

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la
Historia)**



**CATEGORÍAS Y SUPUESTOS DEL
ESCEPTICISMO PIRRÓNICO.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Ignacio Pajón Leyva

Bajo la dirección del doctor

Tomás Calvo Martínez

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-2811-5

© Ignacio Pajón Leyva, 2011

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía



Categorías y supuestos del escepticismo pirrónico

Tesis Doctoral
Ignacio Pajón Leyra

Dirigida por D. Tomás Calvo Martínez

Madrid
2010

Índice

Agradecimientos.....	5
Abreviaturas.....	6
Introducción general.....	7
<u>Primera parte: Orígenes y desarrollo del escepticismo pirrónico</u>	13
1.- Contexto filosófico del escéptico	14
1.1.- Caracterización inicial del escepticismo	14
1.2.- El contexto: las escuelas dogmáticas de la época	16
1.21.- El aristotelismo	17
1.22.- Epicureísmo	18
1.23.- Estoicismo	31
2.- Filosofías afines al escepticismo según la hermenéutica de los propios escépticos	39
2.1.- Sistemas filosóficos próximos al escepticismo	40
<i>Heráclito de Éfeso</i>	40
<i>Parménides y la escuela de Elea</i>	45
<i>Demócrito de Abdera</i>	61
<i>La escuela cirenaica</i>	65
<i>Protágoras de Abdera</i>	67
2.2.- La negación del criterio y su relación con las tesis escépticas	70
2.21.- El criterio de verdad	70
2.22.- los negadores del criterio	72
<i>Jenófanes de Colofón</i>	73
<i>Jeníades de Corinto</i>	76
<i>Anacarsis el escita</i>	79
<i>Excursus sobre el criterio en la filosofía relativista</i>	82
<i>Dionisodoro</i>	83
<i>Gorgias de Leontini</i>	83

<i>Metrodoro de Quíos</i>	87
<i>Anaxarco el eudemonista</i>	91
<i>Mónimo el cínico</i>	93
2.3.- Otras posiciones filosóficamente afines a la escéptica	94
2.31.- La Academia platónica	94
La Primera Academia: Platón	95
La Segunda Academia: Arcesilao	96
La Tercera Academia	102
La Cuarta Academia	107
La Quinta Academia	108
2.32.- El escepticismo en las escuelas médicas	109
La Escuela Empírica de medicina	111
La Escuela Metódica de medicina	113
2. 33.- La sucesión de DL. IX	114
3.- Análisis histórico del escepticismo en sentido propio	118
3.1.- Sus raíces	118
3.2.- Sus figuras	123
<i>Pirrón de Elis</i>	123
<i>Timón de Fliunte</i>	130
<i>Nausífanos</i>	133
<i>Enesidemo</i>	134
<i>Agripa</i>	142
<i>Sexto Empírico</i>	147
3.3.- La posición escéptica	151
Conclusiones iniciales	160
<u>Segunda parte: El marco referencial escéptico</u>	163
1. Noción de Naturaleza	164
1.1 Introducción	164
1.2 La metáfora de la medicina	175
2. Noción de afección	182
2.1 Realidad y fenómeno	183
2.2 Fenómeno y afección	189

3. Noción de relación.....	199
3.1 Introducción.....	199
3.2 Implicaciones de la noción de relación.....	204
4. Noción de argumentación.....	211
4.1 Función de la argumentación en el escepticismo.....	211
4.2 Implicaciones de la dialéctica escéptica.....	219
4.3 Ecos socráticos en la dialéctica escéptica.....	221
5. Noción de causalidad.....	227
5.1 Los <i>tropos</i> escépticos para la refutación de los causalistas.....	229
5.2 La noción de causa, única vía de comprensión del mundo.....	234
5.3 El <i>Contra los astrólogos (Adv. Math., V)</i> y la asunción de los vínculos causales.....	240
5.4 La concepción causal de Francisco Sánchez “el escéptico”.....	246
6. Noción de contradicción.....	255
6.1 El principio aristotélico de no-contradicción.....	258
6.2 Sobre los interlocutores de Aristóteles en <i>Metafísica IV</i>	263
6.3 Pirrón y la negación del principio.....	275
7. Noción de verdad.....	294
7.1 Una cierta “teoría escéptica de la verdad”.....	297
 Conclusiones finales.....	 304
 Apéndices.....	 319
Apéndice A: Cronología de los dirigentes de la escuela escéptica.....	320
Apéndice B: Crátilo y la tesis de la total inestabilidad.....	321
Apéndice C: ¿Fue Canopo la sede de la escuela escéptica en vida de Sexto Empírico?.....	337
Apéndice D: General Introduction.....	354
Apéndice E: Final Conclusions.....	359
 Bibliografía.....	 374

