

HUME Y EL ESCEPTICISMO ANTIGUO

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH*

Resumen: Propongo una comparación entre David Hume y las formas antiguas del escepticismo. Un molde histórico adecuado para comprender el escepticismo de Hume es la filosofía escéptica académica. Un análisis histórico revela que, de hecho, se encuentran algunas semejanzas importantes entre Hume y Carneades. Sin embargo, en el punto más fuerte de aproximación entre esos filósofos, el probabilismo de uno y el *probabilismo* de otro, se revela una falsa pista. La aproximación entre la creencia humeana y la carneadeana también resulta sospechosa. El pirronismo provee otro molde históricamente adecuado. El probabilismo de Hume, contenido en su teoría de la causalidad, está estrechamente emparentado con la doctrina pirrónica del signo conmemorativo. Otros puntos semejantes entre Hume y Sexto Empírico son: la idea de seguir la naturaleza, la defensa de la vida común, creencias no-dogmáticas y el origen empírico de nuestros pensamientos. El escepticismo pirrónico es, tal como el escepticismo humeano, una forma de empirismo. Ante estas constataciones, no cabe sino concluir que coincide en muchos puntos al escepticismo académico. El escepticismo humeano también está muy cerca del pirronismo.

PALABRAS CLAVE: ESCEPTICISMO, PIRRONISMO, FILOSOFÍA ACADÉMICA, EMPIRISMO, CREENCIA

Abstract: *I propose a comparison between David Hume and the ancient forms of scepticism. An appropriate historical mold to understand Hume's scepticism is Academic*

* Profesor de la Universidad São Judas Tadeu (USJT), investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pliniosmith@uol.com.br

Sceptic Philosophy. A historical analysis shows that, in fact, there exist certain, important similarities between Hume and Carneades. Nevertheless, there is a false clue on the strongest proximity point between these two philosophers, probabilism from one of them, and probabilism from the other one. The closeness between Humean believing and Carneadean believing turns out to be suspicious also. Pyrrhonism provides another appropriate historical mold. Hume's probabilism, included in his theory of causality, is closely related to the Pyrrhonic doctrine of commemorative sign. Other points of proximity between Hume and Sextus Empiricus are: the idea of following Nature; the defense of common life, non-dogmatic beliefs, and the empirical origin of our thoughts. As Humean scepticism, Pyrrhonic scepticism is a form of empiricism. In the face of this state of affairs, it only remains to conclude that the latter is quite similar in many aspects to academic scepticism. And Humean scepticism is quite close to Pyrrhonism also.

KEY WORDS: SCEPTICISM, PYRRONISM, ACADEMIC PHILOSOPHY, EMPIRISM, BELIEF

UN ABORDAJE HISTÓRICO DEL ESCEPTICISMO HUMEANO

Hume es, quizás, el escéptico más importante de la filosofía moderna. Muchos intentaron negar el carácter escéptico de su filosofía, llamando la atención hacia otros rasgos, como la necesidad con que se nos imponen las creencias naturales, especialmente la creencia en el mundo exterior y la causalidad. Sin embargo, el propio filósofo caracterizó su pensamiento como escéptico. Por ejemplo, en la conclusión del *Tratado de la naturaleza humana* (T), admite que “si somos filósofos, debemos serlo solamente con base en principios escépticos y a partir de una inclinación que sentimos para ocuparnos de esa clase de cuestiones” (T: 270). Cuando Hume menciona la sumisión a la naturaleza, afirma que “en esa sumisión ciega, yo muestro más perfectamente mis principios y disposiciones escépticos” (T: 269). También en el *Abstract* (A), después de resumir el contenido del libro I del *Tratado*, leemos que “[p]or todo lo que se ha dicho, el lector percibirá fácilmente que la filosofía contenida en ese libro es muy escéptica, y tiende a darnos una noción de las imperfecciones y de los estrechos límites del entendimiento humano” (A: 657). No será otra la posición en la *Investigación del entendimiento humano* (EHU), cuando propone

una “solución escéptica” (EHU: IV) para las “dudas escépticas” (EHU: V). Hume entiende que su filosofía es un complemento y un apoyo para la filosofía académica (EHU: 34) —y claramente esta expresión refiere a la corriente escéptica que acabó por arraigar en la escuela fundada por Platón.

No es mi intención, en este artículo, mostrar que no hay una oposición entre el escepticismo humeano y el naturalismo que muchos intérpretes le atribuyen ni aclarar el sentido exacto de su escepticismo tal como el propio filósofo lo entiende. La cuestión, considero, no es saber si Hume era escéptico (o naturalista, o empirista, o realista, o metafísico), pero sí, ¿cuál es el tipo de escepticismo adoptado por Hume? Mi intención es más bien la de comparar el escepticismo humeano con las dos formas de escepticismo antiguo, la académica y la pirrónica, para determinar de manera precisa y desde un punto de vista histórico, si cabe hablar de un escepticismo humeano y a cuál de sus formas antiguas se acerca más.

También a ese respecto, Hume se pronunció claramente. Son muy conocidos los pasajes en que condena el escepticismo pirrónico. El principal defecto de éste es que tal doctrina sólo puede ser mantenida en palabras, jamás en actos (T: 187, 214 y EHU: 116), esto es, una vida conforme a los principios pirrónicos es imposible. Cualquiera que intentara vivir de acuerdo con la suspensión pirrónica del juicio moriría. “La filosofía nos tornaría completamente pirrónicos, si no fuera la naturaleza demasiado fuerte para eso” (A: 657). Aunque no se reconozca como pirrónico, Hume admite la importancia de esta corriente para la filosofía en general y para su forma de escepticismo en particular.

Para llegar a una determinación saludable, no hay nada más útil que convenirse de una vez de la fuerza de la duda pirrónica y de la imposibilidad de que alguna cosa, excepto el poder del instinto natural, sea capaz de librarnos de ella. (EHU: 130)

Por otro lado, la adhesión de Hume al escepticismo académico es igualmente evidente, como lo atestiguan innumerables pasajes. Cuando en la conclusión de la *Investigación* hace un balance general del escepticismo y de la filosofía, reconoce que:

[...] hay, en realidad, un escepticismo más *mitigado* o una filosofía *académica*, que puede ser tanto durable, cuanto útil y que puede ser, en parte, el resultado de ese *pirronismo* o escepticismo excesivo, cuando se corrigen sus dudas indistintas en alguna medida, mediante el sentido común y la reflexión. (EHU: 129)

En el *Tratado*, Hume habla de su “escepticismo moderado” (T: 224).

