existencia de los objetos externos.<sup>508</sup>

---

<sup>505</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.215.

<sup>506</sup> Cfr. Bayle, Pierre, *Op. Cit.*, p.197.

<sup>507</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>508</sup> Cfr. *Ibidem*.

Ahora bien, la única prueba, según Descartes, sería que Dios existe y que no engaña, a lo cual el segundo *abbé* responde que esto es un argumento muy débil y que prueba demasiado.<sup>509</sup> Desde el comienzo del mundo, toda la humanidad, a excepción tal vez de uno entre doscientos millones de hombres han creído que los objetos tienen color y esto es un error; por lo anterior surge la pregunta: ¿acaso Dios engaña a la humanidad con respecto de los colores? Si esto es así, ¿qué impide que Dios nos engañe con respecto de la extensión? Esta segunda decepción, añade el segundo *abbé*, sería no menos inocente ni menos compatible con la naturaleza de un ser supremo y perfecto como lo es la primera decepción.<sup>510</sup> Es decir, si Dios engaña sobre las cualidades secundarias, entonces, las cualidades primarias son igual de oscuras que las secundarias.

Por el contrario, si Dios no nos engaña con respecto de lo que percibimos, entonces somos nosotros quienes erramos y no hay manera de probar con certeza que tanto las cualidades primarias como las secundarias existen en el objeto externo. Bayle indica que esto se debe a que Dios no nos obliga a decir que *estos colores existen fuera de nuestra mente*, más bien, solamente nos lleva a decir que *parece que estos colores están ahí* y, así, se podría decir lo mismo de la extensión.<sup>511</sup> Por esta razón, si es que nos engañamos al decir que la extensión existe en el objeto, Dios no sería la causa de este engaño.<sup>512</sup> En realidad, ambos casos demuestran la imposibilidad de saber si las ideas de la mente tienen correspondencia con el objeto exterior y no hay forma de asegurar que las cualidades primarias existen en el objeto externo.

---

<sup>509</sup> Cfr. *Ibid.*, p.198.

<sup>510</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>511</sup> Cfr. *Ibid.*, pp-198-199.

<sup>512</sup> Cfr. *Ibid.*, p.199.

En otra entrada del *Dictionnaire* de Bayle, aparece un artículo dedicado a Descartes en el cual hay una referencia al argumento del *círculo de Arnauld* que vale la pena traer a colación.<sup>513</sup> En dicho artículo se menciona en relación con la *Meditación tercera* que después de haber dudado de todo, uno de los primeros principios de razonamiento de Descartes parece ser demasiado circular puesto que se prueba la existencia de un Dios, que no engaña, a partir del criterio de verdad, o sea, *lo claro y distinto*, y, al mismo tiempo, se prueba la validez del *criterio de verdad* a partir de la existencia de un Dios que no engaña.<sup>514</sup>

Una vez que ha dudado de todo en la *Meditación primera* y ha encontrado el *cogito* en la *Meditación segunda*, Descartes ha dado con el criterio de verdad que se puede definir como todo aquello que es claro y distinto. Sin embargo, el criterio de verdad sólo puede establecerse siempre y cuando no quepa la menor duda de su veracidad y confiabilidad, y la única forma de dudar de ello es a través de la hipótesis del genio maligno.<sup>515</sup> Así, Descartes procede a demostrar la existencia de un Dios perfecto que no engaña para así poder demostrar la confiabilidad del criterio de verdad.<sup>516</sup>

Para demostrar que tanto la idea de Dios es verdadera como que su existencia se encuentra fuera de la mente, Descartes recurre al criterio de verdad una y otra vez. Por un lado, la idea de Dios es verdadera puesto que es la más *clara y distinta de todas las ideas en su espíritu* y ésta es concebida como perfecta e infinita.<sup>517</sup> Por otro lado, Dios existe fuera de la mente porque es evidente, por ser claro y distinto, que la sustancia del yo depende de una sustancia perfecta fuera de ella y esto es verdadero porque evidentemente es claro y

---

<sup>513</sup> Cfr. Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.168.

<sup>514</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>515</sup> Véase, *supra*, Cap. II., sección A.

<sup>516</sup> Cfr. Descartes, René, “Meditación primera”, p.72.

<sup>517</sup> Véase, *supra*, Cap. II, sección A.

distinto que no podría ser de otra manera.<sup>518</sup> Por lo tanto, es claro y evidente que la idea de Dios es verdadera, él existe fuera de nuestra mente y es perfecta, de ahí que no puede engañarnos ya que el engaño proviene de la imperfección.<sup>519</sup>

Por todo lo anterior, el círculo de Arnauld se confirma y ciertamente se puede afirmar que existe una circularidad y una petición de principio cuando Descartes demuestra la existencia de Dios que es perfecto y no engaña a partir del criterio de verdad al mismo tiempo que demuestra la veracidad del criterio de verdad a partir de la existencia y veracidad de un Dios perfecto.

Regresando al artículo sobre Descartes en el *Dictionnaire*, se señala con toda razón que: “más valía haber supuesto que nuestras Facultades son verdaderas; porque son los instrumentos, que utilizamos en todas nuestras pruebas y deducciones, a menos que supongamos que son verdaderos, estamos en tal situación en donde no podemos avanzar más en nuestras pruebas. Por lo que suponerlas resulta más racional que dudar de ellas”.<sup>520</sup> Pues bien, el método cartesiano de la duda no consigue pasar más allá del *cogito*, pues avanzar hacia la demostración de la existencia de Dios y al criterio de lo claro y distinto no lleva más que a la duda total.

La postura de Foucher, la crítica anti cartesiana de Bayle y el círculo de Arnauld fueron leídas y transmitidas por medio de las entradas del *Dictionnaire Historique et critique* de Bayle que en el siglo XVIII había de influir en el pensamiento de David Hume.<sup>521</sup>

---

<sup>518</sup> Véase, *Ibidem*.

<sup>519</sup> Véase, *Ibidem*.

<sup>520</sup> Fragmento traducido del inglés en Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.184.

<sup>521</sup> Popkin, Richard H., *Op. Cit.*, p.291.

Hume vivió entre los años de 1711 y 1776; fue un reconocido filósofo, historiador, economista y ensayista del siglo XVIII proveniente de Edimburgo, Escocia.<sup>522</sup> El escepticismo de Hume suele verse como una postura independiente de la de Descartes y otros filósofos del siglo XVII, sin embargo, desde años más recientes ha surgido un renovado interés y una reconsideración del lugar que ocupa la postura de este filósofo escocés en la historia del escepticismo moderno.<sup>523</sup>

Aunque hay estudios que relacionan a Hume con la tradición pirrónica, esto no puede ser el caso si se toma como punto de referencia la sección XII de *An Enquiry Concerning Human Understanding*. El escepticismo que ahí recomienda, al menos de manera explícita y textual, es el escepticismo académico y no el pirrónico.<sup>524</sup> Por lo tanto, es importante analizar dicha sección con el fin de entender por qué razón Hume se inclina abiertamente por la postura académica más que por la postura pirrónica.

La obra había sido publicada en 1748 con un título diferente: *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, pero tras su revisión en 1758, Hume cambió el título por el que actualmente se conoce y se traduce al español como *Investigación sobre el entendimiento humano*.<sup>525</sup> La sección XII se titula “Sobre la filosofía académica o escéptica”.<sup>526</sup> Al principio de ella, Hume introduce las dos siguientes preguntas: ¿qué se entiende por un escéptico? y ¿qué tan lejos pueden llegar los principios de duda e

---

<sup>522</sup> Cfr. Morris, William. E., Brown, Charles. R., “David Hume”, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hume/>

<sup>523</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.216.

<sup>524</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.216.

<sup>525</sup> Cfr. Jessop, Thomas Edmund, Cranston, Maurice, “David Hume”, 2022, <https://www.britannica.com/biography/David-Hume>

<sup>526</sup> Cfr. Hume, David, “Sección XII: Sobre la filosofía académica o escéptica”, 2004, pp.321-353.

incertidumbre?<sup>527</sup> A partir de las dos preguntas, Hume describe cuatro tipos de escepticismo a lo largo del capítulo XII:

- a) El escepticismo metódico
- b) El escepticismo pirrónico
- c) El escepticismo académico
- d) El escepticismo mitigado

El primer tipo refiere al escepticismo cartesiano, que antecede a la investigación.<sup>528</sup> Éste puede prevenir el error y los juicios precipitados por medio de la duda universal, o total, que no sólo cuestiona nuestros principios y opiniones pasadas, sino que también cuestiona nuestras facultades.<sup>529</sup> Después, para despejar toda duda, se debe instaurar un principio que esté libre de todo engaño y falacias y a partir de él se deduce todo lo demás que en un comienzo se había cuestionado.<sup>530</sup>

Sin embargo, el escepticismo cartesiano es incurable y ningún razonamiento podría llevarnos a un estado de completa seguridad y certidumbre, Hume señala: “La duda cartesiana [...] si fuera posible para cualquier criatura humana abrigoarla (como evidentemente no lo es) sería enteramente incurable; y ningún razonamiento podría nunca llevarnos a un estado de seguridad y convicción respecto de ninguna materia”.<sup>531</sup> Aun así, Hume sugiere que

---

<sup>527</sup> Cfr. Hume, David, *Ibid.*, XII 3, p.323.

<sup>528</sup> Cfr. Hume, David, *Op. Cit.*, XII 3, p.323.

<sup>529</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>530</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>531</sup> *Ibidem.*

este tipo de escepticismo es necesario como preparación al estudio de la filosofía siempre y cuando sea entendido en un sentido más moderado.<sup>532</sup>

El segundo tipo de escepticismo mencionado por Hume es aquél que es consecuente a la ciencia y la investigación<sup>533</sup> ya que es cuando los hombres han descubierto “[...] ya sea la absoluta falacia de sus facultades mentales, ya su inadecuación para alcanzar cualquier determinación fija en todas aquellas curiosas materias especulativas en las que comúnmente se las emplea”<sup>534</sup>, pero también, continúa Hume: “[...]nuestros mismos sentidos son puestos en tela de juicio por una cierta clase de filósofos y las máximas de la vida común están sometidas a la misma duda que los más profundos principios o conclusiones de la metafísica y teología”.<sup>535</sup> Esta clase de filósofos son los pirrónicos. En seguida, Hume procede a describir algunos de los argumentos sobre los que este tipo de escepticismo puede fundarse.<sup>536</sup>

En primer lugar, Hume describe brevemente los tópicos que han sido utilizados por los escépticos de todos los tiempos<sup>537</sup>, es decir, aquellos argumentos recogidos en los textos de Sexto Empírico:<sup>538</sup>

[...]contra la evidencia de los sentidos, tales como aquellos que se derivan de las imperfecciones y el carácter falaz de nuestros órganos en innumerables ocasiones; la apariencia torcida de un remo en el agua, los diversos aspectos de los objetos

---

<sup>532</sup> Cfr. *Ibidem.*, XII 4, p.323.

<sup>533</sup> Cfr. *Ibid.*, XII 5, p.325.

<sup>534</sup> *Ibidem.*

<sup>535</sup> *Ibidem.*

<sup>536</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>537</sup> Cfr. *Ibid.*, XII 6, 325.

<sup>538</sup> Cfr. Sanfélix Vidarte, Vicente y Ors Marqués, Carmen, “Notas a la traducción”, 2004, p.379.

según las diferentes distancias, las imágenes dobles que se producen al presionar un ojo, y otras muchas apariencias de análoga naturaleza.<sup>539</sup>

Según Hume, esta clase de argumentos escépticos únicamente alcanzan a probar que no se debe confiar sólo en los sentidos, sino que debemos corregir su evidencia por la razón, y por consideraciones derivadas de la naturaleza del medio, la distancia del objeto y la disposición del órgano. En cambio, hay otros argumentos en contra de los sentidos que son más profundos y que no admiten solución tan fácil.<sup>540</sup> El otro tipo de argumentos al que Hume refiere son aquellos que surgieron a partir de la crítica cartesiana, especialmente la de Foucher y Bayle.<sup>541</sup>

Hume menciona que los hombres tienen una propensión natural a creer ciegamente en sus percepciones que los lleva a suponer que las imágenes mismas que presentan los sentidos son los objetos externos.<sup>542</sup> No obstante, esta opinión, dice Hume,

[...] es destruida por la más ligera filosofía, la cual nos enseña que nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción, y que los sentidos sólo son los canales a través de los cuales estas imágenes son transmitidas, sin ser capaces de producir ninguna interacción inmediata entre la mente y el objeto.<sup>543</sup>

Pues bien, esta forma de justificar la separación entre las imágenes de la mente y el objeto externo es similar al escepticismo académico de Foucher que sostiene que no hay distinción entre las sensaciones e ideas y que sólo podemos tener conocimiento de las ideas de la mente

---

<sup>539</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, XII 6, p.325.

<sup>540</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>541</sup> *Cfr. Maia Neto, José R., Op. Cit.*, pp.218-219, *passim pass.*

<sup>542</sup> *Cfr. Hume, David, Op. Cit.*, pp.325-327.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p.327.

y no de las cosas del mundo exterior.<sup>544</sup> Más adelante Hume afirma: “La mente nunca tiene presente ante sí nada salvo percepciones, y no puede posiblemente alcanzar ninguna experiencia de su conexión con objetos”.<sup>545</sup>

A pesar de esto, la filosofía abraza un nuevo sistema filosófico que al intentar justificarlo decide ignorar las objeciones de los escépticos<sup>546</sup> y, de este modo, ella queda perpleja al darse cuenta de que:

No puede ya apelar al infalible e irresistible instinto de la naturaleza, pues éste nos conduce a un sistema completamente diferente, que es reconocido como falible e incluso erróneo. Y justificar este pretendido sistema filosófico por una cadena de argumentos claros y convincentes, o incluso por cualquier simulacro de argumentación, excede el poder de toda capacidad humana.<sup>547</sup>

En efecto, Hume está hablando de la filosofía cartesiana cuyo objetivo de alcanzar la certeza y asegurar el edificio del conocimiento a partir de la correspondencia entre el mundo de las ideas y el mundo de los objetos externos es imposible; como se ha visto arriba y desde el capítulo anterior, la crítica escéptica anti cartesiana ha demostrado que la búsqueda de la certeza cartesiana es un intento fallido que no puede extenderse más allá del cogito.

Añadido a esto, Hume muestra la incompatibilidad que hay entre dos sustancias supuestamente diferentes según el cartesianismo: “Y nada puede ser más inexplicable que la manera en que el cuerpo operaría sobre la puesta de una naturaleza tan diferente o incluso

---

<sup>544</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p.218.

<sup>545</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, XII 12, p329.

<sup>546</sup> Cfr. *Ibid.*, XII 10, p.327.

<sup>547</sup> *Ibidem.*

contraria”.<sup>548</sup> Como contrargumento se puede recurrir a la veracidad del Ser supremo, o sea Dios, para probar la veracidad de nuestros sentidos,<sup>549</sup> a lo que Hume responde:

Si su veracidad estuviera en absoluto concurrida en este asunto, nuestros sentidos serían enteramente infalibles, porque no es posible que pueda nunca engañarnos. Por no mencionar que si el mundo externo fuera alguna vez puesto en cuestión, estaríamos perdidos para encontrar argumentos por los que pudiéramos probar la existencia de este Ser o de cualquiera de sus atributos.<sup>550</sup>

Evidentemente, el argumento cartesiano sobre la existencia de Dios está siendo aludido por Hume que, al igual que la crítica de Bayle descrita páginas arriba, si es el caso que Dios no engaña, entonces no habría error en nuestra percepción del mundo, sin embargo, la hay y si no es Dios el motivo de este engaño, entonces son nuestros sentidos. Por lo tanto, contamos con un criterio de verdad falible por lo que no hay forma de saber de la verdad del mundo exterior y, en consecuencia, no hay forma de saber si Dios existe. En otras palabras, el círculo de Arnauld se confirma una vez más.

Por último, Hume incluye otro de los tópicos utilizados por los escépticos en torno a las cualidades primarias y secundarias. Siguiendo el argumento de los escépticos, si se concede que las cualidades sensibles de los objetos tales como la dureza, la suavidad, el calor, el frío, entre otras, son secundarias y que no existen en los objetos mismos, ya que son percepciones de la mente, entonces se debe conceder también respecto de las cualidades

---

<sup>548</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, XII 11, 329.

<sup>549</sup> *Cfr. Ibid.*, XII 13, p.329.