Agradecimientos

La presente tesis doctoral ha sido realizada con la ayuda de una beca del Programa Nacional de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, obtenida en el año 2004.

En primer lugar, quiero agradecer al profesor Tomás Calvo Martínez el haber accedido a dirigir mi trabajo. Ha sido un honor haber podido contar durante estos años con su orientación, sus consejos y su confianza, además de su constante ánimo sin el que no habría logrado llevar a término este proyecto.

Quiero agradecer también al profesor Alonso Tordesillas su acogida y apoyo durante mi estancia en 2009 en la Université de Provence (Aix-Marseille I), en la que tuve, además, el privilegio de asistir a varios de sus cursos.

En esa misma estancia en la Universidad de Marsella pude escuchar, en el marco de las sesiones que periódicamente organiza el Centre D'Études sur la Pensée Antique *Kairos kai logos*, una conferencia de la profesora Cristina Rossitto que me resultó muy clarificadora respecto de la cuestión de la contradicción. Tengo que agradecerle también a la profesora Rossitto sus indicaciones posteriores sobre el papel de la contradicción en Sexto Empírico.

El profesor Ramón Román Alcalá, de la Universidad de Córdoba, me facilitó amablemente trabajos suyos inéditos sobre Diógenes Laercio gracias a los cuales fue posible completar la documentación necesaria para varios apartados de esta tesis.

Los profesores Manfred Kerkhoff y Francisco José Ramos, de la Universidad de Puerto Rico, me facilitaron bibliografía poco conocida que de otro modo no habría podido tener en cuenta.

Debo agradecer también al profesor Rafael Orden sus indicaciones sobre el pensamiento escéptico en la época moderna, en especial en la obra de Francisco Sánchez. Y a los profesores Beatriz Bossi, Gema Muñoz-Alonso, José Luis García Norro y Rogelio Rovira debo agradecerles tanto su orientación y ayuda durante estos años como su inestimable apoyo.

Durante la defensa del trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, los miembros del tribunal, los profesores Manuel Fernández del Riesgo, Agustín Uña y Rafael Ramón Guerrero, realizaron observaciones e indicaciones que me han sido muy útiles en la elaboración de esta tesis doctoral, y que también tengo que agradecer encarecidamente.

Quiero expresar aquí un agradecimiento especial para el profesor Pierre Aubenque, que en el transcurso de varias conversaciones en abril de 2006 se tomó la molestia de aconsejarme caminos posibles por los que podía discurrir el presente trabajo.

También quisiera manifestar mi agradecimiento a todos los integrantes del personal de la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense – y de un modo particular a Miguel – que con su amabilidad, eficacia y plena disponibilidad han contribuido inestimablemente a facilitar el proceso de elaboración de este trabajo.

Durante el desarrollo de esta tesis nunca me ha faltado el ánimo de amigos y familiares. No podría mencionar a todos ellos sin excederme en la extensión de esta nota, pero no puedo dejar de mencionar a Gonzalo Leoz, José Antonio de Miguel, Guillaume Pash e Ignacio Leoz. A ellos les tengo que agradecer sobre todo su paciencia conmigo durante todo este tiempo.

De uno de estos amigos, Antonio Albiol, quiero hacer una mención especial por haberme regalado su propio ejemplar de la traducción de los *Esbozos pirrónicos* de Gil Fagoaga, hoy bastante difícil de conseguir.