Pero, ¿estaría Hume en lo cierto al afirmar que su escepticismo está muy cerca del académico y muy distante del pirronismo? Entre los comentaristas que aceptan que Hume es un filósofo escéptico hay una clara división y es preciso evaluar el estado de la cuestión. Por un lado, la opinión de Hume respecto al sentido histórico de su propio escepticismo ha sido corroborada por varios autores, entre ellos Ezequiel de Olaso, David F. Norton y Peter Jones. Norton (1982: 278-279), por ejemplo, sostiene que “si alguien nos forzara a colocar el escepticismo de Hume en algún molde histórico, el del escepticismo académico proveería el mejor modelo para ello”. Las razones de este autor son las siguientes: ambos dividen el conocimiento en tres niveles, el sabio debería proporcionar el grado de creencia a la prueba disponible y la limitación del conocimiento que nos permite la creencia. Según Olaso (1981: 36), Hume “edifica el más ambicioso sistema de la filosofía académica”. Él llama la atención acerca del probabilismo presente en los dos escepticismos, que permitiría un cierto grado de conocimiento de la realidad y una creencia práctica para la vida ordinaria; en los dos casos, la suspensión del juicio sería incompleta. Jones señala las ideas comunes a Hume y los académicos, a saber; seguir la naturaleza, el rechazar una suspensión completa del juicio, aceptar las probabilidades, la influencia del hábito y del principio causal.

Sin embargo, otros críticos como Robert Fogelin (1985), consideraron que, a pesar de las indicaciones de Hume sobre la proximidad entre su escepticismo y el académico, en verdad el parentesco con el pirronismo era todavía mayor. Y, para Richard Popkin (1966: 54), Hume fue el escéptico pirrónico más consistente. Sostuvo que el *naturalismo* humeano sería más bien interpretado como una forma de escepticismo pirrónico. Además, Hume ofrecería argumentos radicales contra el conocimiento y no argumentos académicos o probabilistas. En ese sentido, las propias creencias naturales serían, en alguna medida, destruidas por el razonamiento pirrónico de Hume. Él no sólo mostraría la incapacidad de la razón para

justificar nuestras creencias, sino que también la reflexión misma de esa incapacidad mostraría un escepticismo refinado, que acepta oscilar entre la creencia natural y la duda filosófica. Los pirrónicos habrían propuesto, como Hume, una duda filosófica radical y aceptaron seguir creencias naturales en la vida, pero él lograría una conexión más equilibrada de esos dos rasgos. A continuación discutiré algunos puntos esenciales para evaluar si históricamente es más adecuado llamar a Hume *académico*, como él pretende, o verlo como un pirrónico *malgré lui* (a pesar suyo).

HUME Y LA FILOSOFÍA ACADÉMICA: SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

El probabilismo en Hume y Carneades

Sin duda, el punto más importante donde la filosofía humeana se aproxima a la académica, como han apreciado muchos comentaristas, es la supuesta semejanza entre la teoría humeana de la causalidad y el *probabilismo*¹ de Carneades. Examinemos ese punto de cerca.

En primer lugar, cabe recordar de manera breve la doctrina humeana de la causalidad. Hume distinguió entre lo que propiamente puede llamarse conocimiento, que se refiere siempre a relaciones de ideas e incluye las matemáticas y lo que llama probabilidad. En el caso del conocimiento, las relaciones dependen del contenido de las ideas; en el caso de la probabilidad, las relaciones pueden variar, aunque permanezcan las mismas ideas. La probabilidad, en sentido lato, se divide en prueba y probabilidad en sentido estricto. La prueba consiste en una relación contingente entre dos ideas, tal que las dos estén siempre asociadas en nuestras observaciones, dándonos una certeza perfecta. La prueba también consiste en una relación contingente entre dos ideas, pero existe solamente una conjunción frecuente (no constante) entre ellas en nuestras observaciones, admitiendo grados de certeza; éstos corresponden a las proporciones matemáticas encontradas en la correlación de los fenómenos observados.

Por otra parte, la mejor exposición de la teoría de la *probabilidad* de Carneades se encuentra en Sexto Empírico (AM: VII, 166-189).² Según la

¹ Utilizo cursivas para referirme al probabilismo de Carneades y distinguirlo del humeano.

² No voy a entrar en la discusión tan frecuente entre los interpretes de Carneades de si el eminente filósofo académico la propuso sólo dialécticamente con fines polémicos. A mi

versión que nos da Sexto de la famosa teoría probabilista de Carneades, ésta tiene tres niveles. El nivel más básico, en el cual puede llamarse *probable* a una representación (*phantasia*) aislada, dependiendo de la fuerza y vivacidad con que nos la representamos. En este nivel hay grados de *probabilidad*: cuanto más fuerte y vivaz la representación, tanto más creemos en ella. Ella difiere de las representaciones débiles y oscuras (AM: VII, 171-173), siendo que la intensidad de una representación (y por ende, la creencia) es un criterio para la acción (AM: VII, 166). Los otros dos niveles de *probabilidad* no consideran una representación aislada, “dado que ninguna representación jamás es simple por su forma sino, como eslabones de una cadena, una está ligada a otra” (AM: VII, 176). El segundo nivel considera la coherencia entre las representaciones, aumentando el grado de convicción que tenemos en ellas. Si hay acuerdo entre ellas y todas parecen verdaderas, “entonces creemos más” (AM: VII, 178). En este caso, la representación es llamada *probable e irreversible (aperispastos)*. En el tercer nivel de *probabilidad* vamos más allá de la coherencia entre las representaciones y ponemos a prueba o investigamos cada una de ellas, para ver si resisten nuestro escrutinio. Cualquier sospecha de falsedad debe ser rechazada y si nada plantea una sospecha, diremos que la representación es *probable, irreversible y testada* (AM: VII, 181-183).