<sup>550</sup> *Ibid.*, XII 13, p.329.

primarias de extensión y solidez que tampoco existen en los objetos pues la idea de extensión se adquiere a partir de los sentidos de la vista y del tacto.<sup>551</sup>

Por consiguiente, Hume termina el argumento: “[...] si todas las cualidades percibidas por los sentidos están en la mente, no en el objeto, la misma conclusión debe alcanzar a la idea de extensión, que es completamente dependiente de las ideas sensibles o ideas de cualidades secundarias”.<sup>552</sup> En efecto, este argumento es muy parecido al que Bayle utiliza en el apartado *B* del artículo de “Pyrrho” del *Dictionnaire historique et critique*, aunque fue Foucher el primero en afirmar que las llamadas cualidades primarias carecen de objetividad y que son tan subjetivas como las cualidades secundarias.<sup>553</sup>

Debido a tales razonamientos, Hume llega a concluir que los escépticos siempre triunfarán cuando pretenden introducir una duda universal en todos los objetos de investigación y conocimiento humanos<sup>554</sup> porque la razón “[...] nunca puede encontrar ningún argumento convincente a partir de la experiencia para probar que las percepciones están conectadas con cualesquiera objetos externos”.<sup>555</sup>

Ahora bien, Hume presenta tres objeciones importantes al escepticismo pirrónico. La primera y más contundente objeción es que “[...] ningún bien perdurable puede nunca resultar de él mientras se mantenga en su completa fuerza y vigor”.<sup>556</sup> Como segunda objeción, el pirronismo no tiene ninguna convicción; si se le preguntara al pirrónico cuál es su intención y qué es lo que se propone, éste no sabría qué contestar.<sup>557</sup> El pirrónico no se propone nada y, en palabras de Hume, “será el primero en reírse de sí mismo, y en confesar

---

<sup>551</sup> Cfr. *Ibid.*, XII 15, p.331.

<sup>552</sup> Cfr. *Ibid.*, XII 15, p.331.

<sup>553</sup> Cfr. Maia Neto, José R., *Op. Cit.*, p. 218.

<sup>554</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, XII 14, p.329.

<sup>555</sup> *Ibidem.*

<sup>556</sup> *Ibid.*, XII 23, p.341.

<sup>557</sup> Cfr. *ibidem.*

que todas sus objeciones no son sino divertimentos, y nunca pueden tener otra intención sino mostrar la cómica condición de la humanidad [...]”.<sup>558</sup> La tercera objeción consiste en que el pirrónico no puede esperar que su filosofía tenga una influencia constante sobre la mente humana y, si la tuviera, ésta no sería benéfica para la sociedad.<sup>559</sup> Hume añade que, si sus principios prevalecieran, toda vida humana perecería y que “Todo discurso, toda acción, cesaría inmediatamente; y los hombres quedarían en un letargo absoluto, hasta que las necesidades de la vida, insatisfechas, pusieran fin a su miserable existencia”.<sup>560</sup> La naturaleza del ser humano es inevitable y el pirrónico en un principio puede confundir y precipitarse a él mismo y a los otros a un momento de aturdimiento, pero el primero y más trivial evento de la vida hará que se disipen todas sus dudas y escrúpulos.<sup>561</sup> Una vez que presenta sus objeciones al escepticismo pirrónico, Hume pasa a caracterizar el tercer y cuarto tipo de escepticismos que hay en la filosofía.

El tercer tipo de escepticismo que se menciona en la sección XII de la *Investigación sobre el entendimiento humano* es el académico al que Hume refiere como una especie de escepticismo mitigado.<sup>562</sup> Este tipo, continúa diciendo el pensador escocés, “...puede ser a la vez útil y perdurable, y puede, en parte ser el resultado de este pirronismo, o escepticismo excesivo, cuando las dudas indiscriminadas son corregidas por el sentido común y la reflexión”.<sup>563</sup> Así mismo, el escepticismo académico no sólo evita los excesos del pirronismo, sino que también es un paliativo para los excesos del dogmático<sup>564</sup> pues, señala

---

<sup>558</sup> *Ibidem.*

<sup>559</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>560</sup> *Ibidem.*

<sup>561</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>562</sup> *Cfr. Hume, David, Op. Cit., XII 24, p.343.*

<sup>563</sup> *Ibidem.*

<sup>564</sup> *Ibidem.*

Hume, “Dudar o sopesar deja perplejo su entendimiento, refrena su pasión y suspende su acción”.<sup>565</sup>

Además, el escepticismo académico inspira en el dogmático una mayor modestia y reserva, y disminuye su presuntuosa opinión de sí mismo y el prejuicio que tiene de quien lo antagoniza.<sup>566</sup> Un escepticismo en pequeñas dosis, es decir, un escepticismo mitigado, resulta útil y no está de más ya que “[...]hay un grado de duda, y de precaución, y de modestia, que, en todo tipo de escrutinio y decisión, debe acompañar al razonador justo”.<sup>567</sup>

El cuarto tipo de escepticismo mencionado por Hume es otra especie de escepticismo mitigado. Éste consiste en “[...] la limitación de nuestras investigaciones a aquellos asuntos para los que mejor adaptada esté la estrecha capacidad del entendimiento humano”.<sup>568</sup> Todo juicio correcto debe mantenerse dentro del margen de la vida común y tratar asuntos que caen bajo la práctica y la experiencia cotidiana.<sup>569</sup> Para Hume “[...]las decisiones filosóficas no son otra cosa sino las reflexiones de la vida diaria, sistematizadas y corregidas”.<sup>570</sup> Así, la investigación filosófica no se suspende, sino que se limita a lo que realmente le compete y no la sobrepasa, y más allá de los límites de nuestras capacidades sólo se encuentra la incertidumbre y el error;<sup>571</sup> el escepticismo mitigado nos mantiene lejos de éstos al mostrarnos la imperfección de nuestras facultades, el escaso alcance y la imprecisión de sus operaciones.<sup>572</sup>

---

<sup>565</sup> *Ibidem.*

<sup>566</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>567</sup> *Ibidem.*

<sup>568</sup> *Ibid.*, XII 25, p.343.

<sup>569</sup> *Cfr. Ibid.*, XII 25, p.345.

<sup>570</sup> *Ibidem.*

<sup>571</sup> *Cfr. Ibid.*, XII 25, pp. 243-245, *passim pass.*

<sup>572</sup> *Cfr. Ibidem.*

Como se puede ver, el tercer y cuarto tipo de escepticismo son caracterizados por Hume de modo muy similar al que Foucher lo hace cuando utiliza los elementos del escepticismo académico de Cicerón en contra del cartesianismo, lo cual indica que Hume comprende la utilidad del escepticismo académico frente al dogmatismo de la filosofía moderna y frente a los excesos del pirronismo. Por otro lado, el escepticismo académico y el escepticismo mitigado son reivindicados por Hume, quien señala en uno de los últimos párrafos de la sección XII:

Realmente, esta estrecha limitación de nuestras investigaciones es, en todo respecto, tan razonable, que basta hacer el más ligero examen de los poderes naturales de la mente humana y compararlos con sus objetos, para hacérsela recomendable. Encontramos entonces cuáles son los asuntos apropiados para la ciencia y la investigación.<sup>573</sup>

De ahí que el escepticismo por el que Hume aboga en la sección XII no es el escepticismo excesivo del pirrónico, más bien, es un escepticismo mitigado que funciona como antídoto del dogmatismo y limita la investigación.

Por todo lo anterior, se puede decir que el escepticismo que surgió a en la segunda mitad y a finales del siglo XVII fue una reacción ante el dogmatismo de la filosofía moderna, especialmente de la filosofía de Descartes, que pretendía alcanzar a como dé lugar la certeza del conocimiento del mundo externo. Por lo tanto, es posible relacionar el escepticismo de Foucher, Bayle y Hume con el escepticismo académico siempre y cuando se tome a consideración que dicho escepticismo se utilizó como una arma en contra de la filosofía

---

<sup>573</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, XII 26, p.345.

cartesiana y dogmática.<sup>574</sup> En consecuencia, el escepticismo que influyó en el siglo posterior adquirió un tono distintivo gracias a la crítica anticartesiana impulsada por un escepticismo mitigado diferente del pirrónico y más cercano al académico.

---

<sup>574</sup> *Cfr.* Maia Neto, José R. *Op. Cit.*, pp. 219-220, *passim pass.*

### III. La presencia del escepticismo en la obra temprana de Denis Diderot

A finales del siglo XVII, el problema que seguía desconcertando a quienes aceptaban el modelo heliocéntrico consistía en comprender por qué los planetas y otros cuerpos celestes se movían de un modo ordenado y no caótico.<sup>575</sup> Muchas teorías fueron desarrolladas con el fin de explicar la cuestión, hasta que en 1687 el físico y matemático inglés Sir Isaac Newton publicó una de sus más grandes obras: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* o abreviada usualmente como *Principia*; en ella, Isaac Newton analizaba las fuerzas que regían el movimiento de los planetas, al igual que demostraba que las mismas aplicaban tanto a los cuerpos celestes como a los terrestres.<sup>576</sup> En realidad, gran parte de la investigación de Newton estaba influenciada por el enfoque matemático de Galileo Galilei y su teoría que describía la inercia de los cuerpos cuando están en movimiento o en reposo; a partir de esto, Newton pudo desarrollar las tres leyes del movimiento que en conjunto llevaron a la formulación de la célebre ley de gravitación universal y así, se establecieron las bases para la física moderna que habrían de perdurar por más de dos siglos.<sup>577</sup> Así, Newton demostraba en términos matemáticos la atracción que existe entre los cuerpos del universo, pero nunca intentó explicar o demostrar la naturaleza de la gravedad en sí.<sup>578</sup> La publicación de los *Principia* fue la culminación de la revolución científica, al menos en el campo de la astronomía y la física moderna.<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> Cfr. Kagan Donald *et al.*, *The Western Heritage Since 1300*, 2007, p. 458.

<sup>576</sup> Cfr. Encyclopaedia Britannica, “History of science: The rise of modern science”, 2023, <https://www.britannica.com/science/history-of-science/The-rise-of-modern-science>

<sup>577</sup> Cfr. Kagan, Donald *et al.*, *Op. Cit.*, pp.458-459.

<sup>578</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>579</sup> Cfr. Encyclopaedia Britannica, *Op. Cit.*, <https://www.britannica.com/science/history-of-science/The-rise-of-modern-science>

A pesar de su genialidad en el campo de las matemáticas para resolver diferentes problemas teóricos, Isaac Newton comprendía y defendía la importancia de la observación y los datos empíricos.<sup>580</sup> Para el físico inglés, la prueba final para validar una teoría o hipótesis consistía en comprobar que éstas describieran lo que de hecho se observaba.<sup>581</sup> Newton insistía en el valor de la experiencia y alentaba a los filósofos naturales a estudiar la naturaleza de forma directa y evitar especulaciones metafísicas.<sup>582</sup> Por otro lado, el creciente contacto con tierras no europeas cuyos habitantes, flora y fauna no resultaban fáciles de categorizar, trajo consigo un nuevo prestigio a los frutos de la observación, un prestigio que se sumaba a los hallazgos de la revolución científica en la Astronomía.<sup>583</sup>

La generalización a partir de las experiencias reproducibles con el propósito de explicar lo que se había observado de acuerdo con los mecanismos de las leyes naturales pronto pasó a ser el *método científico*.<sup>584</sup> Igualmente, el empirismo que gozaba de gran popularidad a causa de las aportaciones de Francis Bacon llegó a asociarse con el método científico.<sup>585</sup> Por consiguiente, a medida que las teorías newtonianas iban adquiriendo mayor popularidad, el empirismo baconiano también creció en popularidad.<sup>586</sup> En cambio, el racionalismo deductivo de Descartes tuvo en definitiva menos éxito entre los científicos debido a que los resultados científicos obtenidos por éste demostraron ser bastante cuestionables.<sup>587</sup>

---

<sup>580</sup> Cfr. Kagan, Donald *et al.*, *Op. Cit.*, p.459.

<sup>581</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>582</sup> Cfr. Kagan, Donald *et al.*, *Op. Cit.*, p.552.

<sup>583</sup> Cfr. Jay, Martin, “Experiencia y epistemología”, 2009, p.65.

<sup>584</sup> Cfr. Jay, Martin, “El juicio de la experiencia”, 2009, p.45.

<sup>585</sup> Cfr. Jay, Martin, “Experiencia y epistemología”. *Op. Cit.*, p.65.

<sup>586</sup> Cfr. Kagan, Donald *et al.*, *Op. Cit.*, p.459.

<sup>587</sup> Cfr. Jay, Martin, *Op. Cit.*, p. 45 y p.65, *passim pass.*

Francis Bacon fue un inglés ampliamente reconocido que vivió entre los años de 1561 y 1626; ejerció como abogado, fue funcionario real y autor de historias, ensayos morales y discursos filosóficos.<sup>588</sup> Bacon es tradicionalmente considerado como el padre del empirismo y la experimentación científica.<sup>589</sup> Pese a esta creencia generalizada, Bacon no era un filósofo natural, excepto en la forma más amateur; su verdadero logro fue ayudar a crear un entorno propicio para el trabajo intelectual y científico.<sup>590</sup> Así, Bacon subrayaba la importancia de un programa continuo y organizado de investigación llevado a cabo por una comunidad de científicos.<sup>591</sup>

Aunado a esto, Bacon procuró vincular la verdad a la utilidad, e integrar la ciencia y la tecnología en una empresa cuya finalidad residía en la experiencia y el conocimiento del mundo externo que ésta podría aportar.<sup>592</sup> En 1646, Bacon publicó *Novum Organum*<sup>593</sup> que fue una de sus obras más prominentes, en dónde afirmaba: “En lo relativo a la experiencia, el orden correcto consistiría en encender una luz, y con esa luz mostrar luego el camino, comenzando con una experiencia ordenada y organizada, no irregular y errática, y a partir de ella derivar axiomas, y de los axiomas así establecidos derivar a su vez nuevos experimentos [...]”.<sup>594</sup>

Pues bien, para Bacon, al igual que para Descartes, era necesario comenzar de nuevo en una *gran instauración* del conocimiento y confiando solamente en lo que podía verificarse mediante leyes rigurosas de la investigación porque creían posible encontrar un

---

<sup>588</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 459.

<sup>589</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>590</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>591</sup> Cfr. Jay, Martin, “El juicio de la experiencia”, 2009, p.45.

<sup>592</sup> Cfr. *Ibidem*, p.42.

<sup>593</sup> Cfr. Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p.459.

<sup>594</sup> Cfr. Bacon, Francis, *Novum Organum*, pp. 91-92 *apud* Jay, Martin, *Op. Cit.*, p.44.

procedimiento correcto capaz de proporcionar una verificación infalible, es decir, capaz de proporcionar certeza.<sup>595</sup>

No obstante, para la segunda mitad del siglo XVII la confianza de muchos filósofos comenzó a flaquear. Aunque se evitó caer en un escepticismo extremo, las dudas que Descartes y Bacon intentaron reprimir con tanto vigor no tardaron en retornarse cuando sus soluciones a los enigmas planteados por la experiencia perdieron gran parte de su atractivo; tanto la razón deductiva de Descartes como la experimentación inductiva de Bacon no podían proporcionar el fundamento de certeza que habían buscado.<sup>596</sup>

En su lugar, se dio un nuevo respeto por el ámbito de lo probable, en oposición al ámbito de la certeza, y la decisión de incluirlo en la investigación científica.<sup>597</sup> De esta manera, las ciencias tenían que conformarse con una comprensión imperfecta de los mecanismos de la naturaleza; a pesar de que las causas últimas permanecieran ocultas, al menos las que se encontraban en la naturaleza, podían discernirse.<sup>598</sup> Al esperar mucho menos del conocimiento, se estaba más conforme con las imperfecciones de la experiencia humana, entendida principalmente en términos epistemológicos.<sup>599</sup> Por ello, la tolerancia al error evitó el refugiarse en un escepticismo llevado al extremo.<sup>600</sup>

La visión Newtoniana del mundo y el escepticismo que surgió como respuesta a la búsqueda fallida de la certeza fueron dos factores que influyeron en la conformación del pensamiento del siglo posterior que habría de ser denominado el *Siglo de las Luces* o simplemente la época de la *Ilustración*, cuyo centro intelectual, al menos el más célebre de

---

<sup>595</sup> Cfr. Jay, Martin, *Op. Cit.*, p.44, *passim pass.*

<sup>596</sup> Cfr. Jay, Martin, “Experiencia y epistemología”, 2009, pp.61-62, *passim pass.*

<sup>597</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>598</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 66-67, *passim pass.*

<sup>599</sup> Cfr. *Ibid.*, p.67.

<sup>600</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.66-67, *passim pass.*

todos, se ubicó en los salones de París, Francia, donde se conglomeraba un grupo de pensadores conocidos como los *philosophes*.

En los siguientes apartados se describirá el modo en que el escepticismo moderno fue recibido y retomado en el contexto intelectual y filosófico de la Ilustración francesa del siglo XVIII, conocida también como *Les Lumières* o el *siglo de las Luces*. De igual modo, se analizará la función tan particular que adquirió el escepticismo en dicha época. En un segundo momento, se mostrará cómo es que uno de los proyectos más importantes de la Ilustración francesa, la *Encyclopédie*, tuvo implicaciones epistemológicas que afectaron el modo en que el escepticismo se adaptó al movimiento ilustrado. Finalmente, se verá cómo esto se vio reflejado en el pensamiento de uno de los mayores representantes del movimiento ilustrado francés: Denis Diderot.