Mis padres tienen que ocupar un lugar destacado en estos agradecimientos, no solo porque nunca me ha faltado su apoyo en lo relativo a este trabajo, sino sobre todo por haber sido los responsables principales de mi orientación intelectual.

Y quiero terminar esta nota inicial dando las gracias a mi hermana Irene y a mi compañera Concha, mis dos principales apoyos, que desde el ámbito de lo cotidiano han contribuido de un modo especial a que hoy este trabajo sea una realidad.

Abreviaturas

- Acad.*Cicerón, *Academica*.
- Adv. Math.* Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*.
- Apolog.* Platón, *Apología*.
- CdC*Francisco Sánchez, *Canción del Cometa de 1577*.
- Crat.* Platón, *Crátilo*.
- De fin.* Cicerón, *De finibus*.
- DK..... Diels, H. y Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*.
- D.L. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*.
- Ep. Hdt.* Epicuro, *Epístola a Heródoto*.
- Ep. Men.* Epicuro, *Epístola a Meneceo*.
- FGrH*..... Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker*.
- HP*..... Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*.
- Il.* Homero, *Ilíada*.
- Met.* Aristóteles, *Metafísica*.
- ND Cicerón, *De natura deorum*.
- Phys.* Aristóteles, *Física*.
- Praep. Evang.* Eusebio, *Praeparatio Evangelica*.
- QNS.....Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur*.
- SVF..... von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Introducción general

“Sólo los antiguos han sido verdaderos escépticos.”

Emile Cioran, *De lágrimas y santos*.

Durante siglos, las corrientes filosóficas propias del periodo helenístico han sido minusvaloradas por la tradición frente a las filosofías anteriores. La práctica totalidad de los estudiosos concedía una importancia mucho menor a los pensadores aparecidos en el panorama filosófico griego a partir del siglo IV a. C. que a los pertenecientes a los siglos VI y V, esto es, a los presocráticos y a Sócrates, y sobre todo, a Platón y Aristóteles. Por ello, los estudios rigurosos acerca de la filosofía helenística puede decirse que prácticamente no existen hasta principios del siglo XX. Durante este tiempo, concepciones de la historia de la filosofía próximas a la hegeliana, que considera al helenismo como un periodo de decadencia en que la filosofía cae en la mera repetición escolástica de lo ya desarrollado, o en la decrepitud y mediocridad de pensamientos carentes de fuerza y de capacidad de innovación, habían supuesto un lastre para el desarrollo de un verdadero análisis de lo que el helenismo supuso de aporte y originalidad, e incluso de renovación para el pensamiento de épocas posteriores.

Incluso muchos de quienes seguían la visión hegeliana de la Historia de la filosofía percibieron la injusticia que se les estaba haciendo a los sistemas filosóficos del periodo helenístico. Probablemente quien con más claridad percibió esta situación fue Marx: “A los epicúreos, estoicos y escépticos se les considera casi como un complemento inadecuado, sin ninguna relación con sus vigorosos antecesores. La filosofía epicúrea sería un agregado sincrético de la física democrítea y de la moral cirenaica; el estoicismo, una mezcla de la especulación cosmológica de Heráclito, de la concepción ética del mundo de los cínicos y hasta un poco de lógica aristotélica; el escepticismo, finalmente, resulta el mal necesario opuesto a tales corrientes

dogmáticas.”¹ Y es consciente Marx de que esta visión limitada y tendenciosa del pensamiento helenístico proviene directamente de Hegel. Así, afirma que “su concepción de lo que llamó lo especulativo por excelencia le impidió a este gigantesco pensador reconocer en esos sistemas el alto significado que ellos tienen para la historia de la filosofía griega y el espíritu griego en general.”²

Sin embargo, el hecho de que algunos viesen con claridad lo injustificado del general desinterés y desprecio por la filosofía de esta época, no impidió que éste se mantuviese, y que la falta de estudios sobre las escuelas helenísticas continuase siendo casi total. Incluso el proyecto del propio Marx de dedicar un escrito “más amplio” a analizar “con detalles el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica y sus relaciones con toda la especulación helénica”³ quedó reducido a siete cuadernos de notas que nunca llegarían a desarrollarse al derivar el pensamiento del autor por otros caminos.