En este punto es necesaria una aclaración terminológica. El término técnico de Carneades, que tomó prestado de los estoicos, es *phantasia pithané*, lo cual se traduce, siguiendo la tradición inaugurada por Cicerón como *representación probable*. Tal traducción, sin embargo, puede llevar a malentendidos y tenemos que revisar históricamente por qué traducimos así, ya que *probabilidad* para nosotros no tiene el mismo sentido que tenía para Cicerón, quien tradujo *pithanê* por *probabilis*, de *probare*; *pithanê* tiene el mismo radical que *peítho*, que es persuadir; y *probare* es aprobar, aceptar. Así, la representación *probabilis* es aquella que aprobamos o aceptamos puesto que nos persuade. La mejor traducción sería *representación persuasiva*, una vez que, para nosotros, *probabilidad* tiene una connotación matematizante que no se encuentra en Carneades. Como observamos,

juicio, tienen razón los comentaristas, como Bolzani Filho y Jim Hankinson, quienes sostienen que Carneades la propuso en su propio nombre.

la persuasión, la aprobación, o la aceptación de una representación se debe a su intensidad, es decir, a su fuerza y vivacidad. La importancia de la intensidad de la representación en la teoría de Carneades es confirmada por otro escrito de Sexto, donde la creencia académica se diferencia de la pirrónica precisamente por su intensidad. Mientras que el pirrónico sigue en su conducta práctica una representación sin impulso o inclinación, Carneades (y Clitómaco) declaraban que una intensa inclinación acompañaba su creencia (HP: I, 230).

De estas breves exposiciones podemos sacar algunas conclusiones. Los tres niveles de Hume (conocimiento, prueba y probabilidad) no tienen ninguna correspondencia con los tres niveles de la *probabilidad* de Carneades, como pretendió Norton (1982: 278). En Hume siempre hay relación entre ideas, mientras que, para Carneades, eso no ocurre en el primer nivel. Hume distingue dos tipos de saber (el matemático y el empírico). A Carneades no se le ocurre nada semejante y para él los tres niveles, lejos de separar en dos campos el saber, se recubren en grados crecientes de certeza.

La conclusión más importante es la siguiente. En Hume, la probabilidad tiene un sentido matemático-estadístico, que refleja la frecuencia de la relación entre clases de ideas tal como ha sido observada en la experiencia. En sus tres niveles, Carneades hablaba de persuasión, nunca de frecuencia, y la traducción de *pithané* por *probable*, aunque correcta en el tiempo de Cicerón, no corresponde a nuestra noción de probabilidad y, por tanto, se presta a equívocos y malentendidos. Así, los intérpretes que pretenden aproximar el probabilismo de Hume con el *probabilismo* de Carneades incurrir en un error.

Semejanzas entre Hume y Carneades

Aunque el probabilismo de Hume no tenga ninguna semejanza con el *probabilismo* de Carneades, hay muchos puntos de afinidad genuina entre los dos filósofos. En primer lugar, y en especial, la importancia que ambos atribuyen a la idea de intensidad o fuerza de las representaciones. En efecto, para Hume, la creencia, “que siempre acompaña la memoria y los sentidos, no es sino la vivacidad de aquellas percepciones que ellos nos presentan” (T: 86). Poco después, encontramos una definición de creencia, a saber,

que es “una idea vivaz relacionada o asociada a una impresión presente” (T: 96; véase también EHU: 40 y T: 628-629). Así, Carneades y Hume entienden la creencia en términos de la intensidad de las representaciones: es la fuerza y la vivacidad de una representación lo que hace que la aceptemos, que la consideremos como verdadera. Si, al contrario, la representación es oscura y débil, no depositaremos en ella ninguna fe o convicción. Una característica esencial de la representación es, pues, su intensidad y fuerza.

En segundo lugar, que una representación sea fuerte o vivaz no implica, para los dos filósofos, que sean verdaderas o que correspondan a la manera como es el mundo. Para Hume, como generalmente se acepta,³ los dos tipos fundamentales de saber son incapaces de señalarnos una realidad externa a la mente. Por un lado, como he señalado, las relaciones entre ideas se basan sólo en los contenidos de las ideas relacionadas; por otro, las relaciones causales no suponen una eventual remisión a una supuesta realidad externa (T: 84), aunque se basen en la observación y en la conjunción de los fenómenos. El fenómeno de la creencia es “meramente interno” (T: 102) y la asociación causal se refiere sólo a la ocurrida entre percepciones de la mente. La propia idea de una conexión necesaria no remite a una relación real entre objetos, sino más bien a una sensación subjetiva de pasar de la idea de un objeto a la idea de otro (T: 155-156, 164-166, 170 y EHU: 59-60).

Lo mismo se debe decir de Carneades, para quien debemos distinguir con cuidado entre un criterio de verdad y un criterio de conducta para la vida. Él negó que tengamos un criterio de verdad y la noción de *probable*, o de lo aparentemente verdadero (verosímil) no debe entenderse como una especie de conocimiento parcial de la realidad, o como una aproximación imperfecta de la verdad. Se trata, más bien, de una guía para la acción y la conducción en la vida. En ese sentido, la doctrina de la probabilidad es una respuesta al desafío planteado por los estoicos, quienes habían dicho que la suspensión del juicio hacía de la vida una cosa imposible para los académicos (así como para los pirrónicos). *Aparecer como verdadera* no remite a una realidad más allá de la representación, sino que sólo significa que creemos, o tenemos convicción, o depositamos fe en ella;

³ Para una interpretación diferente, véanse Kemp-Smith, 1941 y Wright, 1983.

creer más o tener más convicción no sería estar más cerca de la verdad, sino preferir actuar según esa, y no aquella, representación. Esta noción no remite a una relación de la representación con el mundo, sino con el sujeto práctico. Carneades ha separado de forma cuidadosa la doble relación que una representación tiene: una, con el objeto de la cual es representación; otra, con el sujeto para quien es representación. En el primer caso, podría discutirse la verdad de la representación, pero para eso necesitamos de un criterio de verdad (lo que Carneades niega que tengamos); en el segundo caso, no está en juego la verdad de la representación, sino solamente la acción del sujeto que la tiene, y éste actuará de acuerdo con lo que le aparece verdadero; pero no disponemos de un criterio de verdad, la representación nunca puede afirmarse legítimamente como verdadera, ya que incluso la más alta *probabilidad* —la representación *probable*, irreversible y examinada— puede resultar falsa. Quizá Carneades haya dado así un paso hacia una noción más débil de verdad.⁴

Lo último nos lleva a una tercera semejanza importante, la que, tanto para Hume como para Carneades, podemos vivir y actuar sin necesidad de verdades acerca de una supuesta realidad exterior. Para ambos, la suspensión del juicio es un problema que atañe a la acción y así debemos enfrentarlo; por lo demás, la solución de este problema se encuentra en la noción de creencia —entendida como la intensidad de las representaciones, que no remite a una supuesta realidad externa y que por tanto está desvinculada de la noción de verdad metafísica—. En Hume, el mecanismo mental que nos lleva a pensar y razonar causalmente nos permite distinguir entre la mera ficción y una idea que aceptamos como *real*. Pero en su caso, eso significa que el principio del hábito es “el gran guía de la vida” (EHU: 36).