### **A. El escepticismo en la Ilustración francesa**

La época de la Ilustración suele concebirse como un movimiento intelectual que se dio a lo largo del siglo XVIII y que más tarde habría de influenciar, de una u otra forma, en las grandes revoluciones a finales del mismo siglo.<sup>601</sup> La Ilustración surgió a partir de la convicción de que el progreso económico y la reforma política eran posibles y, al mismo tiempo, deseables.<sup>602</sup> Dicha convicción comenzó a permear en el pensamiento de aquellos sectores doctos de la sociedad europea occidental.<sup>603</sup>

Influenciados por la revolución científica, los hombres de aquella época creían que se podía comprender el funcionamiento físico del mundo para luego adaptarlo y utilizarlo con el fin de alcanzar una mejoría en todos los aspectos de la vida social desde el desarrollo moral

---

<sup>601</sup> Cfr. Pastor, Marialba, “Estudio introductorio”, 2011, p.13.

<sup>602</sup> Cfr. Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p.550.

<sup>603</sup> Cfr. *Ibidem*.

de la sociedad hasta un crecimiento económico, al igual que implementar reformas administrativas.<sup>604</sup> Asimismo, la física de Newton retrataba la existencia de patrones racionales, matemáticos y mecánicos expresados en la naturaleza, lo cual fue interpretado por los pensadores ilustrados como una perspectiva aplicable a la sociedad.<sup>605</sup> Por consiguiente, la racionalidad del mundo físico se convirtió en un punto de referencia a partir del cual se medían y se criticaban las costumbres y tradiciones de la sociedad.<sup>606</sup>

Es importante traer a colación a John Locke quien, continuando con la tradición de Bacon y siendo contemporáneo de Newton, contribuyó en gran medida al empirismo británico del siglo XVIII que eventualmente influyó en la filosofía continental de aquella época. Éste filósofo inglés intentó explicar la psicología humana en términos de experiencia.<sup>607</sup> En su obra *An Essay Concerning Human Understanding* o, en español, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke sostenía que la personalidad es el producto de todas las sensaciones que afectan a un individuo desde el mundo externo a lo largo de su vida.<sup>608</sup> En este sentido, la experiencia era el único factor que afectaba la personalidad lo cual implicaba que la naturaleza humana es cambiante por lo que puede ser moldeada modificando el mundo físico y social.<sup>609</sup> Esto quería decir que los seres humanos no necesitaban esperar ayuda por medio de la gracia divina para poder mejorar sus vidas; ellos podían tomar las riendas de su propio destino.<sup>610</sup> Por lo tanto, siguiendo las conclusiones del empirismo de Locke, era posible aspirar a un cambio social y al progreso.

---

<sup>604</sup> Cfr. *Ibid.*, p.551.

<sup>605</sup> Cfr. *Ibid.* P.552.

<sup>606</sup> Cfr. *Ibid.*, p.551.

<sup>607</sup> Cfr. *Ibid.*, p.552.

<sup>608</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>609</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>610</sup> Cfr. *Ibidem.*

Otra de las aportaciones más destacables de John Locke al empirismo británico fue su moderada tolerancia a la incertidumbre.<sup>611</sup> Su formación médica le daba suficientes motivos para suspender el juicio sobre las causas últimas y operar en el plano de lo que parecía eficaz en el tratamiento de una enfermedad; sólo era importante remitirse de los efectos a las causas en la medida en que éstas pudieran determinarse.<sup>612</sup>

Locke aplicó esa misma actitud a la defensa general del valor del saber cotidiano, en oposición a la búsqueda de verdades últimas ordenadas sistemáticamente, puesto que los límites de nuestro entendimiento, sugería Locke, responden a un propósito pragmático que consistía en abrirnos camino en el mundo cotidiano.<sup>613</sup> Lo anterior era ilustrado con la célebre metáfora del reloj con la cual Locke afirmaba que era menos importante conocer los mecanismos del reloj que ser capaz de leer su esfera para saber la hora.<sup>614</sup>

Pues bien, con respecto a la filosofía continental del siglo XVIII en Francia, el empirismo de Locke y la ciencia de Newton influyeron en el pensamiento ilustrado de los filósofos franceses de aquella época.<sup>615</sup> Los pensadores ilustrados entendían que es un error suponer la existencia de un método ideal; la filosofía no significaba para ellos la construcción de grandes sistemas filosóficos deducidos a partir de ideas innatas, claras y distintas.<sup>616</sup> Por ello, se alejaron de la metafísica especulativa y tendieron hacia el empirismo británico.

Al mismo tiempo, surgió la necesidad de encontrar medios adecuados para poner freno a los excesos deductivistas del primer racionismo o las primeras formulaciones del

---

<sup>611</sup> Cfr. Jay, Martin, “Experiencia y epistemología”, *Op. Cit.*, p.68.

<sup>612</sup> Cfr. Jay, Martin, *Ibid.*, pp.68-69, *passim pass.*

<sup>613</sup> Cfr. *Ibid.*, p.69.

<sup>614</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>615</sup> Cfr. Copleston, Frederick, “La ilustración francesa”, 1996, p.17.

<sup>616</sup> Cfr. *Ibidem.*

empirismo, lo cual evitó caer en planteamientos radicales del escepticismo.<sup>617</sup> Añadido a esto, se hizo un esfuerzo por acercar la duda filosófica al espíritu crítico y experimental de la época marcado por los avances y nuevos planteamientos de la revolución científica.<sup>618</sup> Como resultado, la recepción del escepticismo moderno en la Ilustración fue bienvenida como un arma, tanto crítica como de análisis, en contra de los excesos tanto de la filosofía dogmática como del escepticismo radical.<sup>619</sup>

En efecto, el escepticismo sigue siendo una corriente de pensamiento importante en el siglo de las Luces y especialmente en Francia.<sup>620</sup> No es sorpresa encontrar en obras representativas del pensamiento ilustrado continuas alusiones, sean sutiles o directas, al escepticismo antiguo o de la modernidad temprana como el de Pirrón, Montaigne o Bayle.<sup>621</sup> Además, volvieron a aparecer nuevas ediciones y publicaciones de la obra de Sexto Empírico, como la edición de J. A. Fabricius de 1718 basada en la examinación de nuevos manuscritos a partir del texto original en griego y las revisiones de las traducciones latinas<sup>622</sup> o la primera traducción al francés de las *Hipotiposis* por el matemático suizo Claude Huart de 1725: *Les Hupotyposes ou Institutions pyrhoneiennes*.<sup>623</sup> De igual manera, se da también la difusión de obras en las que se divulga el escepticismo del siglo XVII. En el caso de Bayle, en 1702, poco antes de morir, publica la segunda edición de su gran obra *Dictionnaire historique et critique* que, en 1750, aparece el *Supplement* del *Dictionnaire* a cargo de Jacques Georges de Chauffepié bajo el título de *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique*.<sup>624</sup>

---

<sup>617</sup> González Fernández, Martín, “La función del escepticismo en la filosofía francesa del Siglo XVIII”, 1992, p.133.

<sup>618</sup> Cfr. *Ibid.*, p.134

<sup>619</sup> Cfr. *Ibid.*, p.131.

<sup>620</sup> Cfr. *Ibid.*, p.132.

<sup>621</sup> Cfr. *Ibid.*, p.134.

<sup>622</sup> Cfr. *Ibid.*, p.132.

<sup>623</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>624</sup> Cfr. *Ibidem*,

Sin embargo, el escepticismo en la Ilustración francesa es un tema muy poco estudiado dentro del campo de investigación de la historia del escepticismo. En su ensayo “Escepticismo de la Luces: entre pirronismo razonable y escepticismo radical”<sup>625</sup>, el investigador de la Universidad de Sherbrooke, enfocado en estudios sobre la filosofía y escepticismo del siglo XVII y XVIII, Sébastien Charles, enfatiza que los estudios al respecto caen en dos extremos: por un lado, se afirma que no existió escepticismo alguno en la Ilustración, con excepción de David Hume y, por otro, se encuentra la afirmación de que todo el movimiento ilustrado estuvo fuertemente influenciado por el escepticismo; ambas interpretaciones caen en un extremo u otro.<sup>626</sup> Tal extremismo, continúa Charles, se debe a Richard Popkin, quien pasó de negar y minimizar la importancia del escepticismo en el siglo de la Luces a afirmar que dicha postura ocupaba un papel central para comprender el pensamiento del siglo XVIII.<sup>627</sup>

En un ensayo publicado en 1963 bajo el título de “Scepticism in the Enlightenment”, Popkin llegó a la conclusión de que la expresión *escepticismo de las Luces* no tenía un verdadero sentido, a no ser por Hume, el cual fue considerado por él como el único representante auténtico del escepticismo en la Ilustración.<sup>628</sup> Popkin incluso llegó a afirmar que el siglo XVIII se presentaba como un hiato en el desarrollo continuo de la historia del escepticismo.<sup>629</sup> Trece años después, Popkin publicó otro artículo dedicado a tratar la misma cuestión bajo el título de “Scepticism and antiscepticism in the latter part of the eighteenth

---

<sup>625</sup> Cfr. Charles, Sébastien, “Escepticismo de las Luces: entre pirronismo razonable y escepticismo radical”, 2014, pp.177-202.

<sup>626</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 177-180, *passim pass.*

<sup>627</sup> Cfr. *Ibid.*, p.178.

<sup>628</sup> Cfr. *Ibid.*, p.179.

<sup>629</sup> Cfr. Popkin, Richard H., “Scepticism in the Enlightenment”, 1963, p.13 *apud* Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.180.

century” donde expresó una conclusión muy similar: “A mitad del siglo XVIII, Hume era el único escéptico vivo”.<sup>630</sup>

A pesar de estas afirmaciones, Popkin contradujo sus conclusiones anteriores y en su trabajo de 1992, titulado “New views on the role of Scepticism in the enlightenment”, reconoció que el escepticismo de la Ilustración francesa era más fundamental y más sutil de lo que se hubiera imaginado a pesar del optimismo científico y de la creencia en un posible progreso sin fin del conocimiento humano compartidos por los pensadores más notables de la época.<sup>631</sup> La ambivalencia de Popkin es criticada por Charles ya que se presenta como una imprecisión.<sup>632</sup>

A pesar de esto se puede ahondar en las consideraciones que Popkin tomó en cuenta para voltear finalmente la mirada al escepticismo del siglo XVIII que, como se verá más adelante, caen en algunas imprecisiones, pero aciertan en algunos aspectos que Sébastien Charles retoma para esclarecer el tipo de escepticismo que se dio en el pensamiento ilustrado francés. Popkin basó sus conclusiones en los trabajos de tres historiadores del escepticismo moderno: Ezequiel Olaso, Giorgio Tonelli y Keith Baker. Se describen abajo los aciertos y errores de cada una de las interpretaciones según Charles:

Sobre la interpretación de Olaso, ella intenta ligar de manera indisoluble la obra de Jean Jacques Rousseau a la corriente escéptica pirrónica.<sup>633</sup> Sin embargo, nada le es más extraño a este pensador que el pirronismo pues, argumenta Charles,<sup>634</sup> la opinión que tiene

---

<sup>630</sup> Cfr. Popkin Richard, “Scepticism and antiscepticism in the latter part of the eighteenth century”, 1976, *apud*, Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.181.

<sup>631</sup> Cfr. Popkin, Richard H., “New views on the role of Scepticism in the enlightenment”, 1997, p.157 *apud* Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.182.

<sup>632</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, pp.182-186, *passim pass.*

<sup>633</sup> Cfr. *Ibid.*, p.182.

<sup>634</sup> Cfr. *Ibidem.*

Rousseau de Pirrón no es favorable como se puede ver en su prefacio a *Narcisse* en donde el genovés menciona:

Los primeros filósofos se hicieron de una gran reputación enseñando a los hombres la práctica de sus deberes y los principios de la virtud. Pero en cuanto esos preceptos se volvieron comunes, fue preciso distinguirse abriendo caminos opuestos. Tal es el origen de los sistemas absurdos de los Leucipos, los Diógenes, los Pirrón, los Pitágoras, los Lucrecios.<sup>635</sup>

Sistemas como los de Pirrón le parecían absurdos e insostenibles y, por otra parte, Rousseau detestaba la recuperación que los modernos hacían de él para cuestionar el orden social y político del Antiguo Régimen.<sup>636</sup> Añadido a esto, la *epoché* de los pirrónicos, a los ojos de Rousseau, no tenía ningún fundamento natural y no podría ser considerada seriamente.

Con respecto a sus aciertos, Olaso realiza un análisis preciso de la obra rousseauneana *Profesión de foi du vicair savoyard* que permite sacar a la luz el tipo de escepticismo que resulta de una relación compleja y un largo proceso a partir del cual es posible distinguir lo que puede ser conocido de lo que no puede serlo, una ignorancia que no impide la reflexión ni la acción.<sup>637</sup>

Por lo que refiere a la interpretación de Giorgio Tonelli, su ensayo aparecido en 1971 bajo el título “The weakness of reason in the age of enlightenment” tiene el mérito de haber insistido en la dimensión escéptica de la Ilustración al criticar frontalmente la tesis aún clásica del texto *¿Qué es la Ilustración?*, escrito por Immanuel Kant, que presentaba al siglo XVIII como un mito en donde la razón humana quiso imponer sus propias reglas en el orden del

---

<sup>635</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Narcisse*, 1964, t. II, p.965 *apud* Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.182.

<sup>636</sup> *Cfr.* Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, p.182.

<sup>637</sup> *Cfr. Ibid.*, p.183, *passim pass.*

saber abriendo así, la era del progreso científico y el reconocimiento del mundo.<sup>638</sup> Ciertamente, Tonelli hace bien en recordar que la razón *de las Luces* es una razón que se autolimita y establece con prudencia el dominio del saber al asignar barreras estrictas al conocimiento.<sup>639</sup>

No obstante, cuando recurre a un ejemplo del escepticismo del siglo XVIII en otro ensayo titulado “Pierre-Jacques Changuex and scepticism in the french enlightenment”, Tonelli toma como representante de la corriente escéptica de la Ilustración francesa a Pierre-Jacques Changeux quien fue autor de un escepticismo particular.<sup>640</sup> La tesis de Changeux consistía en que todo hombre y toda cosa están situados entre dos extremos, que son la grandeza infinita y la infinita pequeñez; en medio de los extremos se designa el más alto grado de realidad, por tanto, conocer verdaderamente consiste en buscar aproximarse lo más posible a este justo medio universal.<sup>641</sup> En efecto, resulta difícil, señala Charles, hacer de Changeux el parangón de un escepticismo auténtico de los filósofos ilustrados. A pesar de ello, Charles concuerda con Tonelli en que sí hay una utilización notable del escepticismo que consiste en hacer de él una etapa indispensable de la investigación filosófica, lo que equivale, según Charles, a restringir su alcance a su sola función metodológica y a considerarlo bajo la forma de un *pirronismo razonado y razonable*.<sup>642</sup>

En el caso de Keith Baker, el historiador intentó mostrar que Nicolás de Condorcet, quien fue filósofo, político y uno de los grandes matemáticos de su tiempo, era partícipe del mismo escepticismo razonable mencionado arriba.<sup>643</sup> Condorcet instigó a la aplicación de las

---

<sup>638</sup> Cfr. *Ibid.*, p.183.

<sup>639</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.183-184.

<sup>640</sup> Cfr. *Ibid.*, p.184.

<sup>641</sup> Cfr. *Changeux*, Pierre Jacques, *Traité des extrêmes, ou des éléments de la science de la réalité*, 1767, apud Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.184.

<sup>642</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, pp.184-185.

<sup>643</sup> Cfr. *Ibid.*, p.185.

matemáticas a los problemas humanos mediante el rodeo de los cálculos de probabilidad, pero insiste Charles, no se debe olvidar que su abordaje de la ciencia matemática estaba ligado a un escepticismo metodológico que debe ser comprendido como un justo medio aceptable entre dogmatismo y pirronismo.<sup>644</sup> En concreto, se puede apreciar este rasgo en las *Notes sur Voltaire*, donde Condorcet comenta:

Las declamaciones contra el escepticismo son la obra de la estupidez o de la charlatanería. Un escéptico que no admitiese los diferentes grados de probabilidad sería un loco; un escéptico que las admite no se distingue de los dogmáticos más que porque busca discernir esos diferentes grados con un mayor número de sutilezas.<sup>645</sup>

De este modo, aparece un escepticismo razonable de fondo sobre el cual las ciencias pueden construir su objeto y a su vez, añade Charles, la ciencia puede construir su objeto a partir de un escepticismo adaptado a los descubrimientos de los modernos.<sup>646</sup>

Por el contrario, en el texto titulado “Brissot and Condorcet: skeptical philosophers”, Popkin pretendía hacer de Condorcet un *escéptico radical* y ver en su tratamiento de las probabilidades la “epistemología más avanzada de todos los filósofos de las Luces”.<sup>647</sup> No obstante, como se ha visto, Popkin pasó de la negación del escepticismo en el siglo XVIII a la exacerbación de un escepticismo radical basado tanto en sus lectura de los tres

---

<sup>644</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.185-186.