No es hasta el comienzo del siglo pasado cuando empieza a superarse ese prejuicio y se inicia una mirada nueva sobre el periodo histórico en cuestión. Pero aún entonces la atención se centra de manera preeminente en sólo dos de las corrientes de la época: el estoicismo y el epicureísmo, dejándose de lado a la corriente escéptica al concedérsele menor importancia que a las otras.

Tanto el prejuicio hacia la filosofía helenística en general como el referido a la corriente escéptica en particular han sobrevivido en gran medida hasta nuestros días. Ni la una ni la otra gozan de gran atención en los modernos planes de estudio de la filosofía, hasta el punto de que si los estudiantes llegan a verlas tratar en las clases es sólo de manera tangencial. Incluso la mayoría de los manuales de filosofía griega, por no decir los de historia de la filosofía, conceden poco más que un tratamiento rápido y superficial a la etapa posterior a la muerte de Aristóteles, y dentro de ese tratamiento, apenas unas líneas se dedican al pensamiento escéptico.

Sólo en las últimas décadas esta tendencia minusvaloradora parece haber comenzado a disminuir. Se ha producido en este tiempo una importante cantidad de artículos y monografías dedicados al estudio y análisis riguroso del papel histórico y del contenido filosófico efectivo de la escuela escéptica. El origen de esa recuperación del interés por el escepticismo lo encontramos en el mundo anglosajón, que es el ámbito de

¹ Marx, K. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Editorial Ayuso, Madrid, 1971: 13.

² Idem, 10.

³ Idem.

procedencia de la mayor parte de los estudios recientes sobre el tema. Pero en los últimos años ha empezado a extenderse por toda Europa.

La presente investigación pretende enmarcarse en esta línea de estudio recientemente inaugurada. Para ello, la primera parte de este trabajo, bajo el título de *Orígenes y desarrollo del escepticismo pirrónico*, se dedicará al análisis de la evolución de las ideas que condujeron a la conformación del pensamiento escéptico en su conjunto, y en particular al escepticismo pirrónico tal y como es formulado en su última etapa por Sexto Empírico.

Para este fin, esta parte de la investigación se estructurará en tres etapas diferenciadas: La primera de ellas consistirá en el análisis detenido del contexto filosófico en el que dicho tipo de escepticismo llegó a formarse, con especial atención a las escuelas dogmáticas de la época, estoicismo y epicureismo, que fueron sus interlocutoras en el debate filosófico, y que por tanto tuvieron una considerable influencia en la formación de las principales argumentaciones antidogmáticas de la escuela escéptica.

Tras esta, en una segunda etapa se abordará el estudio de las formas filosóficas próximas al escepticismo que pueden considerarse como antecedentes suyos en algún aspecto. La metodología a emplear en este momento de la investigación se basará en el análisis crítico de la hermenéutica con que la propia escuela escéptica interpreta tanto las características de ese pensamiento previo al escepticismo en sentido estricto, como el grado de influencia que dichas líneas filosóficas ejercieron sobre el escepticismo posterior a Pirrón.

Por último, en una tercera etapa, se realizará un riguroso análisis histórico del escepticismo en sentido propio, partiendo de sus raíces inmediatas, para tratar a continuación el desarrollo interno de la escuela pirrónica en función de las características propias del pensamiento de cada una de sus principales figuras, desde Pirrón hasta Sexto Empírico, y concluir con una exposición de la doctrina escéptica definitiva correspondiente a la última etapa de la escuela, encarnada por Sexto.