También el *probabilismo* de Carneades tiene el propósito de aplicarse a la acción humana en el mundo, no al conocimiento de un mundo más allá de la representación. De hecho, la mejor explicación que tenemos de por

⁴ Algunos comentaristas, entre ellos Olaso, Norton, Jones y Wright, juzgaron que la semejanza entre Hume y Carneades consistiría en que, para ambos, el probabilismo es una especie de conocimiento parcial de una realidad exterior. Pero, a mi juicio, no existe en ninguno de ellos la idea de que hay una realidad exterior a la cual tengamos un acceso parcial.

qué él desarrolló tal doctrina consiste en que intentaba contestar así la objeción estoica, según la cual el académico no podía actuar en el mundo, si hubiera de mantener la suspensión del juicio. Arcesilao ya había enfrentado esta objeción y podemos ver en su doctrina de lo *razonable* (*eúlogon*), así como en un importante pasaje de Plutarco, en *Adversus Colotes*, sus respuestas. La de Carneades está, seguramente, en continuidad con los intentos de Arcesilao, siendo todavía mejor elaborada. Carneades enfatiza, tal como Hume, que sin creencias, no se puede vivir; pero que podemos tenerlas, sin referirnos a una realidad más allá de la representación.

Una observación histórica merece destacarse en relación con ese punto. Hubo una controversia entre los discípulos mismos de Carneades para saber si el gran filósofo académico fue, o no, fiel a la suspensión del juicio. Filón y Metrodoro sostuvieron que Carneades abandonó la suspensión del juicio en el momento de adoptar el *probabilismo*. Para ellos, el sabio puede opinar. Clitómaco se opuso a ellos y sostuvo que Carneades siempre fue fiel a la suspensión del juicio, explicando cómo no hay contradicción entre ésta y las creencias *probables*. Los relatos de Sexto Empírico siguen la interpretación de Filón y Metrodoro, atribuyendo a Carneades la idea de que el académico puede tener creencias fuertes acerca de las representaciones *probables*. Cicerón, sin embargo, se colocó al lado de Clitómaco, entendiendo que, para Carneades, el sabio puede aceptar ciertas representaciones (y en este sentido débil, creer) sin por ello opinar, manteniéndose fiel a la suspensión del juicio. En apoyo a eso, Cicerón se refiere a la distinción entre dos sentidos de suspensión del juicio que Clitómaco atribuía a Carneades:⁵ (a) no dar asentimiento a ninguna representación y (b) abs-

⁵ Esa distinción no es nada clara y el propio Clitómaco decía que no era fácil saber qué pensaba Carneades, en parte porque éste siempre argumentaba los dos lados de una cuestión. Sin embargo, aunque la distinción merezca un comentario detallado para ser comprendida adecuadamente, es evidente que ella intenta responder a una objeción estoica acerca de la supuesta inacción escéptica. Mi intención es sólo constatar que los académicos tenían recursos para contestar a la objeción de un modo que difiere de la comprensión usual de ellos, originada en Filón y Metrodoro. Según esa comprensión usual, los académicos no eran enteramente fieles a la suspensión del juicio. Para Clitómaco y Cicerón era posible ser fiel por completo a la suspensión y actuar apoyado en la probabilidad.

tenerse de responder a modo de aceptar o rechazar algo, por tanto, sin afirmar o negar nada. En el primer sentido, lo que está en juego es la afirmación de la verdad de la representación, su relación con el objeto del cual supuestamente proviene. Sin un criterio de verdad no se puede asentir a una representación. En el segundo sentido, se trata de un criterio de conducta en la vida, no de la verdad. En este caso, se puede aceptar una representación como base para la acción, aunque esa pueda ser eventualmente falsa. Así, para Carnéades, de acuerdo con Clitómaco y Cicerón, debemos suspender el juicio en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual se habla de *probabilidad*. De esta manera, es posible afirmar o negar algo, sin dar asentimiento a las representaciones (AC: II, 108-109; véase también AC: II, 99-101). Cicerón afirma claramente que debemos seguir la *probabilidad* para que la vida no sea subvertida y además seguirla es vivir en conformidad con la naturaleza (AC: II, 99).

Hume conocía a Cicerón, pero no a Sexto Empírico, es decir, Hume leyó al primero con mucho más atención que al segundo, como puede inferirse del hecho de que sus referencias a él son muy pocas y siempre sin importancia. Aun así, curiosamente, Hume se pone al lado de Sexto Empírico cuando sugiere que hay una oposición entre seguir la naturaleza y tener creencias probables, no viendo cómo conciliar la suspensión del juicio con la acción y la vida. De cualquier manera, la semejanza entre Hume y Carneades respecto de la necesidad de creencias para vivir es innegable.

Concluamos, pues, nuestra breve comparación entre Hume y Carneades. Me parece evidente que los muchos puntos de contacto con la filosofía académica permiten hablar de manera más adecuada de un escepticismo humeano. Entre los puntos mencionados, es importante destacar la relación entre la creencia (y sus grados) y la intensidad de la representación (si Sexto tiene razón); en la suspensión del juicio respecto de un conocimiento de un supuesto mundo exterior más allá de la representación (o percepción), el seguir la naturaleza y la representación intensa, fuerte y vivaz para poder actuar y vivir. Pero si Cicerón tiene razón y el académico puede vivir sin creer, entonces las semejanzas son menos fuertes de lo que se suele suponer, en especial, si tomamos en cuenta que el *probabilismo* de Carneades se debe entender en un sentido diferente del humeano. Así, hay ciertas restricciones para aceptar por completo la ca-

racterización del escepticismo humeano como una forma de escepticismo académico.