<sup>645</sup> Condorcet, *Notes sur Voltaire*, 1847, t. IV, p.559 apud Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.185.

<sup>646</sup> Cfr. Charles, *Op. Cit.*, p.185.

<sup>647</sup> Cfr. Popkin, Richard H., “Brissot and Condorcet: skeptical philosophers”, 1998, apud Sébastien Charles, *Op. Cit.*, pp. 185-186.

historiadores arriba señalados como su propia interpretación exagerada.<sup>648</sup> Está última consistía en suponer que el escepticismo preponderante fue el pirronismo.

Ahora bien, la interpretación de Charles es menos polarizada pues señala que el escepticismo que fue retomado por los filósofos ilustrados de Francia fue en su mayoría un escepticismo moderado, razonable y metodológico, que para nada encarna el espíritu del pirronismo y su radicalidad filosófica.<sup>649</sup> De hecho, el caso de Hume, quien pudo conocer y gozar de la compañía de varios de los filósofos ilustrados de París,<sup>650</sup> resulta ilustrativo acerca de la valoración que se tuvo del pirronismo en el siglo XVIII.<sup>651</sup> En la *Investigación sobre el entendimiento humano* este filósofo escocés esclarece el estatuto de su escepticismo al distinguir el escepticismo pirrónico como ridículo y exagerado del escepticismo académico como un tipo de escepticismo mitigado, serio y útil para las ciencias.<sup>652</sup>

Pues bien, entre el escepticismo de inicios de la modernidad y el siglo de las Luces se encuentra Newton que implica la consideración del carácter demostrativo de la física que permite rechazar las ficciones de Descartes y otros dogmáticos a favor de una ciencia rigurosa que logra formular leyes universales, explicando el orden de las cosas.<sup>653</sup> Sin embargo, los avances científicos y el aumento de los conocimientos no significan el fin del escepticismo, pero sí el fin de la prevalencia de la crisis pirrónica y el escepticismo total y excesivo.<sup>654</sup> El escepticismo sí conserva su validez cuando se pretende extraer de los descubrimientos físicos un sistema metafísico que pretende dar una respuesta final.<sup>655</sup> Ejemplo de ello se muestra en

---

<sup>648</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, p.186

<sup>649</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, pp., *passim pass.*

<sup>650</sup> Cfr. Huxley, T.H., *Op. Cit.*, pp.36-38, *passim pass.*

<sup>651</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, p.188.

<sup>652</sup> Véase, *supra*, Cap. II C al final del capítulo.

<sup>653</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, pp.188-189.

<sup>654</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>655</sup> Cfr. *Ibidem*.

una carta de Voltaire al Conde des Alleurs de 1738 en donde explica que en la física es imposible ser...

[...] enteramente pirrónico, pues ¿cómo dudar de aquello que la experiencia descubre y de lo que la geometría confirma? ¿El que Anaxágoras, Leucipo, Aristóteles y todos los griegos hablantines hayan dicho absurdos durante mucho tiempo, impide que Galileo, Cassini, Huygens hayan descubierto nuevos cielos? ¿La teoría de las fuerzas móviles será menos cierta? Tenemos la longitud y la latitud de dos mil estrellas de las que los antiguos ni siquiera suponían la existencia y hemos descubierto más verdades físicas acerca de la Tierra que Flamesteed incluye estrellas en su catálogo. Todo ello es poca cosa frente a la inmensidad de la naturaleza, convengo, pero es mucho frente a la debilidad del hombre.<sup>656</sup>

El mensaje de Voltaire resume el estado del pensamiento de la época y el tipo de escepticismo que le es pertinente; éste no ha de faltar pues es necesario en la investigación científica, pero criticable en su forma más radical.<sup>657</sup> La mayoría de los ilustrados parecen estar de acuerdo con el valor instrumental de la duda y su carácter metódico que, a su vez, niega o rechaza el escepticismo que conlleva a una duda excesiva y extrema.<sup>658</sup> Lo anterior puede deberse a que en el siglo XVIII se da una reflexión inédita sobre la función y alcance del escepticismo que en siglos anteriores, debido al acaloramiento del debate, polémicas, apologías y refutaciones en torno a éste, no fue posible llevar a cabo tal ejercicio.<sup>659</sup> De igual manera, el rechazo a las formas más radicales y extremas del escepticismo fueron a menudo identificadas con el

---

<sup>656</sup> Voltaire, *Correspondance*, 1960 apud Sébastien Charles, *Op. Cit.*, p.189.

<sup>657</sup> Cfr. Charles, Sébastien, *Op. Cit.*, p.189.

<sup>658</sup> Cfr. González Fernández, Martín, *Op. Cit.*, pp.158-159, *passim pass.*

<sup>659</sup> Cfr. *Ibid.*, p.159, *passim pass.*

escepticismo pirrónico, en ocasiones asociado con el escepticismo de Montaigne y otras veces asociado con escepticismos más extremos provocados por la duda total que amenazaba y obstaculizaba cualquier pretensión de instaurar un orden racional en la realidad.<sup>660</sup>

Ciertamente, el escepticismo de las Luces tuvo como particularidad el pensarse contra el pirronismo, lo cual, tal vez, tenía la intención de silenciar aspectos conflictivos y radicales del escepticismo de los siglos pasados o, cayendo en el otro extremo, cuando ya no se le podía ignorar, se representaba de manera despectiva con el fin de debilitar la fuerza de sus argumentos.<sup>661</sup> No obstante, los filósofos ilustrados no siempre tuvieron una imagen correcta de lo que fue y significó la tradición escéptica de los siglos pasados ni tampoco distinguieron suficientemente las diferentes corrientes internas de la misma.<sup>662</sup> Al mismo tiempo, hubo algunos autores que aludieron a una corriente escéptica más que a otra, como el caso de Helvétius que se refirió exclusivamente a la Academia media y nueva o como sucedió con Diderot que, al momento de matizar su postura, diferenció al pirrónico del escéptico.<sup>663</sup>

Por todo lo anterior, se puede decir que la función que se le dio al escepticismo en la filosofía francesa del siglo XVIII fue más bien un escepticismo moderado que, más que una postura concreta, consistió en el uso de la duda como un instrumento o herramienta de trabajo con una finalidad crítica al desenmascarar la tradición en los ámbitos de la religión, filosofía y ciencias al igual que los prejuicios y la sinrazón en el entorno social y político en general.<sup>664</sup>

---

<sup>660</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>661</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>662</sup> *Cfr. Ibid., pp.158-159, passim pass.*

<sup>663</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>664</sup> *Cfr. Ibid., p. 159, passim pass.*

## B. El proyecto ilustrado de la *Encyclopédie* y sus raíces epistemológicas

En el siglo XVIII la alfabetización tanto de las zonas rurales como urbanas comenzó a crecer y la difusión de la cultura escrita se expandió a lo largo de la Europa continental y Gran Bretaña.<sup>665</sup> Aunque el conocimiento popular siguió girando en torno a los textos religiosos, comenzaron a circular otro tipo de impresos donde se presentaban avances científicos e ideas sociales y políticas.<sup>666</sup> Los libros, novelas, periódicos, revistas, boletines y folletos alcanzaron un estatus propio en los centros urbanos de Europa.<sup>667</sup> En consecuencia, la palabra impresa pasó a ser el medio de comunicación predilecto para comunicar la información e ideas nuevas.<sup>668</sup>

La difusión de tan distintos y variados materiales impresos motivó la apertura de nuevos negocios como las imprentas, librerías, casas distribuidoras, entre otras.<sup>669</sup> Así mismo, el creciente mercado de materiales impresos posibilitó el que la ocupación de la escritura se convirtiera en un trabajo lucrativo y prominente, lo cual resultó en un nuevo posicionamiento de los escritores cuyo mérito se basaba en la competencia comercial y ya no en valores aristocráticos como pertenecer a la nobleza.<sup>670</sup> Los escritores, a su vez, tenían que responder sólo a sus lectores quienes adquirirían sus obras e intercambiaban las opiniones de las ideas contenidas en ellas.<sup>671</sup>

La discusión, el debate, el intercambio de puntos de vista y la comunicación pública, libre y abierta generaron formas nuevas de socialización más directas y transparentes que

---

<sup>665</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, p.19, *passim pass.*

<sup>666</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>667</sup> Cfr. Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p.553, *passim pass.*

<sup>668</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>669</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, p.20, *passim pass.*

<sup>670</sup> Cfr. Kagan, Donald. *Op. Cit.*, p.554, *passim pass.*

<sup>671</sup> Cfr. *Ibidem.*

animaron la vida de las tabernas, los clubes, bibliotecas y las célebres cafeterías y salones que empezaron a surgir en las grandes ciudades de Europa.<sup>672</sup> En medio de ese ambiente cultural empezó a configurarse un grupo informal de escritores, científicos, eruditos y pensadores que fueron conocidos como los *philosophes*.<sup>673</sup> Algunos de ellos fueron profesores universitarios, muchos otros fueron hombres libres de diferentes procedencias, aunque comúnmente pertenecientes a la clase media o incluso aristócratas, que tomaron la delantera en forjar nuevas actitudes favorables al cambio y compartieron la convicción de reformar el pensamiento social, político y religioso de su tiempo.<sup>674</sup> En Francia, los *philosophes* se reunían en los salones de París, de entre los cuales cabe mencionar a Voltaire, Montesquieu, Diderot, D'Alembert, Rousseau y Hume. Los *philosophes* enseñaron a sus contemporáneos, a hacer preguntas con actitud crítica.<sup>675</sup>

A mediados del siglo XVIII, apareció el primer volumen de uno de los proyectos más ambiciosos de la Ilustración francesa: la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert.<sup>676</sup> El nombre completo que se le dio a dicha obra fue *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*; producto del gran negocio de la imprenta, esta obra monumental ha sido considerada como el símbolo del movimiento ilustrado cuyas contribuciones a los artículos fueron de más de 100 autores de la época en conjunto con sus editores, y en el que se buscó la colaboración de todos los *philosophes*, al menos los más célebres.<sup>677</sup> El proyecto intentaba reunir todos los conocimientos, saberes y avances científicos hasta ahora alcanzados por la humanidad.<sup>678</sup> Dicha empresa ya estaba implícita

---

<sup>672</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, pp.20-22, *passim pass.*

<sup>673</sup> Cfr. Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p.554.

<sup>674</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.554-557, *passim pass.*

<sup>675</sup> Cfr. *Ibid.*, p.557.

<sup>676</sup> Cfr. *Ibid.*, p.564, *passim pass.*

<sup>677</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>678</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, p.10.

en el reclamo de Bacon del siglo pasado en el que insistía en hacer un inventario del saber científico abierto a todos.<sup>679</sup> De igual manera, la *Encyclopédie* contenía las ideas más vanguardistas de su tiempo que exponían puntos de vista controversiales alrededor de la religión, el gobierno y la filosofía, razón por la cual a menudo se abordaban dichos temas en forma de ironía para evitar la censura por parte del gobierno.<sup>680</sup>

El proyecto de Diderot de realizar una enciclopedia comenzó como una traducción de una obra inglesa, la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers, que había sido publicada en Londres en 1728.<sup>681</sup> En 1747, la traducción al francés fue encargada a Denis Diderot y Jean Le Rond D'Alembert.<sup>682</sup> Sin embargo, fue a partir de ese momento que la empresa pasó de ser una traducción a un proyecto mucho más ambicioso. A través de un proceso editorial complejo, *L'Encyclopédie* llegó a conformarse por veintiocho volúmenes *in folio*, es decir de un gran formato, los cuales se dividían en diecisiete volúmenes de entradas de artículos y once ilustraciones comentadas o planchas.<sup>683</sup>

Los diecisiete volúmenes contenían alrededor de 74 mil artículos que fueron publicados alfabéticamente desde 1751, mientras su distribución fue autorizada pues ésta llegó a interrumpirse dos veces por la censura de las autoridades.<sup>684</sup> El último volumen se publicó en 1772, lo que quiere decir que el proyecto de la *Encyclopédie* tardó veintiún años en concretarse; éste fue uno de los proyectos editoriales más grandes del siglo XVIII tanto

---

<sup>679</sup> Cfr. Jay, Martin, "El juicio de la experiencia", *Op. Cit.*, p.46.

<sup>680</sup> Cfr. Kagan, Donald, *Op. Cit.*, p.564.

<sup>681</sup> Cfr. Leca-Tsiomis, Marie, "L'Encyclopédie: entre héritages et innovations", 23 de diciembre 2014, <http://enccre.academie.sciences.fr>.

<sup>682</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>683</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>684</sup> Cfr. *Ibidem*.

en volumen y capital invertido como en esfuerzo humano que se requirieron para concretarlo.<sup>685</sup>

Para 1751, salió el primer volumen de la *Encyclopédie* junto con el *Discurso preliminar* que fue escrito por Jean Le Rond d'Alembert. El discurso tenía como propósito dar cuenta de la visión general del proyecto al establecer la estructura y conexión entre las partes del conocimiento humano, es decir, las ciencias, las artes y los oficios.<sup>686</sup> Además, como segundo objetivo, se pretendía exponer el progreso histórico de los conocimientos hasta ahora adquiridos.<sup>687</sup> Por consiguiente, el analizar los rasgos principales del *Discurso de d'Alembert* permite atisbar la base epistemológica sobre la cual se erigió la *Encyclopédie*, lo cual a su vez, supone entender el modo en que este proyecto se circunscribía a las convicciones del movimiento ilustrado.

Al inicio del discurso, d'Alembert se propone explicar el alcance del proyecto y cómo es que está conformado. El plan y sus partes están determinados por una doble perspectiva: la de *Enciclopedia* y la de *Diccionario razonado*.<sup>688</sup> En su calidad de Enciclopedia debía exponer hasta donde sea posible el orden y la relación entre los distintos conocimientos humanos.<sup>689</sup> En su calidad de Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios, debía exponer los principios generales en los que se basan todas las ciencias y las artes sea cual sea su sustancia y los menores detalles que las constituyen.<sup>690</sup> Según esta doble perspectiva, el discurso se divide en dos partes.

---

<sup>685</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>686</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, p.9.

<sup>687</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.9-10, *passim pass*.

<sup>688</sup> Cfr. D'Alembert, Jean Le Rond, *Discurso Preliminar*, 2017, p.3.

<sup>689</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>690</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.3-4.

En la primera parte, D'Alembert procede a "capturar en un sistema unitario las infinitamente variadas ramas de las ciencias humanas".<sup>691</sup> No es accidental el que se hable de las *ramas* de las ciencias ya que a lo largo de este segmento D'Alembert traza un *árbol del conocimiento* presentando un sistema de organización que establecía la relación entre las ciencias, las artes y demás saberes; lo anterior tiene su referencia en el árbol del conocimiento presentado por Francis Bacon en su obra *Novum Organum* publicada un siglo atrás.<sup>692</sup>

Ahora bien, trazar un "árbol enciclopédico", como lo llama D'Alembert,<sup>693</sup> no es tarea fácil puesto que, en primer lugar, se debe definir un orden enciclopédico el cual supone reunir nuestros conocimientos en el espacio más pequeño posible, luego, situar el ojo del filósofo por encima del intrincado laberinto que requiere una perspectiva lo bastante elevada para dominar las principales ciencias y las principales artes, además, se debe abarcar de una mirada las distintas especulaciones y operaciones sobre una multiplicidad de objetos.<sup>694</sup> Por último, regresando a la figura del árbol enciclopédico, hay que "distinguir las ramas principales del conocimiento, los puntos donde se unen y se separan y discernir los atajos casi secretos que las relacionan".<sup>695</sup> Aunado a esto, D'Alembert explica que el orden enciclopédico puede compararse al de un mapamundi:

El orden enciclopédico de nuestros conocimientos se parece a un mapamundi donde se muestra la posición de los principales países y sus relaciones. Dentro de cada uno de estos países existen problemas que sólo conocen los habitantes del territorio y los viajeros, y que se abordarán en las distintas entradas de la *Enciclopedia* como si

---

<sup>691</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>692</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, p.10.

<sup>693</sup> Cfr. D'Alembert, *Op. Cit.*, pp.3-37, *passim pass.*

<sup>694</sup> Cfr. *Ibid.*, p.30.