Pero no hemos querido dejar de tener en cuenta que la comprensión de este decurso filosófico, así como de la periferia del pirronismo, se muestra como requisito previo imprescindible para que cualquier investigación posterior pueda lograr poner en claro los presupuestos y categorías subyacentes a la filosofía escéptica. Por ello, en una segunda parte del presente estudio, y bajo el título de *El marco referencial escéptico*, se procederá a analizar y discutir con detenimiento las nociones fundamentales que

funcionan como marco de referencia del pensamiento pirrónico, así como el papel que cada una de ellas desempeña en la concepción filosófica escéptica en su conjunto. Las nociones a tratar serán las de ‘naturaleza’ (*phýsis*), ‘afección’ (*páthē*), ‘relación’ (*prósti*), ‘argumentación’ (*lógos*), ‘causalidad’ (*aitía*), ‘contradicción’ (*antíphasis*), y por último la noción de ‘verdad’ (*alétheia*) en la que todas las anteriores confluyen.

A lo largo de esa segunda parte del trabajo se procederá a la discusión de la naturaleza y alcance de esas nociones que actúan como preconcepciones del pensamiento escéptico.

En lo que a la metodología general del presente trabajo se refiere, la base textual primaria será la que forma la obra de Sexto Empírico, esto es, los once libros del *Adversus Mathematicos*, y sobre todo los *Esbozos pirrónicos*. Dado que en este autor encontramos uno de los raros casos de la filosofía griega en los que puede decirse que lo esencial de la obra de un pensador se ha conservado íntegro hasta nosotros, el valor de Sexto Empírico para la reconstrucción y análisis de la postura escéptica pirrónica es incalculable, a pesar de que no se tratase en su época del más destacado u original de los integrantes de la corriente en cuestión. Además, también la obra de Diógenes Laercio *Vidas de los filósofos ilustres* y varios de los escritos de Cicerón pueden aportar una gran cantidad de información pertinente para nuestro trabajo. Puntualmente, se recurrirá a testimonios aportados por otros muchos autores de la antigüedad clásica, y también a algunos posteriores.

Por otra parte, las precedentes investigaciones sobre el tema nos permiten contar con una abundante literatura secundaria. Entre los más antiguos estudios cabe destacar las monografías de Goedeckemeyer (*Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905) y Mills Patrick (*Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, 1899), pero sobre todo ha de ser tenida en cuenta la obra de Victor Brochard *Les sceptiques grecs*, de 1887, que, pese al tiempo transcurrido, continúa siendo una obra de referencia en nuestro campo.

Sin embargo, entre estas investigaciones iniciales el interés es fundamentalmente historiográfico, algo que no encaja por completo con los objetivos que nos hemos planteado. Por tanto, habrá de recurrirse a otra bibliografía secundaria, quizá más adecuada para el estudio que hemos emprendido aquí: la realizada durante las últimas décadas del siglo pasado y lo que llevamos de este. Encontramos en ella una mayor tendencia a interesarse y profundizar en cuestiones temáticas y conceptuales que en las obras pertenecientes a etapas anteriores. Es cierto, sin embargo, que el interés que los

autores de esta época vienen mostrando por las cuestiones epistemológicas propias de la temática escéptica les conduce en no pocas ocasiones a soslayar otras cuestiones éticas o metafísicas que en principio tuvieron tanta importancia o más para muchos escépticos que las referidas al problema del conocimiento.

La monografía de Stough *Greek Skepticism* (1969), orientada hacia el análisis de las implicaciones epistemológicas de la filosofía escéptica, puede considerarse la iniciadora de esta etapa, continuada, entre otros, por Dumont (*Le scepticisme et le phénomène*, 1972), y por la recopilación de artículos recogida por Schofield, Burnyeat y Barnes en el libro *Doubt and Dogmatism* (1980).

El texto de Annas y Barnes *The Modes of Scepticism* (1985), centrado en exclusiva sobre los diez *tropos* escépticos para la suspensión del juicio, el libro de Barnes *The Toils of Scepticism*, publicado en 1990, que profundiza en los cinco *tropos* de Agripa, o el trabajo de Decleva Caizi recopilando todos los testimonios disponibles sobre la figura de Pirrón de Elis en su obra *Pirrone, Testimonianze* (1981), han contribuido también a reformular la idea que se venía teniendo de la relevancia del escepticismo dentro de la filosofía antigua, ayudando a que hoy pueda reconocerse en este periodo una alta dosis de profundidad y un gran interés filosófico.