EL PIRRONISMO DE HUME

Seguir la naturaleza, vida común y creencia

La principal objeción de Hume al pirronismo es que resulta imposible vivir de acuerdo con los principios pirrónicos (EHU: 128). La suspensión universal del juicio imposibilita la acción e implica una total letargía. Afortunadamente para nosotros, la naturaleza nos obliga a creer, tanto como a respirar, e impide la suspensión del juicio, permitiendo nuestra acción en el mundo. Si Hume tiene razón en ese punto, nada más alejado de su escepticismo que el pirrónico. ¿Pero qué dicen los textos de Sexto Empírico respecto de la acción, de la vida y de la naturaleza?

Al igual que Carneades, Sexto Empírico conocía la objeción estoica respecto de las supuestas consecuencias de la suspensión escéptica del juicio para la vida y la acción, y trató de responderla. Según los estoicos, sin asentimiento a una representación, es imposible actuar y, por lo tanto, sobrevivir, pero los pirrónicos no creían eso. Para ellos, el asentimiento a la verdad de una representación o la creencia de que uno posee la verdad sobre las cosas en sí mismas, no es necesario para la acción o la conducta en la vida. Y, otra vez como Carneades, Sexto distinguió entre un criterio de verdad y otro para la conducción de la vida. Respecto del criterio de verdad suspendió su juicio, pues hay buenos argumentos, tanto para afirmar su existencia, como para negarla. Por otro lado, el pirrónico reconoce que para actuar necesita de un criterio —en caso contrario, permanecería inactivo y sería llevado a la muerte—, pero no necesita ser, como lo supone su adversario estoico, un criterio de verdad, que pretende regular la ciencia según la realidad o irrealidad del objeto. El criterio pirrónico para la acción es el fenómeno (HP: I, 21, 23; AM: VII, 30). ¿En qué consiste el fenómeno en tanto criterio para la conducta? Sexto enumera cuatro reglas, según las cuales el pirrónico actúa y vive sin opiniones o dogmas: I) dejarse guiar por la naturaleza; II) dejarse guiar por el constreñimiento de las pasiones; III) seguir las tradiciones, costumbres y leyes; IV) seguir la enseñanza de las artes (HP: I, 23-24).

Las dos primeras reglas revelan un cuño *naturalista* en el pirronismo. De acuerdo con la primera, somos, por naturaleza, capaces de sensación y pensamiento, es decir, estamos naturalmente constituidos por un cuerpo que tiene cinco sentidos externos, mediante los cuales percibimos las cosas, así como tenemos la capacidad de hablar, pensar y argumentar. El pirrónico no se prohíbe la utilización de esas capacidades naturales para vivir y actuar, al contrario, entiende que ellas son fundamentales para salir de la inactividad y que es necesario emplearlas para vivir bien. La segunda regla reconoce que tenemos instintos y pasiones y que actuamos de acuerdo con ellos: si tenemos hambre o sed, comemos o bebemos; si vemos un león y sentimos miedo, huimos lo más rápido posible. Así, los instintos y las pasiones nos impulsan a la acción, a buscar ciertas cosas y a evitar otras. El pirrónico, seguramente, no morirá por inactividad, ya que su naturaleza, que le da un cuerpo con determinadas capacidades y tendencias, lo lleva a actuar de cierta manera.

Las dos últimas reglas tienen un carácter más bien *social*, que depende de la vida con los otros hombres. En efecto, la tercera regla menciona las tradiciones, costumbres y leyes en la sociedad en la cual el pirrónico vive. Así pues, si es una tradición participar de una fiesta popular, digamos, el carnaval, el pirrónico participará de esa fiesta como los demás miembros de su sociedad. Un escéptico podrá ser hasta un sacerdote, como lo fue Pirrón. Las leyes son obedecidas por los pirrónicos en la misma medida en que los demás hombres las respetan y actúan de acuerdo con ellas. Por eso, no hay que extrañarse, el pirrónico fue visto como un conservador.⁶ Finalmente, el escéptico puede tener una formación técnica, aprender una profesión, obtener conocimientos relativos a una habilidad o a una ciencia y actuar de acuerdo con ello. Sexto Empírico, por ejemplo, era médico, recibió un entrenamiento para ejercer esa profesión, aprendió una serie de conocimientos que le permitían la práctica médica. Más adelante, será necesario entrar en ciertos detalles de las *téchnai* escépticas.

El pirrónico, lejos de verse como alguien que ataca la vida común, al buscar la destrucción de toda creencia y conocimiento, se ve como defensor de ésta. Para él, es el dogmático quien ataca la vida común, pues pre-

⁶ Tal ha sido, con frecuencia, el papel del pirronismo en los debates de la Reforma y Contrarreforma en el Renacimiento.

tende un conocimiento superior, o de otro tipo, que sería inaccesible para el hombre común. En su crítica al dogmatismo y sus pretensiones desmesuradas, el pirrónico tiene la intención de defender la vida común, con sus conocimientos empíricos, de la soberbia dogmática (AM: VII, 156-158). Lo que distingue al científico del hombre común, en la opinión del pirrónico, no es un saber superior o de otro tipo, sino solamente la observación frecuente y cuidadosa de los fenómenos, que descubre conexiones que el hombre común no percibe (AM: VIII, 291). Asimismo, como Hume, el pirrónico rescata la vida común, la manera ordinaria de vivir.

Resta examinar la cuestión de la creencia, pues aquí parece residir la principal oposición entre Hume y los pirrónicos.⁷ ¿Tendrá razón Hume en insistir, criticando a los pirrónicos, que una vida sin creencias es imposible? Aquí, una vez más, Hume parece desconocer la doctrina sustentada por los pirrónicos, pues hay un sentido en el cual éstos admiten tener creencias. Hay un escrito en el que Sexto claramente acepta que los pirrónicos tienen creencias; por supuesto, distinguirá la creencia pirrónica de la académica,⁸ según él acompañada por una fuerte inclinación.