<sup>695</sup> *Ibidem.*

fueran mapas muy detallados que complementan la visión general del mapamundi.<sup>696</sup>

A pesar de las muchas y distintas ramificaciones de las ciencias y los problemas específicos que atañen a cada cual, es menester comenzar por la raíz en el trazo de *árbol enciclopédico*, es decir, partiendo de la reflexión en torno al origen del conocimiento. Por lo tanto, el primer paso que se tiene que dar en tamaña tarea es la de examinar la genealogía y el parentesco de nuestros saberes, las causas que les dieron origen y los aspectos por los que se distinguen,<sup>697</sup> en palabras de D'Alembert, “debemos remontarnos a la ontogénesis de nuestras ideas”.<sup>698</sup>

Pues bien, todos nuestros conocimientos pueden dividirse en dos clases: directos y reflexivos. Los directos son aquellos que alcanzamos de manera inmediata, por medio de nuestros sentidos, sin la intervención de la voluntad.<sup>699</sup> Al respecto, D'Alembert señala: “Nuestra alma es tan receptiva a estas impresiones que entran en ella sin esfuerzo, sin encontrar la menor resistencia.”<sup>700</sup> Los reflexivos, por su parte, son aquellos que el entendimiento alcanza después de combinar y unir los directos.<sup>701</sup>

De este modo, los conocimientos reflexivos provienen de la relación y combinación de los directos que, a su vez, provienen siempre de los sentidos,<sup>702</sup> lo cual, permite concluir a D'Alembert que “todas nuestras ideas parten de las sensaciones”.<sup>703</sup> En efecto, D'Alembert establece claramente que el conocimiento proviene únicamente de los sentidos y no de Dios,

---

<sup>696</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>697</sup> *Cfr. Ibid.*, p.4.

<sup>698</sup> *Ibidem.*

<sup>699</sup> *Cfr. Ibid.*, p.4.

<sup>700</sup> *Ibidem.*

<sup>701</sup> *Ibidem.*

<sup>702</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>703</sup> *Ibidem.*

ni de la razón, por lo que deja ver su completa adherencia al empirismo inglés y, en particular, a la filosofía de Locke.<sup>704</sup>

Continuando con su descripción, D'Alembert señala que lo primero que nos muestran las sensaciones es la existencia y de ahí se deduce que nuestras primeras ideas reflexivas giran en torno a la sustancia pensante que constituye nuestra naturaleza.<sup>705</sup> Lo segundo que conocemos gracias a nuestros sentidos es la presencia de objetos exteriores, entre los cuales se incluye el propio cuerpo.<sup>706</sup> Tras una primera fase en que nuestras ideas reflexionan sobre nuestro ser nos vemos inducidos a salir del ensimismamiento gracias a la cantidad innumerable de objetos que percibimos y que produce un efecto enérgico y continuo sobre nosotros.<sup>707</sup> Todo lo anterior, termina D'Alembert, “contribuye a convencernos de la existencia cierta de los objetos de los que procede esa marea de sensaciones, pues los consideramos su origen”.<sup>708</sup>

No obstante, muchos filósofos han creído que el origen de las sensaciones que llegan a nuestra mente debe su causa a un Ser Superior que asegura la correspondencia entre las diversas sensaciones y los objetos externos o en palabras de D'Alembert,<sup>709</sup> estos filósofos...

[...]han creído que estas inclinaciones eran obras de un Ser Superior y las han convertido en el principal argumento, acaso el más convincente, de la existencia de los objetos. Pues al no existir una relación probada entre el objeto y las diversas

---

<sup>704</sup> Cfr. Darnton, Robert, “Introducción: la biografía de un libro”, 2006, pp.6-7, *passim pass.*

<sup>705</sup> Cfr. D'Alembert, *Op. Cit.*, p.5.

<sup>706</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>707</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>708</sup> *Ibidem.*

<sup>709</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.5-6.

sensaciones que puede ocasionar, no parece fácil encontrar racionalmente el puente que nos lleva de una a otra.<sup>710</sup>

En este punto de su descripción, D'Alembert está aludiendo al problema de la correspondencia entre lo que percibimos a través de las sensaciones, es decir, las llamadas representaciones o impresiones de la mente y su correspondencia con los objetos exteriores. Asimismo, recuerda el famoso argumento cartesiano que sustenta la conexión entre las ideas de la mente con el mundo exterior y, por consiguiente, con los objetos externos, a través de Dios.

En su lugar, D'Alembert, prefiere no buscar fundamentación alguna que demuestre tal conexión y establece en seguida la postura por la cual se guiará la ontogénesis del árbol del conocimiento y por consecuencia el proyecto entero: “Nos confiamos más a una suerte de instinto que a la razón para superar la distancia, y se trata de un instinto tan vivo que debemos convenir sin la menor vacilación que la causa de nuestras sensaciones está fuera de nosotros.”<sup>711</sup>

D'Alembert parece seguir aquí la postura que Locke tenía al respecto del origen o causa de las impresiones o ideas de la mente. Para Locke la mente era una *tabula rasa* cuyas ideas eran causadas por la experiencia que, a diferencia de Descartes, no eran puestas en la mente por causa de Dios, sino más bien las ideas eran puestas en la mente por la acción de los objetos externos sobre los sentidos.<sup>712</sup> Por otro lado, hay que recordar que Locke estaba dispuesto a suspender el juicio sobre las causas últimas y que desde el empirismo Lockeano

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>712</sup> *Cfr.* Jay, Martin, *Op. Cit.*, pp. 70-71, *passim pass.*

no es primordial la búsqueda de las verdades últimas, puesto que hay una tolerancia a la incertidumbre.<sup>713</sup> Además, se defiende el valor del saber cotidiano y pragmático para abrirse camino en el mundo que, al mismo tiempo, implica ser consciente de los límites del entendimiento humano.<sup>714</sup>

En efecto, la conclusión de que nuestras sensaciones tienen su causa en los objetos externos confirman que ellas tienen una existencia natural.<sup>715</sup> Por esta razón, D'Alembert añade un breve comentario en relación con los escépticos que es importante traer a colación, ya que lo anterior...

nos invita a no imitar a esos filósofos, de los que se burla Montaigne, que en el trance de indagar sobre el origen de las acciones humanas se preguntan si existen los hombres. Incluso los escépticos se rinden ante esta verdad cuando no están en vena de discutir, así que no la cubramos de nieblas artificiales.<sup>716</sup>

Recordando el capítulo anterior, desde el escepticismo académico posterior a Descartes se sostenía que no hay forma de saber que las representaciones de nuestra mente corresponden a los objetos externos, aunque se puede conocer algo desde la probabilidad y las delimitaciones de la ciencia.<sup>717</sup> Pero también se puede caer en un escepticismo total, como el de la *Meditación primera* de Descartes que ponen en duda prácticamente todo e incluso la más mínima pretensión de conocer una verdad o algo que se le acerque.<sup>718</sup>

---

<sup>713</sup> Véase, *supra*, Capítulo III, apartado A., página ¿?

<sup>714</sup> Véase, *Ibidem*.

<sup>715</sup> *Cfr.* D'Alembert, *Op. Cit.*, p.6.

<sup>716</sup> *Ibidem*.

<sup>717</sup> Véase, *supra*, Capítulo II, sección C.

<sup>718</sup> Véase, *Ibidem*.

De manera similar, el comentario de D'Alembert parece referirse, si no a un escepticismo pirrónico, por lo menos a un escepticismo extremo que duda de cosas tan absurdas que en dado momento pierden su seriedad y son banales. Lo anterior es comparable con las críticas del escepticismo de Mersenne y Gassendi que, aunque no era posible refutar el pirronismo, éste podía ser acusado de ser irrazonable, innecesario, porque no lleva a nada, e incluso dañino.<sup>719</sup> Por otra parte, D'Alembert parece estar de acuerdo con las objeciones de Hume en contra del pirronismo, las cuales señalaban que el pirrónico carecía de convicción; tampoco podía tener una influencia constante sobre la mente y aunque la tuviera, ésta no podría ser buena para la sociedad.<sup>720</sup>

Una vez que se han establecido los orígenes de todo el conocimiento, D'Alembert procede a trazar el camino hacia las diferentes ciencias describiéndolas desde una progresión cronológica y geográfica, pues el tiempo y el espacio son consideradas las dos coordenadas básicas de todas las ciencias,<sup>721</sup> de esta manera, cada una de las ciencias van teniendo su origen y lugar en el árbol del conocimiento. Al final de esta primera parte, D'Alembert ha concluido su descripción mostrando la forma en que las artes, las ciencias y los saberes crecen todas a partir de tres facultades mentales: la memoria, la razón y la imaginación.<sup>722</sup> Estas tres facultades determinan las tres divisiones principales de nuestro sistema que a su vez determinan los tres objetos generales del conocimiento humano: [...] la historia, fruto de la memoria; la filosofía, fruto de la razón; y las bellas artes, fruto de la imaginación.<sup>723</sup>

---

<sup>719</sup>Véase, *supra*, Capítulo II, sección B.

<sup>720</sup> Véase, *supra*, Capítulo II, sección C.

<sup>721</sup> Cfr. D'Alembert, *Op. Cit.*, pp.7-35, *passim pass*, apud Marialba Pastor, *Op. Cit.*, p.10.

<sup>722</sup> Cfr. D'Alembert, *Op. Cit.*, p.32.

<sup>723</sup> Cfr. *Ibidem*.

Por lo que refiere a la segunda parte del *Discurso preliminar*, se considera a la enciclopedia como *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios* que en un principio supone “examinar la situación actual de las ciencias y de las artes y explicar paso a paso cómo se ha llegado hasta aquí”<sup>724</sup>. Esta exposición histórica de los conocimientos iluminaría la manera en que se deben transmitir los saberes y destaca *el poder de las luces en su progreso*.<sup>725</sup> Al mismo tiempo, la segunda parte del discurso justifica el proyecto de la *Encyclopédie* como *el gran repositorio de la memoria* de la humanidad.<sup>726</sup> Por estas razones, no es necesario abordar el segundo intervalo ya que solamente interesa al presente análisis mostrar la base epistemológica a partir de la cual se construyó el proyecto de la *Encyclopédie*.

En el *Discurso preliminar*, Diderot y D’Alembert presentaban su trabajo no sólo como una compilación de información sino también como un manifiesto de la filosofía de su tiempo.<sup>727</sup> En este sentido, su proyecto sirvió para legitimar la Ilustración porque identificaban su filosofía con el conocimiento válido, es decir, con aquél que deriva de los sentidos y de las facultades de la mente, que, al mismo tiempo, se oponía al tipo de conocimiento que proveía el estado y la iglesia; la enseñanza tradicional, concluían los *philosophes*, no eran más que prejuicios y superstición.<sup>728</sup> En consecuencia, el proyecto de la *Encyclopédie* tuvo implicaciones epistemológicas que afectó la manera en que el escepticismo se adaptó al movimiento ilustrado.

En general, la *Encyclopédie* fue una obra crítica por excelencia cuyos colaboradores, autores y editores, aunque su formación y saberes provenían de muy distintos horizontes,

---

<sup>724</sup> Cfr. *Ibid.*, p.37.

<sup>725</sup> Cfr. Pastor, Marialba, *Op. Cit.*, pp.9-10, *passim pass.*

<sup>726</sup> Cfr. *Ibid.*, p.9.

<sup>727</sup> Cfr. Darnton, Robert, *Op. Cit.*, p.7.

<sup>728</sup> Cfr. *Ibidem*.

tuvieron como punto en común el involucrarse en los altercados y debates sociales, políticos, religiosos, morales y científicos de su tiempo.<sup>729</sup> El enemigo común fue el conjunto de supersticiones, dogmas, injerencias sobrenaturales en lo legal y político que perpetuaban lo irracional en la sociedad y bloqueaban el avance científico.<sup>730</sup>

Si bien, el proyecto de la *Encyclopédie* fue una obra colectiva, es indudable que no hubiera podido salir adelante, ni hubiera llegado a su término, si no hubiera sido por el empeño obstinado, la capacidad de perseverancia y el coraje indomable de Denis Diderot.<sup>731</sup>

### C. El escepticismo en la obra temprana de Denis Diderot

Denis Diderot, a quien sus amigos y luego la posteridad llamarón “el *Philosophe*”,<sup>732</sup> ocupó un lugar único e imprescindible desde el inicio del proyecto de la *Encyclopédie* hasta su difícil y tumultuosa terminación. Después de veinte años de trabajo constante en la edición e integración de los artículos y las planchas, aunque interrumpidos por ataques, censuras e incluso más de un encarcelamiento,<sup>733</sup> Diderot escribía como prefacio al último tomo de la *Encyclopédie*: “Cualquier clase de bajeza, envidia, deshonestidad, ignorancia o muestra de fanatismo que uno puede imaginar hemos tenido que sufrirla. Durante veinte años apenas hemos disfrutado de unos momentos de respiro”<sup>734</sup> y líneas más adelante celebraba, “Pero ha llegado el momento de celebrar que hayamos sido capaces de completar la empresa que han tratado de impedir de manera tan implacable”.<sup>735</sup> No obstante, al momento de aceptar la

---

<sup>729</sup> Cfr. Académie des sciences, *Op. Cit.*, “Une oeuvre critique”, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/documentation/?s=27&>

<sup>730</sup> Cfr. Savater, Fernando, “Prólogo”, 2017, XI., *passim pass.*

<sup>731</sup> Cfr. *Ibid.*, XIII, *passim pass.*

<sup>732</sup> Cfr. Marie Leca-Tsiomis, “Denis Diderot (1713-1784)”, 25 octubre 2015, <http://enccre.academie-sciences.fr>

<sup>733</sup> Cfr. Savater, Fernando, *Op. Cit.*, XII, *passim pass.*

<sup>734</sup> Diderot, Denise, “Prefacio al último tomo de la <<Enciclopedia>>”, 2017, p.375.

<sup>735</sup> Cfr. *Ibid.*, p.378.

dirección de la empresa enciclopédica en 1747, Denis Diderot, siendo un hombre joven de 34 años, ya había participado en ciertas traducciones de obras inglesas y también había escrito textos de su propia autoría en los que aparecían los primeros rastros de su postura filosófica.

Diderot nació el 5 de octubre de 1713 en la pequeña ciudad de Langres, hijo de Didier Diderot, maestro cuchillero, y Angélique Vigneron, mujer proveniente de una familia de comerciantes en curtidos, aunque también clérigos.<sup>736</sup> De niño estudió con los jesuitas de su ciudad natal y años después prosiguió sus estudios en París.<sup>737</sup> Allí, el *philosophe*, cursó diversos estudios en matemáticas, química, historia natural, anatomía y música, además de su formación inicial en las *humanidades clásicas*.<sup>738</sup> Mientras Diderot se acomodaba a la vida parisina, algunos librereros acudieron a él para realizar traducciones pues comenzó a ser referido por su participación en la traducción del *Diccionario de medicina* de Robert James y la traducción de la *Historia de Grecia* de Temple Stanyan.<sup>739</sup>

En 1745, Diderot publicó su traducción de *An Enquiry Concerning Human Understanding*, escrito por el Conde de Shaftesbury, en español, *Ensayo sobre el mérito y la virtud*. Su traducción se parecía más a una adaptación de la obra original a la cual Diderot acompañaba con digresiones y notas que le permitían dialogar con Shaftesbury.<sup>740</sup> Al final del prefacio, escribía sobre Shaftesbury y su obra: “Le he leído y releído; me he imbuido de su espíritu y he cerrado su libro para tomar la pluma. Nunca he usado el bien de otro con tanta libertad”.<sup>741</sup>

---

<sup>736</sup> Cfr. Trousson, Raymond, *Diderot. Una biografía intelectual*, 2011, p.7.

<sup>737</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.7-14, *passim pass.*

<sup>738</sup> Cfr. Marie Leca-Tsiomis, *Op. Cit.*, <http://enccre.academie.sciences.fr>.

<sup>739</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>740</sup> Cfr. Aramayo, Roberto, “Prólogo: Diderot o el apogeo del filosofar”, 2009, p.23.

<sup>741</sup> Cfr. *Ibidem*.

Un año después, Diderot publicó lo que se considera como su primera obra original, los *Pensées philosophiques* o en español, los *Pensamientos filosóficos*. En ese mismo año, 1747, Diderot escribió un texto clandestino bajo el título de la *Promenade du sceptique* o el *Paseo del escéptico*.<sup>742</sup> Al mismo tiempo, Diderot y D'Alembert aceptaban la dirección del proyecto de l'Encyclopédie. Ciertamente, al estudiar la obra temprana de Diderot se puede observar que hay una presencia de un escepticismo que muestra la continuación de la tradición escéptica y la recepción de sus distintas vertientes.

En efecto, si la tarea que cumplió Diderot en la dirección del proyecto de la *Encyclopédie* lo coloca al centro de la configuración de la filosofía de la Ilustración francesa,<sup>743</sup> entonces analizar los primeros escritos del *Philosophe* ayudan a comprender cuál es la función del escepticismo dentro del movimiento ilustrado y de qué modo se reflejó la tradición escéptica en la conformación del pensamiento de uno de los filósofos ilustrados más celebrados de la época.