Estas contribuciones y otras muchas nos servirán para tratar de exponer en la primera parte de este trabajo una visión unitaria de la génesis del pensamiento escéptico en su doble vertiente histórica y temática. Por ello, la estructuración interna evitará el mero orden cronológico intentando, por el contrario, agrupar las corrientes objeto de estudio en función de la proximidad de sus contenidos doctrinales y también del modo de comprensión de estos contenidos por parte de la propia tradición escéptica. Así, la aproximación a la filosofía escéptica que aquí se ofrecerá pretende resultar especialmente clarificadora con respecto al curso de la línea filosófica que se inicia en los albores de la tradición griega y que termina dando lugar al corpus ideológico de la escuela pirrónica a partir de Enesidemo.

En lo que respecta a la segunda parte del trabajo que aquí presentaremos, en cambio, debido a la novedad del enfoque que hemos pretendido darle a la investigación, la bibliografía secundaria no se muestra tan precisa ni tan abundante, de modo que el eje metodológico central de los capítulos que componen esta segunda etapa no será otro que el propio discurso de Sexto Empírico, reflejado en sus textos originales, así como el de otros filósofos de la corriente pirrónica o de tendencia escéptica en general, y los

argumentos de filósofos ajenos al escepticismo que conformaron su contexto histórico y argumentativo.

De este modo, el estudio realizado en la primera parte del trabajo con objeto de contextualizar adecuadamente el pensamiento escéptico en su origen y desarrollo nos servirá para adquirir y estructurar un material de trabajo adecuado para abordar con garantía de rigor la segunda parte. El estudio del posicionamiento teórico de cada uno de los antecesores del pensamiento escéptico, así como de cada uno de sus interlocutores filosóficos helenísticos, nos permitirá conocer el origen genealógico de cada argumento teórico formulado por el pirronismo y el objetivo argumentativo al que pretende oponerse.

De este modo, trataremos de lograr comprender a lo largo de las próximas páginas, no sólo el proceso de generación histórica concreta de la filosofía escéptica, sino también el alcance categorial exacto de los conceptos que los miembros de esta corriente manejaban como patrimonio básico y fundamental de su escuela.

Primera parte

Orígenes y desarrollo del escepticismo pirrónico

1.- Contexto filosófico del escéptico

1.1.- Caracterización inicial del escepticismo

Antes de comenzar con el análisis de lo que propiamente fue el contexto del escepticismo antiguo en la época en la que tuvo vigencia conviene detenerse un instante y atender a qué es aquello que el propio término ‘escepticismo’ designa. De no llevarse a cabo esta definición preliminar alguna de las muchas connotaciones que el término arrastra podría entorpecer la comprensión de su sentido originario, ya que la palabra ‘escéptico’ ha servido a lo largo de la historia de la filosofía, sobre todo en los últimos siglos, como denominación genérica para pensadores y corrientes muy variados y con pocos aspectos en común, y también porque ha pasado a formar parte del vocabulario no filosófico con un sentido algo alejado de lo que significa como término técnico en el campo de la filosofía. Por ello se hace imprescindible aclarar qué entendía un ciudadano griego de entre el siglo IV a. C. y el II d. C. al oír la expresión ‘*sképsis*’.

El verbo griego *sképtomai*, del que deriva el sustantivo *sképsis* que da nombre al escepticismo, significa “mirar con atención”, “observar cuidadosamente”. Esto hace que ‘escéptico’ sea, de entrada, aquél que mira o examina con cuidado. Su actitud es, pues, la del investigador cauteloso. Según los escépticos esa cautela sería la principal diferencia frente al resto de escuelas filosóficas que compartían época con ellos, que serían más temerarias en el alcance de sus afirmaciones.⁴ El escéptico prefiere abstenerse de afirmar o negar algo antes que tomar partido de forma injustificada por la

⁴ *HP*, I, 1-4.