A pesar de que tanto los académicos como los escépticos [pirrónicos] dicen *creer* en algunas cosas, sin embargo, aquí también la diferencia entre ellos es muy clara. Pues ‘creer’ se dice en distintos sentidos: en el de no resistir, sino simplemente seguir sin inclinación o impulso intenso, como se dice que el niño cree en el tutor; pero otras veces, en el de asentir a una cosa de elección deliberada y con simpatía debido a un deseo intenso, como cuando el hombre incontinente cree en aquél que aprueba una vida de prodigalidad. Por tanto, dado que Carneades y Clitómaco dicen que con una inclinación intensa creen y que algo es creíble (*pithanón*) mientras *nosotros decimos creer* según un simple ceder sin impulso, también en ese rasgo debemos diferir de ellos. (HP: I, 229-230. Énfasis mío)

⁷ Es famosa la controversia entre Myles Burnyeat, para quien los pirrónicos no tienen ningún tipo de creencia, y Michael Frede que trata de distinguir entre dos sentidos de creencia y de asentimiento. No es posible entrar en los detalles de esa polémica en este artículo. Basta indicar que, a mi juicio, como se verá más adelante, Frede es quien tiene la razón.

⁸ Según Sexto, la filosofía académica era una especie de dogmatismo que niega el conocimiento de las cosas.

Para hacer compatible la creencia pirrónica con la suspensión del juicio, Sexto distingue entre dos sentidos de creencia u opinión (*dogma*).

Decimos que el escéptico [pirrónico] no dogmatiza, no en aquel sentido en el cual algunos también dicen que es dogma, de modo más general, aprobar una cosa (pues el escéptico [pirrónico] da asentimiento a las afecciones (*páthesi*) que se producen de modo necesario conforme a la representación (*phantasian*), de modo que él no diría, por ejemplo, cuando sentimos frío o calor, ‘me parece que no tengo frío o calor’). (HP: I, 13)

Ese texto debe ser leído junto con otro muy importante respecto de la noción pirrónica de creencia. “Pues, como también antes dijimos, nosotros no abolimos las cosas que conforme a la representación (*phantasian*) pasiva, nos llevan involuntariamente al asentimiento, como también dijimos anteriormente, y esos son los fenómenos” (HP: I, 19). La suspensión del juicio, por tanto, no se aplica respecto a esos fenómenos (o representaciones) que se imponen a nosotros y que nos arrancan el asentimiento. Así, la creencia pirrónica es un asentimiento involuntario, irrecusable y sin intensidad, como un dejarse llevar por lo que aparece ante nosotros y no podemos sino aceptarlo como tal.

Si comparamos ahora esa creencia pirrónica con la humeana, constataremos semejanzas y diferencias. La primera y más notable diferencia es la ausencia de inclinación, intensidad o fuerza, que son características fundamentales de la creencia natural humeana, en la creencia pirrónica. En ese punto, si Sexto interpreta de forma correcta a Carneades, Hume estará más afín con los académicos. En seguida, para Hume, la creencia es siempre entendida como intensidad y vivacidad de una idea, mientras que Sexto piensa la creencia dogmática como el asentimiento voluntario que damos a un fenómeno, es decir, que los objetos externos son como los representamos, mientras que la creencia pirrónica solamente es el reconocimiento de cómo las cosas le parecen. Por otro lado, hay un punto de semejanza, ya que las dos creencias se imponen con una irrecusabilidad o involuntariedad. La creencia pirrónica, no menos que la creencia humeana, es pasiva, se impone a nosotros, es un fenómeno irrecusable y no se refiere a una realidad más allá de lo que se muestra a nosotros (a los sentidos y al intelecto). De cualquier manera, aunque menos diferentes de lo que pare-

cían al principio, no se debe olvidar que Sexto nunca aceptó una gradación de creencias, tal como lo hacían Carneades y Hume.

Escepticismo y empirismo en Hume y Sexto

Creo que existe una aproximación todavía más estrecha entre Hume y Sexto, si examinamos la relación entre escepticismo y empirismo en ambos filósofos. Voy a concentrarme en dos puntos esenciales para el empirismo: el origen de las ideas en la experiencia y el análisis de la causalidad como conjunción constante de fenómenos observados en la experiencia.

Empecemos por considerar el origen de las ideas en la sensación. Ésta es, como se sabe, una tesis central del empirismo humeano. Tanto en el *Tratado*, como en la *Investigación*, Hume se dedica a mostrar que nuestros pensamientos tienen su origen en las sensaciones. Para tener la idea del gusto de una piña, es preciso haberla probado; sería un contrasentido pensar que, para tener la sensación del gusto de una piña, antes tendríamos que poseer su idea. Por otro lado, uno imagina fácilmente que un ciego de nacimiento no tiene ideas de colores (u otras ideas visuales), porque le faltan la visión y las sensaciones visuales. Así, las sensaciones son causas de los pensamientos y no al revés. Naturalmente, esa relación de causalidad necesita de una limitación, ya que sólo vale para las ideas y sensaciones simples, no para las complejas.

¿Qué dice Sexto respecto del origen de nuestros pensamientos? También para él, la experiencia sensible da origen al pensamiento. Eso afirma en algunos escritos que ocurren en contextos críticos y dialécticos. Sexto sostiene que “todo pensamiento surge, sea a partir de la sensación o separado de la sensación, sea a partir de la experiencia (*períptōsin*) o sin la experiencia”.⁹ Hay, claramente, dos momentos en la explicación de Sexto. En el primero, la sensación es entendida como incapaz de ir más allá de la recepción pasiva del objeto percibido (AM: VIII, 293-294 y 344-345); y en el segundo, hay una combinación de las cualidades percibidas en objetos, gracias a una actividad del intelecto (AM: VII, 297-300). Naturalmente, esta actividad sólo es posible porque, previo a ello, hubo la recepción pasiva de la sensación.

⁹ AM: VIII, 56. Véanse también, HP: I, 128; HP: III, 47-50; AM: VIII, 356.