Ahora bien, se debe de tener en cuenta que estudiar el pensamiento de Denis Diderot es estudiar algo que siempre está en movimiento, es instintivamente fluido, cambiante y a veces confuso.<sup>744</sup> Para estudiar la obra de Diderot hay que dejar atrás la preconcepción de que encontraremos un pensamiento sistemático, unitario y fijo.<sup>745</sup> Ningún historiador de la filosofía puede afirmar que Diderot se inclinó por completo a una filosofía o postura determinada.<sup>746</sup> En ciertas partes de su obra plantea una postura deísta y en otras podría parecer que se inclina por el ateísmo, también se ha hablado de su inclinación por el

---

<sup>742</sup> Cfr. *Ibid.*, p.24.

<sup>743</sup> Cfr. Ponce, Esteban, *Escepticismo, materialismo y clandestinidad. Los primeros escritos de Diderot*, 2014, p.73.

<sup>744</sup> Cfr. Vernière, Paul, *INTRODUCTION*, 1990, IV.

<sup>745</sup> Cfr. *Ibid.*, IV-VII, *passim pass.*

<sup>746</sup> Cfr. *Ibidem*.

empirismo; en otras tantas, Diderot aborda cuestiones sobre la estética, la moral, la política, etc.<sup>747</sup> No hay una sola idea fija alrededor de la cual gire todo su pensamiento.

Por consiguiente, la presencia del escepticismo en su obra temprana podría ser una pieza clave para comprender la naturaleza tan peculiar del pensamiento de Diderot y el papel que jugó en la filosofía ilustrada. En su artículo de investigación *Escepticismo, materialismo y clandestinidad. Los primeros escritos de Diderot*, Esteban Ponce realiza un estudio de las referencias al escepticismo encontradas en varios escritos atribuidos a Denis Diderot,<sup>748</sup> pero, específicamente, hay una presencia del escepticismo tanto en la traducción de la obra de Shaftesbury como en las primeras dos obras originales de 1747. Abajo se prosigue a analizar ciertos pasajes de dichas obras.

En la traducción de la obra de Shaftesbury, hay dos pasajes que interesan a este apartado. En ellos, Diderot hace referencias al escepticismo y se muestran dos valoraciones distintas según cada pasaje.<sup>749</sup> En el primero de ellos Diderot traduce libremente unas líneas en cuyo texto original no se menciona explícitamente el escepticismo, pero Diderot sí lo refiere.<sup>750</sup> Estas líneas siguen el argumento de Shaftesbury en el que debate con aquellos que oponen el teísmo al cristianismo y señala que tal oposición es como si nuestra religión fuera una especie de culto mágico que no dependiera de la creencia en un único Ser superior o como si la firme y racional creencia en tal Ser, sobre fundamentos filosóficos, fuera una limitación para creer en algo más.<sup>751</sup>

---

<sup>747</sup> Cfr. *Ibidem*,

<sup>748</sup> Cfr. Ponce, Esteban, *Op. Cit.*, pp.42-44, *passim pass.*

<sup>749</sup> Cfr. *Ibid.*, p.45

<sup>750</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>751</sup> Cfr. *Ibidem*.

Las líneas que se siguen en el texto original dicen: “*Excellent presumption for those who naturally incline to the disbelief of revelation, or who through vanity affect a freedom of this kind*”.<sup>752</sup> Lo que en español quiere decir: “Excelente presunción para aquellos que naturalmente se inclinan a la incredulidad de la revelación, o que a través de la vanidad afectan una libertad de este tipo”.

Son estas líneas las que Diderot traduce como: “*Certes ce serait donner beau jeu à ceux qui, soit par scepticism, soit par vanité, ne sont déjà que trop enclins a rejeter tout revelation*”.<sup>753</sup> Que en español se lee como: “Ciertamente sería dar buen juego a aquellos que, por escepticismo, o por vanidad, ya son demasiado propensos a rechazar cualquier revelación”. De esta manera, se puede notar que Diderot decide traducir por escepticismo lo que en el texto de Shaftesbury es una inclinación natural a la incredulidad, lo cual indica que para Diderot la incredulidad y el escepticismo son, en este caso, equivalentes.<sup>754</sup> Por lo tanto, según esta interpretación, en este pasaje el escepticismo es valorado como una cuestión de temperamento que surge no de la reflexión, sino que es una duda sin sentido.<sup>755</sup>

Hacia el final de la obra de Shaftesbury, aparece una referencia explícita del escepticismo: “For let us carry scepticism ever so far; let us doubt, if we can, of everything about us; we cannot doubt of what passes within ourselves”.<sup>756</sup> Lo que en español se entiende como: “Pues llevemos al escepticismo tan lejos como se pueda ; dudemos, si podemos, de todo sobre nosotros; no podemos dudar de lo que pasa dentro de nosotros”. A partir de ahí, Diderot introduce el segundo pasaje a modo de comentario en nota a pie:

---

<sup>752</sup> Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, p.142 *apud* Esteban Ponce, *op. cit.*, p. 45.

<sup>753</sup> Diderot, Denis, *Essai sur la Mérite et la Vertu, par Mylord Shaftesbury*, I,14 *apud* Esteban Ponce, *op. cit.*, p. 45.

<sup>754</sup> *Cfr.* Ponce, Esteban, *Op. Cit.*, p.46.

<sup>755</sup> *Cfr. Ibidem, passim pass.*

<sup>756</sup> Shaftesbury, *Op. Cit.*, p.142 *apud* Esteban Ponce, *Op. Cit.*, p.46.

¿Con qué objeto prescribirme reglas de conducta, dirá tal vez un pirrónico, si yo no estoy seguro de la sucesión de mi existencia? ¿Se me puede demostrar alguna cosa para el futuro, sin suponer que yo continúe siendo yo? Pues, eso es lo que niego, Yo, que pienso en el presente ¿es el yo que pensaba hace cuatro días? El recuerdo es la única prueba que tengo de todo ello. Pero cien veces creí recordar lo que jamás había pensado; tomé como hecho constatado aquello que había soñado [...] Sin embargo se actúa como si nada fuera más verdadero: hasta el pirrónico deja estas sutilezas a la salida de la escuela y sigue el tren común.<sup>757</sup>

En primer lugar, el escepticismo que aquí menciona es el pirrónico, pero, de igual manera parece referir al escepticismo total cuya influencia se puede rastrear hasta la *Meditación primera* de Descartes. En segundo lugar, Diderot muestra una duda que proviene de la reflexión excesiva, por lo que advierte al final de la nota que la práctica exagerada del escepticismo puede conducir al absurdo y que el mismo pirrónico deja a un lado para vivir de acuerdo con el sentido común.<sup>758</sup>

A modo de resumen, se puede decir que en el primer pasaje Diderot considera un escepticismo entendido como incredulidad y que no proviene de la reflexión; en el segundo pasaje, Diderot refiere a un escepticismo que proviene de una duda filosófica extrema que lleva al absurdo y que por lo tanto es descartable.

Pasando al análisis de los *Pensées Philosophiques*, Diderot retoma la crítica al escepticismo y añade una distinción más en donde admite que en tanto el escepticismo se considere como una actitud crítica hacia las creencias y las verdades recibidas, éste es

---

<sup>757</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, I,119, nota 1 *apud* Esteban Ponce, *Op. Cit.*, p.46.

<sup>758</sup> *Cfr.* Ponce, Esteban, *Op. Cit.*, pp.45-46, *passim pass.*

indispensable para la filosofía.<sup>759</sup> De ahí que es importante analizar las distinciones que se hacen sobre el escepticismo en dicha obra para entender cómo y por qué Diderot llega a admitir tal conclusión.

Los *Pensées* comenzaron a circular clandestinamente en 1746 como una obra publicada de forma anónima y con un falso pie de imprenta.<sup>760</sup> La clandestinidad del escrito tenía como función ocultar y poner al resguardo de la censura a su autor, Diderot, como así también a su verdadero editor, Durand.<sup>761</sup>

De hecho, el escrito no tardó mucho en ser condenado por el Parlamento de París y al mismo tiempo, simbólicamente, se hizo quemar un ejemplar en público.<sup>762</sup> Tal acontecimiento provocó curiosidad e interés en el público lector lo cual resultó en una veintena de ediciones que le sucedieron a la primera publicación.<sup>763</sup> Su popularidad no sólo se debía a la censura del Parlamento, sino que el estilo en el que estaba escrita hacían de la obra un texto accesible y fácil de leerse.<sup>764</sup>

La obra está escrita a modo de sentencias que se siguen una a otra en breves párrafos a veces largos y extensos. Éstos aparecen enumerados con números romanos del uno al sesenta y dos. A pesar de que las sentencias encierran cada una distintas ideas, éstas en conjunto giran alrededor del tema de la religión y Dios. Ciertamente, en ellos se puede encontrar un arsenal de ideas que hacían crítica a la religión positiva,<sup>765</sup> lo cual explica los motivos de la censura por parte del Parlamento.<sup>766</sup> Aunado a esto, en varias de las sentencias

---

<sup>759</sup> Cfr. *Ibid.*, p.47.

<sup>760</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>761</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>762</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>763</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>764</sup> Cfr. *Ibidem.*

<sup>765</sup> Cfr. *Ibid.*, p.48.

<sup>766</sup> Cfr. *Ibidem.*

parece que Diderot adopta una postura deísta como alternativa a la religión positiva y como única opción para hacerle frente al ateísmo.<sup>767</sup> Sin embargo, no es conveniente asegurar nada, pues la crítica que Diderot desarrolla a lo largo del escrito va más allá de optar por una postura definitiva.

En la sentencia XII, Diderot afirma de manera contundente: “Sí, lo sostengo: la superstición es más injuriosa hacia Dios que el ateísmo”.<sup>768</sup> Tal sentencia parece indicar que Diderot admite sin rodeos que el ateísmo es más preferible que la superstición. La superstición es parte del temperamento del devoto<sup>769</sup> quien, más que temerle, tiene miedo de Dios.<sup>770</sup> El supersticioso tiene una imagen distorsionada de Dios y es por culpa suya que el ateo tiene más prevalencia: “Partiendo del retrato que se me hace del Ser Supremo, de su inclinación a la cólera, del rigor de sus venganzas [...] el alma más recta estaría tentada de desear que no existiese”.<sup>771</sup> Más aún, no es el ateo el que podría causar espanto sino el supersticioso: “[...]pensar que Dios no existe nunca ha asustado a nadie, lo que asusta es pensar que existe uno tal y como me lo han descrito”.<sup>772</sup>

A pesar de su preferencia por el ateísmo, Diderot introduce al deísta y se posiciona a su favor, mientras que descarta por completo la postura del supersticioso: “Sólo el deísta puede enfrentarse al ateo. El supersticioso no está a su altura. Su Dios no es más que un ser producto de su imaginación”.<sup>773</sup>

Enseguida, Diderot regresa a las objeciones del ateo y muestra varios argumentos que bien pueden plantearse: para empezar, no porque uno no pueda comprender el modo en

---

<sup>767</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>768</sup> Diderot, Denis, *Pensamientos filosóficos*, 2009, XII.

<sup>769</sup> Cfr. *Ibid.*, XI.

<sup>770</sup> Cfr. *Ibid.*, VIII.

<sup>771</sup> *Ibid.*, IX.

<sup>772</sup> *Ibidem*.

<sup>773</sup> *Ibid.*, XIII.

que se engendró el universo, se puede suponer la existencia de un ser que tampoco se puede concebir.<sup>774</sup> Por otro lado, Dios manifiesta su inteligencia en las maravillas que brillan dentro del orden físico, pero al mismo tiempo hay desórdenes que reinan dentro del orden moral que aniquilan toda providencia.<sup>775</sup> Además, todo es obra de un Dios y todo debe ser lo mejor posible, pero si no lo es, entonces existe en Dios impotencia o mala voluntad<sup>776</sup> y por último, resulta insuficiente que todo mal sea la fuente de todo bien.<sup>777</sup>

Ahora bien, no sirve de nada responder con injurias al ateo,<sup>778</sup> sino que se le debe de enfrentar con argumentos. Es aquí donde Diderot contempla una posición que hasta ese momento no había tomado en cuenta y es la de los metafísicos. Así, un Descartes o un Malebranche bien podrían enfrentar al ateo. No obstante, la metafísica no es rival digno del ateísmo pues ningún metafísico ha podido vencerlo: “Los grandes golpes que ha recibido el ateísmo no han partido de la mano de ningún metafísico. Las meditaciones sublimes de Malebranche y de Descartes eran menos adecuadas para conmovier el materialismo que una observación de Malpighi.”<sup>779</sup>

En cambio, es la física experimental la que ha provocado que el ateísmo se tambalee.<sup>780</sup> Líneas abajo en la misma sentencia, Diderot hace la siguiente observación: “No es sino en las obras de Newton, Musschenbroek, Hartsoecker y Nieuwentyt donde se encuentran pruebas satisfactorias de la existencia de un ser soberanamente inteligente”.<sup>781</sup> Físicos, matemáticos, astrónomos y médicos, como aquellos que menciona en la cita anterior,

---

<sup>774</sup> Cfr. *Ibid.*, XV.

<sup>775</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>776</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>777</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>778</sup> Cf. *ibidem. Ibid.*

<sup>779</sup> *Ibid.*, XVIII. Marcello Malpighi fue médico y anatomista italiano, fundador de la histología y precursor de la embriología.

<sup>780</sup> *Ibidem*.

<sup>781</sup> *Ibidem*.

son un claro ejemplo de partidarios de la existencia de un Ser Supremo<sup>782</sup> al ser ellos científicos reconocidos desde aquella época.<sup>783</sup>

Pues bien, para Diderot el ateísmo y en este caso el materialismo, no pueden explicar el mundo con independencia de un creador porque la experiencia científica muestra que la complejidad del universo, las leyes que lo gobiernan y los seres que lo habitan sólo pueden explicarse a partir de un ser soberanamente inteligente.<sup>784</sup> En este sentido y según la interpretación de Diderot, la ciencia va de la mano del deísmo: “[...] al conocimiento de la naturaleza es al que le está reservado crear grandes deístas”.<sup>785</sup> Por ejemplo, Diderot trae a colación una de las objeciones más potentes del ateísmo, la generación espontánea de la vida,<sup>786</sup> a la cual responde:

Con el mero descubrimiento de los gérmenes ha disipado una de las objeciones más potentes del ateísmo. Actualmente estoy convencido de que, sea el movimiento esencial o accidental a la materia, sus efectos acaban con algunos desarrollos: todas las observaciones concurren para demostrarme que la putrefacción no produce nada organizado [...]<sup>787</sup>

Aún si se admite que el movimiento sea esencial a la materia, la generación de la vida no podía pensarse como espontánea puesto que hacía falta algo más que la materia, su movimiento y las leyes de la mecánica para explicar la aparición de los seres organizados.<sup>788</sup>

---

<sup>782</sup> Cfr. Vernière, en sus notas a pie de los Pensées, lo señala, pp.17-18.

<sup>783</sup> Cfr. Diderot, Denis, *Oeuvres Philosophiques. Édition Paul Vernière*, 1998, pp.17-18; Vernière añade los datos sobre cada científico en sus notas a pie de página.

<sup>784</sup> Cfr. Ponce, Esteban, *Op. Cit.*, p.49.

<sup>785</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XIX.

<sup>786</sup> Cfr. Ponce, Esteban, *Op. Cit.*, p.50.

<sup>787</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XIX.

<sup>788</sup> Cfr. Esteban Ponce, *Op. Cit.*, p.50.

Por el contrario, y a lo que la metafísica refiere, ella no podría dar una respuesta así de contundente y, es más, ella carece de argumentos para contrarrestar las tesis materialistas.<sup>789</sup> Para Diderot, es “inútil intentar las sutilezas de la *Escuela* contra un ateo”<sup>790</sup> y más fácil admitir a Dios por medio de pruebas científicas y “no por esa sarta de ideas burdas y metafísicas, menos apropiadas a la hora de desvelar la verdad que a darle un aire de mentira”.<sup>791</sup>

A modo de resumen, no es ni la superstición, ni la metafísica lo que podría hacerle frente al ateísmo, sino que es el deísmo a través de la ciencia o con ayuda de la ciencia. No obstante, Diderot ni asegura ni llega a conclusión alguna en las sentencias posteriores.<sup>792</sup> Es en aquel momento cuando añade la postura del escéptico:

El deísta afirma la existencia de un Dios, la inmortalidad del alma y sus consecuencias; el escéptico no se acaba de decidir sobre esas cuestiones; el ateo las niega. El escéptico, para ser virtuoso, tiene, por tanto, un motivo más que el ateo y alguna razón menos que el deísta.<sup>793</sup>

En la sentencia que le sigue, Diderot continúa hablando sobre la postura escéptica. Según él, no a todo el mundo le conviene el escepticismo porque supone un examen profundo y desinteresado.<sup>794</sup> “El verdadero escéptico ha contado y sopesado sus razones”.<sup>795</sup> Contar y sopesar las razones no es cosa fácil ya que siempre hay razones a favor y en contra de una

---

<sup>789</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>790</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XX.

<sup>791</sup> *Ibidem*.

<sup>792</sup> Cfr. Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XX-XXII, *passim pass*.