afirmación o por la negación. Ante toda aquella cuestión en la que puedan ofrecerse argumentos de igual peso a favor y en contra, el escéptico opta por lo que en su terminología se conoce como *epoché*: la suspensión del juicio. De entre todas las características de las diversas corrientes escépticas que iremos tratando en este trabajo, la que mejor puede servir como definición de qué es ser escéptico es esta tendencia a suspender el juicio, y lo es porque este rasgo es invariable y común a todo escéptico, con independencia de que sea clasificado como académico o pirrónico. Sin duda hay otras características que pueden considerarse comunes a todo escepticismo. Stough, por ejemplo, señala tres en su artículo “Greek Skepticism”,⁵ añadiendo a la tendencia hacia la suspensión del juicio a) el hecho de estar orientado hacia la práctica,⁶ y b) la negación del conocimiento.⁷ Sin embargo, a diferencia de estas dos características, que serían comunes no sólo a integrantes del escepticismo, sino también a un buen número de corrientes filosóficas ajenas a él,⁸ la *epoché* es algo exclusivo del escéptico. Ninguna otra corriente en toda la filosofía griega defiende algo equiparable.

Sexto Empírico describe el escepticismo, al comienzo de sus *Esbozos pirrónicos*, por referencia al proceso por el que el filósofo escéptico alcanza la suspensión del juicio, del modo siguiente:

*“Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas– (...) hacia la suspensión del juicio”.*⁹

De esta manera, el proceso descrito sería el paso, en “los fenómenos y en las consideraciones teóricas”, de la igualdad de fuerzas entre argumentos opuestos a favor y en contra, a la necesidad de suspender el juicio dada la imposibilidad de decidir.

⁵ Stough, Ch. “Greek Skepticism: a Study in epistemology”. UCLA Press, Berkeley, 1969: 4.

⁶ Esta característica no parece ser válida para todo tipo de escepticismo, ya que la línea escéptica académica no está interesada por la búsqueda de la felicidad como fin práctico de la vida, sino que se orienta más bien a una suerte de “investigación por la investigación”. *Vid. Infra*, 96 y ss.

⁷ Tampoco esta característica es generalizable a todo escepticismo, ya que, en nuestra opinión, la postura pirrónica respecto al conocimiento no puede describirse como una mera negación. *Vid. Infra*, 295-7.

⁸ Nótese que la orientación práctica es característica de todas las escuelas filosóficas durante el periodo helenístico, tal como se apreciará a continuación en los apartados referidos al contexto del escepticismo, siendo parte esencial de escuelas como la aristotélica, la estoica o la epicúrea (*vid. infra*, pág. 17, 18 y ss., y 31 y ss., respectivamente) y la negación del conocimiento puede hacerse coextensiva a determinados sofistas como Gorgias (*vid. infra*, pág. 83 y ss.).

⁹ Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ’ οἷονδῆποτε τρόπον, ἀφ’ ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν (...) εἰς ἀταραξίαν. *HP*, I, 8.

El abstenerse de juzgar, más que la mera negación del conocimiento, será lo que unifique al pensamiento escéptico como una corriente a pesar de las profundas diferencias internas entre unos y otros de sus integrantes, y también lo que lo distinga del resto de sectas filosóficas, ya que será de forma fundamental el asumir o no la *epoché* lo que marque la distancia entre el filósofo escéptico y el dogmático.

1.2.- El contexto: las escuelas dogmáticas de la época

El periodo helenístico en filosofía está profundamente marcado por la irrupción de dos nuevas grandes escuelas, la epicúrea y la estoica, cuya pujanza amenaza la relativa hegemonía¹⁰ que hasta entonces venían ejerciendo la Academia platónica y el Liceo aristotélico. Como ya se ha mencionado, durante esta etapa adquieren una especial relevancia en las discusiones entre las distintas escuelas las cuestiones de carácter práctico, y en especial las que atañen a la ética. Con la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. la época de la Grecia clásica se cierra y se abre un mundo nuevo, quizá de horizontes más amplios, pero también más desconcertante.¹¹ En una etapa de inestabilidad social y política, la filosofía se aparta de la especulación desinteresada que imperaba en el periodo anterior, dando un giro a sus intereses hacia la búsqueda de seguridad y bienestar para el individuo. Hasta entonces los grandes interrogantes que habían centrado la especulación de los filósofos giraban en torno a la composición física del mundo y su organización interna. Cuestiones físicas de las que la filosofía había comenzado a alejarse con Sócrates para volverse hacia el hombre, pero que incluso en Platón o Aristóteles mantienen su preponderancia, cediendo acaso algo de protagonismo a la metafísica, y sólo en menor medida a la ética. Durante el periodo helenístico, en cambio, serán las cuestiones acerca de la moral, de las relaciones del hombre mismo con el mundo, las que centralizarán el interés.