Y en general nada es descubierto en el pensamiento que uno no haya concebido por la experiencia. Todo pensamiento, por tanto, debe ser precedido por la experiencia a través de los sentidos y, por eso, si los sensibles son abolidos, toda concepción es necesariamente abolida al mismo tiempo. (AM: VIII, 60)

Ahora bien, ¿cuáles son esas actividades del intelecto? Podemos concebir alguna cosa en el pensamiento gracias a una experiencia clara, es decir, conforme tenemos experiencia de una cualidad; por ejemplo, podemos concebir lo blanco o lo negro, lo dulce o lo amargo de acuerdo con la experiencia que tenemos de ellos (AM: III, 40). Podemos, en segundo lugar, concebir alguna cosa a partir de una mudanza o transformación de la sensación: por semejanza, por composición o por analogía (aumento o disminución).¹⁰ Por ejemplo, concebimos, por semejanza, Sócrates a partir de una semejanza con Sócrates; por composición, concebimos un centauro; y, por analogía, concebimos los cíclopes y los pigmeos.

La cuestión reside en saber si Sexto ha desarrollado esa teoría solamente con fines dialécticos o si hay indicios fiables de que la haya mantenido. Hay algunos pasajes que, por no pertenecer a un contexto meramente dialéctico, parecen indicar con firmeza que Sexto aceptaba una teoría tal.¹¹ Los mismos pasajes que hallamos en contextos dialécticos parecen indicar su aceptación, sea sugiriendo que el argumento es más que dialéctico, por refutar a Platón y Demócrito (AM: VIII, 56-61), sea por haberse expresado en una formulación que sugiere una adhesión integral y un compromiso (AM: III, 50 y AM: VIII, 356).

Se impone, así, una importante aproximación entre Hume y Sexto. Para ambos, la mente o el intelecto humano está limitado por aquello que le proveen los sentidos. Nuestra libertad de pensar no va más allá de lo que permite el material que nos llega por los sentidos. El pensamiento es o bien una copia de las sensaciones o bien el resultado de una actividad del intelecto respecto de ese material, aunque la descripción de esa actividad, en Hume y en Sexto, no sea exactamente la misma. De cualquier manera, los dos sostienen la importante tesis según la cual toda concepción tiene su origen último en los sentidos.

¹⁰ AM: III, 40-42 y AM: VIII, 58-60; véase también AM: I, 25.

¹¹ HP: I, 10; véanse también HP: II, 1-12 y AM: VIII, 331a-336a.

El segundo rasgo central del empirismo concierne a la noción de causalidad. No voy a insistir en la crítica de Sexto y de Hume a concepciones metafísicas de la causalidad. Mi interés reside más bien en mostrar que las concepciones positivas de la causalidad en estos filósofos son muy semejantes. De manera más específica, me parece que se impone la aproximación de la doctrina pirrónica (retomada, por cierto, del estoicismo) del signo evocativo, con la teoría humeana de la causalidad como conjunción constante.

Para mostrar esa profunda semejanza es necesario, ante todo, recordar tres aspectos de la doctrina humeana. En primer lugar, la experiencia y la observación son el fundamento de las inferencias causales, pues sin ellas no sabríamos inferir la causa a partir del efecto, o al revés. Si procediésemos enteramente *a priori*, cualquier cosa podría ser considerada, con idéntica plausibilidad, como causa de cualquier otra cosa. En segundo lugar, el fundamento de las inferencias causales es la imaginación y el principio del hábito, pues, incluso con el apoyo de la observación y la experiencia, la razón no es capaz de inferir causalmente. El tercer aspecto es que la imaginación asocia sólo percepciones (la percepción A es la causa de la percepción B) y no asocia las percepciones a un supuesto mundo real más allá de nuestras percepciones (la percepción A es causada por el objeto real no percibido X). La relación causal es, en particular, una relación entre dos eventos u objetos entre los cuales la observación y la experiencia han mostrado una conjunción constante.

Ahora bien, la teoría pirrónica del signo evocativo, expuesta por Sexto, no es muy diferente de la teoría humeana. El signo evocativo se distingue del signo indicativo. Este último indica un objeto naturalmente no evidente, un objeto que jamás puede tornarse evidente para nosotros (AM: VIII, 143). El signo indicativo anunciaría el objeto *naturalmente* no evidente por su naturaleza y constitución propias, como el sudor indicaría la existencia de poros en la piel (AM: VIII, 54). Asimismo, el signo indicativo nos llevaría más allá de la experiencia (posible).

El signo evocativo se limita a sugerir lo que está dentro de la experiencia posible, pues sirve para recordarnos algún objeto *temporalmente* no evidente, pero que ha sido observado junto con él (AM: VIII, 151-153). Un ejemplo sería el humo, que nos sugiere la idea del fuego cuando éste no es visto, pues hemos observado el humo y el fuego conjuntamente muchas

veces (HP: II, 100-102). La asociación del signo evocativo depende no sólo de la observación conjunta del signo y del objeto significado, sino también de nuestra capacidad de recordar tal asociación empírica. El hombre

[...] con respecto a los fenómenos se deja guiar por la secuencia de las observaciones, recordando por ese medio qué cosas ha observado junto con cuáles otras, y cuáles después de qué otras y a partir de esa experiencia de cosas previas, revive el resto. (AM: VIII, 288)

Resta mostrar que la correspondencia entre el signo evocativo y el objeto recordado debe entenderse como una relación causal. Para eso deben cumplirse dos condiciones: una, la idea de una repetición en la observación conjunta entre el signo y el objeto recordado; otra, que la relación sea considerada de tipo causal y no meramente accidental. Es el propio Sexto quien asegura estas dos cosas.

Y así como en la medicina nosotros observamos que la herida del corazón es la causa de la muerte, después de haber observado junto con aquélla no solamente la muerte de Dión, sino también la de Theon y la de Sócrates y la de muchos otros, así también en la astrología, si es creíble que esa configuración particular de estrellas apunta hacia tal especie particular de vida, entonces ella ciertamente ha sido observada no en un único caso, sino muchas veces en muchos casos. (AM: V, 104)

Así, Sexto anticipa la doctrina humeana de la conjunción constante (o, en casos menos felices, frecuente), entendiendo que nada nos impide considerar como causal la relación entre los fenómenos que aprendemos al observar tal conjunción entre los contenidos de la experiencia. Es precisamente la regularidad observada entre los fenómenos lo que nos permite hacer previsiones de manera confiada.¹²

Queda claro, entonces, que no sólo el escepticismo humeano, sino también el pirrónico está indisolublemente ligado con la idea de que la única ciencia humana posible es la ciencia empírica (dejando aparte a las matemáticas). Si, ahora, a esa observación añadimos la anterior, acerca del