<sup>793</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XXIII.

<sup>794</sup> Cfr. Diderot, *Op. Cit.*, XXIV.

<sup>795</sup> *Ibidem*.

misma verdad.<sup>796</sup> Ante dos razones opuestas entre sí, Diderot se pregunta: “Ante mis ojos esta objeción deviene un coloso mientras que ante los vuestros desaparece: encontraréis superficial una razón que a mí me aplasta [...] ¿Son mis lentes deformes, o las vuestras?”<sup>797</sup>

Lo anterior se asemeja al tipo de argumentación que seguían los antiguos pirrónicos en la que para todo argumento hay un contraargumento, lo cual provoca una autoeliminación de ambos que al final conduce a la suspensión del juicio. Sin embargo, para Diderot el objetivo del verdadero escéptico no es suspender el juicio, si no que, ante la oposición de igual validez entre dos razones, más bien pretende la moderación en nuestras suposiciones. Líneas abajo, Diderot cuestiona lo siguiente:

[...]Puesto que es tan difícil sopesar las razones y puesto que apenas hay cuestiones que no tengan pros y contras, y casi siempre en igual medida, ¿por qué actuamos tan precipitadamente? ¿De dónde nos viene ese tono tan decidido? ¿Acaso no hemos comprobado cien veces cómo subleva la suficiencia dogmática? [...] <sup>798</sup>

Como se ve arriba, al final de la sentencia, Diderot introduce la figura del dogmático quien se decide precipitadamente sin considerar los pros y los contras que, a diferencia del escéptico, actúa sin sopesar sus razones. Aunado a esto, el dogmático prefiere hacer una elección a no tomar partido<sup>799</sup>; prefiere equivocarse antes que vivir en la incertidumbre.<sup>800</sup> Los dogmáticos “Están seguros de todo, aunque no hayan comprobado nada a fondo: no dudan de nada, porque no tienen ni paciencia ni valor para ello”.<sup>801</sup>

---

<sup>796</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>797</sup> *Ibidem*.

<sup>798</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XXIV.

<sup>799</sup> Cfr. *Ibid.*, XXVIII.

<sup>800</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>801</sup> *Ibidem*.

El dogmático no puede concebir cómo se puede conjuntar la tranquilidad de espíritu con la indecisión<sup>802</sup> o, dicho de otra manera, ¿cómo se puede vivir tranquilo cuando se está en la indecisión? A lo que Diderot contesta en la sentencia XXIX: “Debe exigírseme que busque la verdad, pero no que la encuentre”.<sup>803</sup> La respuesta recuerda a los *Esbozos Pirrónicos* cuando al principio del Libro I Sexto habla de los tres tipos de filósofos y uno de ellos es el escéptico quien sigue buscando.

Por este motivo, podría parecer que el escéptico pirrónico de los escritos de Sexto Empírico es el mismo que Diderot describe. Sin embargo, la siguiente sentencia contradice tal suposición /interpretación: “¿Qué es un escéptico? Un filósofo que ha dudado de todo aquello en lo que cree y que cree en aquello que el uso legítimo de su razón y de sus sentidos le ha demostrado como cierto. ¿Queréis algo más preciso? Haced sincero al pirrónico y tendréis al escéptico”.<sup>804</sup>

Aquí, Diderot da una definición explícita de lo que es un escéptico y al mismo tiempo lo define en contraste con el escéptico pirrónico diciendo que el primero es una versión sincerada del segundo como si no se pudiera confiar en el pirrónico, pero en el escéptico sí. De este modo, el pirronismo parece tener una connotación negativa que se puede apreciar a lo largo del escrito, aunque no explícitamente.

Por ejemplo, en la sentencia XXII, se distingue tres tipos de ateos: el primer tipo es aquél que lo piensa y dice que no existe Dios; el segundo, no saben qué pensar y deciden la cuestión a cara o cruz; el tercero, simulan estar convencidos de que no existe Dios.<sup>805</sup> El primer tipo es el de *los verdaderos ateos*; el tercer tipo es el de los *fanfarrones* y el segundo

---

<sup>802</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>803</sup> *Ibid.*, XXIX.

<sup>804</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XXX.

<sup>805</sup> Cfr. *Ibid.*, XXII.

tipo es el de los *ateos escépticos*<sup>806</sup> y respecto de ellos, Diderot asevera: “ruego a Dios por los escépticos: carecen de luces”.<sup>807</sup>

Si regresamos a la sentencia XXIV, se contrapone un escepticismo que conviene frente a uno que al parecer no: “No a todo el mundo le conviene el escepticismo. Supone un examen profundo y desinteresado; quien duda porque no conoce las razones de la credibilidad no es más que un ignorante.”<sup>808</sup> Este último se asemeja a la postura del ateo escéptico mencionada arriba.

Asimismo, en la sentencia XXXII, Diderot habla de la incredulidad que es el es el vicio del tonto y el tonto sólo ve como posible aquello que ya es.<sup>809</sup> Como se había visto en su traducción del ensayo de Shaftesbury, hay una equivalencia entre el escepticismo y la inclinación natural a la incredulidad,<sup>810</sup> por lo tanto, también se puede asociar la incredulidad con quien duda porque no conoce las razones y es ignorante,<sup>811</sup> es decir, con quien no reflexiona.

Hasta ahora, Diderot ha distinguido entre tres escepticismos, de los cuales, uno de ellos está asociado con el ateo escéptico, el ignorante o el incrédulo; otro, está asociado con el pirrónico y, por último, distingue un escepticismo *sincero* que hace uso de la razón y los sentidos para intentar llegar a la verdad. No obstante, en la sentencia XXXIV, agrega una distinción más que deja ver cómo es que el escepticismo pirrónico se reduce a un semiescepticismo que no se atreve a examinar la verdad y cae en el absurdo:

---

<sup>806</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>807</sup> *Ibidem*.

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. XXIV.

<sup>809</sup> Cfr. *Ibid.*, XXXII.

<sup>810</sup> Véase, *supra*, p.83.

<sup>811</sup> Cfr. *Ibid.*, XXX-XXXIII, *passim pass*.

Un semiescepticismo es el distintivo de un espíritu débil; revela a un razonador pusilánime que se deja asustar por las consecuencias [...] una especie de incrédulo que teme desenmascararse a sí mismo, pues si la verdad no tiene nada que perder en el examen [...] ¿qué piensa en el fondo de su alma de esas nociones privilegiadas que aprende al tantear, y que están situadas en una esquina de su cerebro, como dentro de un santuario al que no se atreve ni a aproximarse?<sup>812</sup>

Para Diderot la verdad debe ser examinada y la única forma de hacerlo es a través de un *escepticismo sincero*, el escepticismo de Diderot: “Lo que nunca se ha puesto en duda no puede ser probado. Lo que no se ha examinado con prevención jamás ha sido bien examinado. El escepticismo, por tanto, es el primer paso hacia la verdad.”<sup>813</sup>

Esto es aquello que distingue al verdadero escéptico del que no lo es, él es quien ha sopesado sus razones a favor y en contra. Este es el único escepticismo que puede acabar con los excesos de quien cree poco como de quien cree demasiado.<sup>814</sup> Si el escepticismo es el primer paso hacia la verdad es porque la duda permite poner a prueba cualquier postura y es exactamente lo que hace Diderot al cuestionar todas las posturas frente a Dios: duda de cada una de ellas, tanto del supersticioso, como del dogmático y del ateo, al igual que del deísta. Es por esto por lo que al final de los *Pensées* ninguna postura sale invicta, todas han sido sometidas a la duda, pero al menos se ha dado el primer paso.

Por tanto, se puede decir que en los *Pensées philosophiques*, Diderot toma distancia de los dos tipos de escepticismo que en un principio distingue, o sea, del escepticismo como incredulidad y el escepticismo pirrónico, absurdo y extremo, para luego inclinarse por un

---

<sup>812</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, XXXIV.

<sup>813</sup> *Ibid.*, XXXV

<sup>814</sup> *Cfr. Ibid.*, XXXIII.

escepticismo entendido como una postura, ni extrema ni absurda sino moderado, que permite acercarse a la verdad. En otras palabras, Diderot elige un escepticismo que funciona como una actitud crítica en la búsqueda de la verdad.

Con respecto a su segunda obra original, la *Promenade du sceptique* o *El paseo del escéptico* fue un escrito que Diderot nunca se atrevió a dar a conocer y la guardó con la intención de publicarlo en un momento más oportuno.<sup>815</sup> Desafortunadamente, en 1749, mientras cumplía su condena en la prisión de Vincennes, el manuscrito fue requisado de su casa por Berryer, teniente general de la policía.<sup>816</sup> A pesar de los intentos que hizo Diderot por recuperarlo, el manuscrito permaneció entre archivos y pasó por varias bibliotecas privadas hasta que muchos años después de su muerte, en 1830, la *Promenade* finalmente se publicó.<sup>817</sup>

La obra se divide en dos grandes partes: la primera es el “Discurso preliminar” en el cual dos personajes, Ariste y Cleóbule hablan sobre el origen del texto y discuten acerca de su publicación; la segunda parte trata sobre un paseo por tres caminos el cual es relatado por Cleóbule a Ariste por medio de un lenguaje alegórico a partir del cual se utilizan términos y comparaciones relacionados al arte militar.<sup>818</sup> Esta última parte se subdivide en tres capítulos, en cada uno de los cuales, se describe uno de los tres caminos.<sup>819</sup> El primer camino es el de los espinos o el de la religión; el segundo, el de los castaños o el de la filosofía y el tercero, el de las flores o del placer.<sup>820</sup> En el presente trabajo se hará énfasis únicamente en aquello que se relata sobre el camino de los castaños.

---

<sup>815</sup> Cfr. Esteban Ponce, *Op. Cit.*, p.53.

<sup>816</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>817</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>818</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.54-55.

<sup>819</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 54.

<sup>820</sup> Cfr. *Ibidem*.

El camino de los castaños es descrito por Cleóbule como una pequeña avenida sombría, bordeada de castaños con el suelo de arena más agradable que el camino de los espinos, pero menos que el camino de las flores.<sup>821</sup> Por otra parte el camino es difícil de seguir hasta el final ya que su arena termina por volverse movediza.<sup>822</sup> Más adelante, Diderot hace una descripción de quienes habitan dicha senda:

El pueblo que la habita es por naturaleza grave y serio, sin ser taciturno y severo. Razonador de profesión, le gusta conversar e incluso discutir, pero sin esa actitud y esa obstinación con las que se gritan las fantasías en sus cercanías. Aquí la diversidad de opiniones no altera en absoluto el trato amistoso y no aminora para nada el ejercicio de las virtudes. Se ataca a los adversarios sin odio y, aunque se les acucia sin miramientos, se les vence sin vanidad [...] <sup>823</sup>

De la cita anterior cabe destacar el hecho de que se menciona la diversidad de opiniones de quienes lo habitan y que a pesar de esto el trato es amistoso aun cuando discuten y se atacan como adversarios. Por un lado, esto podría ser un intento de relatar el ambiente filosófico de la Ilustración, tal como Diderot lo veía.<sup>824</sup> Por otro lado, la diversidad de opiniones recuerda a Montaigne cuando decía que entre los filósofos siempre hay una diversidad de opiniones la cual siempre los llevará a ninguna conclusión.<sup>825</sup>

Continúa Cleóbule con la descripción de este camino y trae a colación una cuestión importante la cual consiste en preguntarse si el ejército que conforman sus pobladores es capaz de formar una sociedad porque en este camino “No se va bajo un estandarte común, no

---

<sup>821</sup> Cfr. Diderot, Denis, *El paseo del escéptico*, 2016, p.24.

<sup>822</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>823</sup> *Ibid.*, p.49.

<sup>824</sup> Cfr. Ponce, Esteban, *Op. Cit.*, p.61.

<sup>825</sup> Véase, *supra*, p. 29.

se conocen reglamentos generales, la multitud está repartida en grupos más o menos numerosos, todos celosos de su independencia.”<sup>826</sup> Los grupos a los cuales se refiere son cinco: el de los ateos, los deístas, los espinosistas, los egotistas y los pirrónicos. Abajo se describen cada una de las sectas, deteniéndose a detalle en la secta de los pirrónicos:

- a) Los ateos están conformados por soldados que antes pertenecían a la secta de los escépticos, aunque estos soldados reconocen que existen, que hay una avenida y árboles, pero creen que el Soberano—Dios—es una quimera.<sup>827</sup>
- b) En cuanto a los deístas, creen que la infinita sabiduría del Soberano no les ha dejado sin luces, que la razón es un regalo que reciben de él y que basta para regular su marcha.<sup>828</sup> Además, su severidad no será excesiva ni sus castigos sin límite.<sup>829</sup>
- c) La siguiente secta hace referencia al espinosismo que comenzaba a estar presente en el pensamiento de Diderot.<sup>830</sup> Éstos dicen transitar sobre la espalda del Soberano; se sirven de la razón y de varias expresiones equívocas para insinuar que el Soberano forma parte del mundo visible, que el universo y él son sólo uno y que todos son parte de su vasto cuerpo.<sup>831</sup>
- d) Sobre los egotistas, son aquellos que piensan que están solos en el mundo; admiten la existencia de un solo ser, pero ese ser pensante son ellos pues como todo lo que pasa no es más que una impresión y, por tanto, niegan que haya otra cosa que no sea

---

<sup>826</sup> *Cfr. Diderot, Denis, Op. Cit., p.50.*

<sup>827</sup> *Cfr. Ibid., p.51.*

<sup>828</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>829</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>830</sup> *Cfr. Ponce, Esteban, Op. Cit., p.64.*

<sup>831</sup> *Cfr. Diderot, Denis, Op. Cit., p.52.*

ellos y sus impresiones.<sup>832</sup> Esta secta hace referencia al idealismo de filósofo irlandés George Berkeley.<sup>833</sup>

- e) Por último, se encuentran los pirrónico, pero es menester analizar esta secta con más detenimiento pues interesa para el presente apartado entender cómo se percibía esta secta a los ojos de Diderot.

Los pirrónicos tienen su origen muy lejos en la Antigüedad y está compuesta, por personas que dicen claramente que no hay camino ni árboles ni viajeros, que todo lo que se ve podría ser perfectamente algo y también podría ser perfectamente nada.<sup>834</sup> Esto último, alude a una de las principales características de los antiguos pirrónicos que consistía en que no afirman ni niegan ni tampoco pronuncian juicio alguno acerca del mundo que les rodea pues de nada se puede estar seguro.<sup>835</sup> No obstante, la descripción de esta secta es un poco exagerada y ridícula al hacer ver a los pirrónicos como un grupo que cae en los absurdos de incluso dudar de la existencia del mundo. Visto de este modo, se podría encontrar una similitud con el escepticismo mitigado de Marin Mersenne en tanto que éste también muestra al pirronismo como una postura absurda y exagerada<sup>836</sup>

Más adelante, haciendo referencia a la alegoría del ejército y cómo es que hay diferentes guerreros según el camino y la secta, Cleóbule dice que esta secta se compone de guerreros que tienen una maravillosa superioridad en el combate y que:

---

<sup>832</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>833</sup> *Cfr. Ponce, Esteban, Op. Cit., p.66.*

<sup>834</sup> *Cfr. Diderot, Denis, Op. Cit., p.50.*

<sup>835</sup> Véase, *supra*, p.4.

<sup>836</sup> Véase, *supra*, p. 52.

No llevan casco ni escudo ni coraza, sino solamente una espada corta de doble filo, que manejan con enorme destreza. Atacan a todo el mundo, incluso a sus propios compañeros, y cuando os han hecho grandes y profundas heridas, o ellos mismos están cubiertos de ellas, sostienen con una prodigiosa sangre fría que todo no era más que un juego [...] <sup>837</sup>

Si sus espadas cortas de doble filo refieren a sus argumentos que se muestran a favor y en contra y si sus ataques son contra todos incluso contra ellos mismos, entonces los pirrónicos son percibidos como una secta en la que no se puede confiar pues ni ellos mismos saben estar de su lado. En seguida, Cleóbule introduce una pequeña anécdota sobre Pirrón de Elis:

Cuentan de su primer capitán que, cuando paseaba por la avenida, caminaba en todos los sentidos, a veces con la cabeza baja, a menudo caminando hacia atrás, que tropezaba bruscamente con los paseantes y los árboles, se caía en los agujeros, se hacía esguinces y respondía a los que se ofrecían a guiarle que no se había movido de su sitio y que se encontraba muy bien [...] <sup>838</sup>

En este relato, se aprecia la poca importancia que Diderot le da al pirronismo antiguo al caricaturizar al propio fundador de la tradición. Aunado a esto, Pirrón es descrito como alguien que no le interesa más que jugar estérilmente con las ideas; <sup>839</sup> es un juego frívolo que no lleva a nada. Cleóbule prosigue con el relato y dice: “En las conversaciones, sostenía indistintamente el pro y el contra, establecía una opinión, la destruía, os acariciaba con una mano, os abofeteaba con la otra y acababa todas sus travesuras diciendo: Os he pegado.” <sup>840</sup>

---

<sup>837</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, p.51.

<sup>838</sup> *Ibidem*

<sup>839</sup> *Cfr.* Goulbourne, Russel, “*Diderot and the ancients*”, 2011, p.16.

<sup>840</sup> Diderot, Denis, *Op. Cit.*, p. 51.

Antes de terminar con la descripción de los pirrónicos, Cleóbule hace una referencia a uno de los pirrónicos más sobresalientes de la modernidad o sea Montaigne, de quien dice fue el creador del estandarte que representa a este grupo.<sup>841</sup> Este estandarte tenía como escudo una balanza bordada en oro plata, lana y seda con un lema que se leía “¿Qué se yo?”<sup>842</sup> En realidad, Montaigne hizo acuñar en una medalla dicho lema y una balanza como la que describe el personaje de Diderot<sup>843</sup>, pero lo que resalta no es tal referencia, sino el comentario que Cleóbule hace después: “Sus fantasías, escritas sin ton ni son, no han dejado de hacer prosélitos. Estos soldados son buenos para las emboscadas y las estratagemas.”<sup>844</sup> Este comentario no deja ver más que Diderot está consciente de la influencia que tuvo Montaigne en la tradición pirrónica, aunque sea mencionado como parte de una descripción no tan favorable del pirronismo.

En contraste, el escéptico de los *Pensées* es un *pirrónico sincero* que, aunque sopesa sus razones a favor y en contra de una misma verdad, no lo toma como un juego, sino que más bien pretende llegar a la verdad moderando las suposiciones. Por lo tanto y según la descripción que Diderot hace del pirronismo, esta secta no le interesa llegar a la verdad, sino que, al contrario, carece de objetivo y, de este modo, Diderot establece una diferencia crucial entre el escepticismo que le es útil a la verdad y el pirronismo que no lleva a nada.

En suma, los primeros escritos de Diderot ayudan a comprender la función que tuvo el escepticismo dentro del movimiento ilustrado como una actitud crítica y moderada a partir de la cual el uso de la duda es crucial para encaminarse o acercarse a la verdad. También, los primeros escritos de Diderot reflejan el modo en que la tradición escéptica influyó en la

---

<sup>841</sup> Cfr. Diderot, Denis, *El paseo del escéptico*, p.51.

<sup>842</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>843</sup> Cfr. *Ibid.*, p.93, Roberto Aramayo añade este comentario como nota a pie de página.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p.51.

conformación de su pensamiento al mostrar que Diderot se separa de un escepticismo concebido, desde un sentido religioso, como un temperamento que proviene de la incredulidad y la ignorancia y, desde un sentido filosófico, se separa del escepticismo pirrónico, visto como un escepticismo exagerado y extremo, que más que encaminarte a la verdad y al avance de los conocimientos, te lleva a un absurdo.

## CONCLUSIÓN

El trabajo aquí expuesto estuvo compuesto de tres capítulos. En el primero de ellos, tomé como guía la obra fundacional de Richard Popkin, su libro *The History of Scepticism From Savonarola to Bayle*, para analizar la conformación de la tradición escéptica desde sus orígenes hasta su recepción en la modernidad temprana. En primer lugar, expuse los orígenes de la tradición escéptica durante el periodo helenístico a partir del cual surgieron dos escuelas, los pirrónicos y los académicos. En segundo lugar, describí el redescubrimiento de los textos de Sexto Empírico durante la época de la Reforma y el modo en que fueron utilizados los argumentos escépticos en la contienda teológica y religiosa de la época, resultando en una crisis escéptica. En tercer lugar, analicé el escepticismo pirrónico de Michel de Montaigne, su *Nouveau Pyrrhonisme.*, que tuvo su origen en el desmoronamiento del sistema intelectual en el que fue educado y con el cual aceptaba las consecuencias de la crisis pirrónica. Para ello me basé en un estudio escrito por Zachary S. Schiffman que reconsideró el papel que jugó el escepticismo académico en la consolidación del pensamiento escéptico de Montaigne.

En el segundo capítulo, continué delineando la historia moderna del escepticismo hacia la primera y segunda mitad del siglo XVII con ayuda, principalmente, de la obra de Popkin más la reinterpretación de José R. Maia Neto sobre el escepticismo tardío. Al comienzo de este capítulo, describí el inicio de la revolución científica y analicé la metafísica de Descartes que surgía de la búsqueda de la certeza para acabar de una vez por todas con la crisis pirrónica. Como resultado, en el segundo apartado, analizaba las críticas de Mersenne y de Gassendi que proponían un escepticismo mitigado como vía media entre el dogmatismo y el escepticismo pirrónico. En ellas, se apostaba por la ciencia y se lograba evadir los ataques de la crisis pirrónica. En el tercer apartado, mostré la reinterpretación de José R. Maia Neto

sobre la influencia de la filosofía académica en el escepticismo de Foucher, Bayle y Hume quienes usaron de los *Académicos* de Cicerón en contra del dogmatismo de Descartes. Finalmente, esto llevó a la integración de un escepticismo mitigado y diferente del pirrónico.

En el tercer y último capítulo, describí el modo en que el escepticismo moderno fue recibido y retomado en el contexto intelectual y filosófico del siglo *de las Luces*, o sea, la Ilustración francesa y, bajo este panorama, analicé la presencia del escepticismo en la obra temprana de Denis Diderot. En el primer apartado, expuse la reciente interpretación de *Sébastien Charles* que analizaba y criticaba las conclusiones ambivalentes de Richard Popkin en torno al escepticismo del siglo XVIII; a partir de esto, mostré cómo la tradición escéptica fue retomada por los filósofos ilustrados adquiriendo la función de un escepticismo moderado utilizado como herramienta crítica. En el segundo apartado, analicé la primera parte del *Discurso preliminar* de Jean Le Ron D'Alembert y, con ello, expuse las raíces epistemológicas sobre las cuales fue construido el gran proyecto de la Ilustración francesa, la *Encyclopédie*, que, a su vez, afectaba la manera en que el escepticismo se adaptó al movimiento ilustrado. En el último apartado, utilicé el artículo de investigación de Esteban Ponce para mostrar la presencia del escepticismo en los primeros escritos de Denis Diderot, los cuales reflejaban el modo en que la tradición escéptica influyó en el pensamiento de Diderot y cómo lo llevó a distinguir su propio escepticismo de otros al definirlo como el primer paso hacia la verdad.

Al llegar al final de la presente Tesis, puedo confirmar que la línea de investigación abierta por los estudios de Richard Popkin, ha sido enriquecida por el presente trabajo puesto que se ha expuesto todo un conjunto de estudios que permiten mostrar nuevas aportaciones a la historia moderna del escepticismo en el cual se incluye el escepticismo estudiado en el pensamiento de Denis Diderot.

Sin embargo, hay que reconocer que esto no es suficiente. Hay todo un camino por recorrer en el que se podría abordar no sólo la obra temprana de Diderot, sino también el resto de sus textos, artículos y publicaciones que aparecieron después de 1747. Por otra parte, aún queda mucho por hacer en la investigación del papel que jugó el escepticismo en el pensamiento filosófico del siglo XVIII, desde los filósofos ilustrados más célebres hasta las figuras más ignoradas de su tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, Roberto, "Prólogo: Diderot o el apogeo del filosofar" en *Pensamientos filosóficos; El combate por la libertad*, tr. Judith Cobeña i Guàrdia, Barcelona, Editorial Proteus, 2009, pp.23-28.
- Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary. Selections*, tr. Richard Popkin, Indianápolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1991, 456 pp.
- Benítez, Laura, "Reflexiones sobre el marco teórico en la historia de la filosofía", en Rodríguez, Teresa, Priani, Ernesto. *¿Metodología o metodologías para la historia de la filosofía?* Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2021, pp.95-104, <https://www-digitiapublishing-com.pbidi.unam.mx:2443/a/103974>
- Bolzani Filho, Roberto, "Académicos versus pirrónicos: escepticismo antiguo y filosofía moderna", *Praxis Filosófica*, num.43, julio-diciembre, 2016, pp.245-289.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia, "Agrippa", *Encyclopedia Britannica*, 3 de abril,2020, <https://www.britannica.com/biography/Agrippa>
- Castagnoli, Luca, "Aenesidemus", en Machuca, Diego & Reed, Baron (eds.), *Skepticism. From antiquity to present*, New York, Bloomsbury, 2018, pp. 67-80.
- Castany Prado, Bernat, "Entre el que sais-je? Y el cogito ergo sum. Una reflexión sobre los orígenes escépticos de la literatura moderna a la luz de la Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza (1960), de Richard H. Popkin", *Cartaphilus Revista de investigación y crítica estética*, No.17, 2019, pp.72-117.
- Charles, Sébastien, "Escepticismo de las Luces: entre pirronismo razonable y

- escepticismo radical,” en Ornelas, Jorge, Cíntora G., Armando, *et al.* (eds.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, s/tr., Ciudad de México, Editorial Gedisa, S.A., Primera edición., 2014, pp. 177–202.
- Charles, Sébastien, "Preface", en Charles, Sébastien, Smith, Plinio J., *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, New York, Springer, 2013, v-xviii.
- Copleston, Frederick, "La ilustración francesa", en *Historia de La Filosofía. Vol.VI De Wolf a Kant*, tr. Manuel Sacristán, Editorial Ariel, 1996, pp.15-64.
- Cranston, Maurice and Jessop, Thomas Edmund, "David Hume", *Encyclopedia Britannica*, 21 de agosto 2023, <https://www.britannica.com/biography/David-Hume>
- D'Alembert, Jean Le Ron, "Discurso preliminar" en Torné, Gonzalo (comp.), *Breve antología de las entradas más significativas del magno proyecto de La Enciclopedia que dirigieron Diderot y D'Alembert y que fue uno de los hitos de La Ilustración*, Barcelona, Debate, 2017, pp. 3-67.
- Darnton Robert, "Introducción: la biografía de un libro" en *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, tr. Mária Averbach, Kenya Bello, México, Librería, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 1-15.
- Descartes, René, “Meditaciones metafísicas”, en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, intr. y notas Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 2012, pp.47-103.
- Descartes, René, "Discurso del método" en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu*. Principios de la filosofía, intr. y notas Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 2012, pp.7-46.
- Diderot, Denis, *Pensamientos filosóficos; El combate por la libertad*,

- tr. Judith Cobeña i Guàrdia, Barcelona, Editorial Proteus, 2009, 154 pp.
- Diderot, Denis, *El paseo del escéptico*, tr. Elena del Amo, Pamplona, Laetoli, 2016, 127 pp.
- Diderot, Denis, "Prefacio al último tomo de la "Enciclopedia"" en Torné, Gonzalo (comp.), *Breve antología de las entradas más significativas del magno proyecto de La Enciclopedia que dirigieron Diderot y D'Alembert y que fue uno de los hitos de La Ilustración*, Barcelona, Debate, 2017, pp.375-379.
- Edwards, Michael, "Philosophy, Early Modern Intellectual History, and the History of Philosophy", *METAPHILOSOPHY*, Vol.43, Nos. 1-2, January 2012, pp.82-95.
- Empírico, Sexto, *Esbozos Pirrónicos*, intr., tr. y notas Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Editorial Gredos, 1993, 346 pp.
- González Fernández, Martín, "La función del escepticismo en la filosofía francesa del Siglo XVIII" en Agra Romero, Ma. Xosé, *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa: en conmemoración del bicentenario de la Revolución francesa: Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992, pp.131-162.
- Goulbourne, Russel, "Diderot and the ancients", en Fowler, James (ed.), *New Essays on Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp.13-29.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 338 pp.
- Halden, Albert Van, "Galileo", *Encyclopaedia Britannica*, 4 de septiembre 2023, <https://www.britannica.com/biography/Galileo-Galilei>
- Hume, David, "Sección XII: Sobre la filosofía académica o escéptica" en *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Ediciones Istmo, S. A, 2004, pp. 321–353.

- Jay, Martin, "El juicio de la experiencia. De los griegos a Montaigne y Bacon" en  
*Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*, tr. Gabriela  
Ventureira, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 25-50.
- Jay, Martin, "Experiencia y epistemología. La disputa entre el empirismo y el idealismo"  
*Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*, tr. Gabriela  
Ventureira, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 61-102.
- Kagan, Donald, Steven, Ozment, Frank M. Turner, *The Western Heritage. Since 1300*,  
New Jersey, Pearson Education, 2007, 1093 pp.
- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, intr., tr. y notas  
Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2013, 660 pp.
- Leca-Tsiomis, Marie, "L'Encyclopédie: entre héritages et innovations",  
¿Qu'est-ce que l'Encyclopédie ?, *Édition Numérique Collaborative et CRitique de  
l'Encyclopédie*, 23 decembre 2014, <http://enccre.academie.sciences.fr>.
- Leca-Tsiomis, Marie, "Denis Diderot (1713-1784)", *Les acteurs, chap. I*,  
Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie, 25 de octobre  
2015, <http://enccre.academie.sciences.fr>
- Machuca, Diego E., "Introduction. Ancient Skepticism", en Machuca, Diego &  
Reed, Baron (eds.), *Skepticism. From antiquity to present*, New York, Bloomsbury,  
2018, pp. 3-13.
- Maia Neto, José R., "Academic Skepticism in Early Modern Philosophy",  
*Journal of the History of Ideas*, Vol.58, No.2, abril de 1997, pp. 199-220.
- Maia Neto, José R., Paganini, Gianni, Laursen, John Christian,

"Introduction" en Maia Neto, José R., Paganini, Gianni y John Christian Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden; Boston, Brill, 2009, 1-14 pp.

Molina Salinas, Claudio sustentante, *Como hacer una tesis de licenciatura: ilustración de una metodología, Tesis que para obtener el título de Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Letras Hispánicas, 2006, 148 pp.

Montaigne, Michel de, "Apología de Raimundo Sabunde" en *Ensayos completos*, tr. y notas Juan G. de Luaces, México, Editorial Porrúa, 2011, 958 pp.

Montaigne, Michel de, "Por medio diversos se llega a un fin semejante", en *Ensayos completos*, tr. y notas Juan G. de Luaces, México, Editorial Porrúa, 2011, pp.

Moreno Pérez, Rubén Osvaldo sustentante, *El pirronismo en Hume. Tesis que para obtener el título de Licenciado en Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 104 pp.

Morris, William Edward, Brown, Charlotte R, "David Hume", en Zalta, Edward N.(ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hume/>

Osler, Margaret J., "Pierre Gassendi" en Nadler, Steven, *A Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2002, pp.80-95.

Osler, Margaret J., "The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution"

- en Margaret J. Osler (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp.3-24.
- Pastor, Marialba, "Estudio introductorio" en *Ilustración francesa*.  
(*Antología de textos*), México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 2011, pp.1-30.
- Pearce, Williams L., "History of science: The rise of modern science",  
*Encyclopaedia Britannica*, 22 de septiembre 2023,
- Ponce, Esteban, "Escepticismo, materialismo y clandestinidad. Los primeros escritos de Diderot", *Tópicos*, v.29, 2015, pp.42-73.
- Popkin, Richard H., *The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes*, California, Assen: Van Gorcum, 1960, 236 pp.
- Popkin, Richard H., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*.  
*Revised and Expanded Edition*, New York, Oxford University Press, 2003, 415 pp.
- Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*,  
tr. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 399 pp.
- Popkin, Richard H., *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*,  
New York, The Free Press, 542 pp.
- Rabin, Sheila, "Nicolaus Copernicus", en Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (eds.),  
*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019,  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/copernicus/>
- Sanfélix Vidarte, Vicente y Ors Marqués, Carmen, "Notas a la traducción" en  
*Investigación sobre el entendimiento humano*, tr. Vicente Sanfélix Vidarte y  
Carmen Ors Marqués, Madrid, Ediciones Istmo, 2004, pp.355-81.
- Savater, Fernando, "Prólogo" en Torné, Gonzalo (comp.),

*Breve antología de las entradas más significativas del magno proyecto de La Enciclopedia que dirigieron Diderot y D'Alembert y que fue uno de los hitos de La Ilustración*, Barcelona, Debate, 2017, IX-XIII.

Schiffman, Zachary S., "Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal", *Journal of the History of Ideas*, Vol.45, No.4, Oct.-Dec. 1984, pp.499-516.

Sharples, Robert W., *Estoicos, epicúreos y escépticos: introducción a la filosofía helenística*, tr. Virginia Aguirre Muñoz, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas: Programa de maestría y doctorado en filosofía, 2009, 175 pp.

Sturdy, David J., "A 'Crise de la Conscience Européenne avant la Lettre' Classical Science and the Origins of the Scientific Revolution", *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 10, No. 1, Summer 2003, pp. 54–72.

Vernière, Paul, "INTRODUCTION" en Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1990, II-XXIII.

Vogt, Katja, "Ancient Skepticism", en Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022,  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/skepticism-ancient/>