¹² AM: V, 2; véase también AM: V, 103 y AM: VIII, 291.

origen empírico de nuestros pensamientos, vemos que, en Hume y en Sexto, el escepticismo es una forma de empirismo. Y si tomamos todas esas observaciones en conjunto (respecto a la causalidad, el origen empírico de los pensamientos, el seguir la naturaleza, la vida común y la creencia), se puede vislumbrar una profunda continuidad entre Hume y el pirronismo, aunque podamos encontrar algunas diferencias significativas.¹³

Sin embargo, hay una diferencia notable entre Hume y Sexto respecto del empirismo escéptico que ambos sostienen. Mientras que el primero pretende desarrollar una ciencia empírica del hombre, el segundo no. Más que eso, los argumentos escépticos que Hume emplea contra el dogmatismo están basados precisamente en esa ciencia empírica del hombre, por ejemplo, en el descubrimiento del principio del hábito como el que nos determina a pasar de la causa al efecto. Sexto, de manera muy diferente, opone argumentos dogmáticos contra argumentos dogmáticos para suspender el juicio y destruir el dogmatismo, raras veces recurriendo a argumentos empíricos. Así, el escepticismo humeano es la consecuencia del empirismo, cuando es aplicado a los conceptos filosóficos, como los de causa y sustancia; en tanto que el pirronismo es más bien el resultado de una argumentación racional que se divide entre la tesis y la antítesis.

CONCLUSIÓN FINAL

Hagamos un balance final después de esa doble comparación entre Hume y las formas antiguas del escepticismo. A primera vista parecía que el molde histórico más adecuado para comprender el escepticismo de Hume era la filosofía escéptica académica, como el propio filósofo y muchos comentaristas importantes nos indicaban. Un análisis histórico cuidadoso nos reveló que, de hecho, se encuentran algunas semejanzas importantes entre

¹³ Una diferencia importante es que hay, en Hume, una forma de mentalismo, según la cual la mente tiene acceso solamente a sus percepciones. Sexto critica la idea de que tenemos acceso sólo a representaciones en nuestra mente. Así, la distinción moderna entre la mente y el cuerpo parece ausente en Sexto. Pero éste no es el lugar para desarrollar ese punto.

Hume y Carneades, de tal modo que es históricamente adecuado ver en la filosofía de Hume un escepticismo emparentado con el escepticismo académico. Sin embargo, en el punto más fuerte de aproximación entre ambos filósofos, el probabilismo de uno y el *probabilismo* de otro, se reveló una falsa pista. Y la proximidad entre sus teorías de la creencia depende fundamentalmente de que se acepte la interpretación de Filón y Metrodoro, que sigue Sexto, pero que Cicerón no apoya, al preferir la interpretación de Clitómaco. Es probable que la interpretación Clitómaco-Cicerón sea más confiable que la otra. De manera que la aproximación entre la creencia humeana y la creencia carneadeana resulta sospechosa.

El pirronismo, según el propio Hume, estaría demasiado lejos del escepticismo mitigado como para proveerle un molde históricamente adecuado. Sin embargo, vimos cómo el probabilismo humeano, contenido en su teoría de la causalidad, está estrechamente emparentado con la doctrina pirrónica del signo conmemorativo. Otros puntos que en apariencia situarían a Hume y a Sexto en formas escépticas antagónicas, se revelaron, para nuestra sorpresa, confluentes en ambos pensadores: la idea de seguir la naturaleza también está presente en Sexto; el pirrónico se ve como un defensor de la vida común; Sexto admite que los pirrónicos pueden tener creencias, y algunas características de esa creencia pirrónica son las mismas que Hume atribuye a las creencias naturales; y el origen empírico de nuestros pensamientos es igualmente una doctrina pirrónica. En suma, el escepticismo pirrónico es, tal como el escepticismo humeano, una forma de empirismo.

Ante estas constataciones, no cabe sino concluir que el escepticismo humeano resulta semejante en muchos puntos con el escepticismo académico; pero también está bastante cerca del pirronismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cicerón (1985), (AC) *Academica*, Londres, Reino Unido, William Heinemann Ltd.
- De Olaso, Ezequiel (1981), *Escepticismo e Ilustración*, Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo.
- Fogelin, Robert J. (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Londres, Reino Unido, Routledge and Kegan Paul.
- Hume, David (1975), (EHU) *Enquiry Concerning Human Understanding in Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Hume, David (1978), (A) *Abstract of A Treatise of Human Nature*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Hume, David (1978), (T) *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press.
- Jones, Peter (1982), *Hume's Sentiments*, Edimburgo, Reino Unido, Edinburgh University Press.
- Kemp-Smith, Norman (1941), *The Philosophy of David Hume*, Londres, Reino Unido, McMillan.
- Norton, David F. (1982), *David Hume: Common-Sense Moralist and Skeptical Metaphysician*, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Plutarco (1986), *Moralía*, vol. 14: *Adversus Colotes*, Londres, Reino Unido, William Heinemann Ltd.
- Popkin, Richard (1966), "David Hume: His pyrrhonism and his critique of pyrrhonism", en Vere Chappell (ed.), *Hume*, Nueva York, Estados Unidos, Doubleday.
- Sextus Empiricus (1983), (AM) *Against the Logicians*, Londres, Reino Unido, William Heinemann Ltd.
- Sextus Empiricus (1987), (AM) *Against the Professors*, Londres, Reino Unido, William Heinemann Ltd.
- Sextus Empiricus (1993), (HP) *Outlines of Pyrrhonism*, Londres, Reino Unido, William Heinemann Ltd.
- Wright, John P. H. (1983), *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester, Reino Unido, Manchester University Press.

Plínio Junqueira Smith: Graduado en filosofía (1986) y doctorado en filosofía por la Universidad de São Paulo (1991). Tiene un posdoctorado en la Universidad de Oxford (1997). Actualmente es profesor titular y coordinador del Programa de Posgrado en Filosofía en la Universidad São Judas Tadeu. Ha publicado diversos libros, el más reciente es *O ceticismo de Hume, Ceticismo filosófico e Do começo da filosofia e outros ensaios*.

D. R. © Plínio Junqueira Smith, México, D.F., julio-diciembre, 2007.