Tratar de explicar el escepticismo sin tener en cuenta este ambiente de su época sería muy difícil, y probablemente erróneo, ya que una buena parte de las argumentaciones por las que conocemos la filosofía escéptica surgen como respuestas

¹⁰ No podemos olvidar la presencia de otras importantes escuelas filosóficas en la época, como las llamadas “escuelas socráticas menores”, algunas de las cuales podrían haber rivalizado en importancia con el Liceo o la Academia. (Cfr. Long, Anthony A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley, 1974. Traducción española de P. Jordán de Urries. *La filosofía helenística*. Alianza Editorial, Madrid, 2001: 20.)

más o menos directas a las argumentaciones de peripatéticos, epicúreos, y sobre todo estoicos. Por ello se nos impone la necesidad de dar cuenta brevemente de las inquietudes de ese ambiente intelectual, o al menos de aquellas de sus líneas que más influencia en uno u otro sentido ejercieron en la formación del pensamiento escéptico.

1.21.- El aristotelismo

Una exposición adecuada de la doctrina aristotélica excedería con mucho tanto el alcance como la extensión de este trabajo. Por ello, las pretensiones de este apartado se limitan a exponer de forma concisa, no toda la filosofía de Aristóteles, ni la historia completa de la escuela peripatética, sino tan sólo reseñar el papel de la filosofía aristotélica en la época y su relación con las escuelas del momento.

Aristóteles murió al año siguiente a la muerte de Alejandro y al comienzo de la época helenística. Por tanto no se encuentran en sus páginas referencias a las disputas más importantes de esta etapa. Pero sí podríamos encontrar en ellas el germen de algunas de las cuestiones que se discutirán en la *Stoa* o en el Jardín. Sin embargo, como es sabido, la escuela aristotélica no muere con la muerte de Aristóteles, sino que muy por el contrario mantiene una considerable importancia durante los siglos posteriores, interviniendo con frecuencia en los debates entre estoicos, epicúreos y escépticos y continuando su labor científica y docente. El vigor intelectual del Liceo puede considerarse en mayor o menor medida intacto hasta 270/68, fecha de la muerte de Estratón.

Después de la muerte de Aristóteles, su discípulo Teofrasto fue la figura más destacada de la escuela, siendo una referencia fundamental en el panorama filosófico de su tiempo. En el periodo en que él dirigió el Liceo, la escuela conservó la capacidad de investigación y de estudio, y amplió multitud de doctrinas aristotélicas sin perder por ello la capacidad crítica. En su *Metafísica*, Teofrasto analiza de forma rigurosa y somete a discusión algunas cuestiones problemáticas de la obra de su maestro. Y también otra de las preocupaciones fundamentales de Aristóteles, el estudio natural, entra dentro de los intereses de su discípulo. Muestra de ello son sus obras *De las causas de las plantas* e *Investigación acerca de las plantas*.

¹¹ Como fuente para un análisis de los acontecimientos históricos del periodo helenístico y su relación con el pensamiento en la época se puede recurrir al libro de F. W. Walbank *The Hellenistic World*. Cambridge, 1993. (Traducción castellana *El mundo helenístico*. Taurus Ediciones, Madrid, 1985.)

De la presencia de las doctrinas de Teofrasto en la discusión filosófica durante el periodo helenístico no puede caber duda. No sólo vio pasar por sus clases a algunos de los principales personajes del momento, como Arcesilao, que fue discípulo suyo entorno a 290, sino que sus posiciones filosóficas fueron en muchas ocasiones objeto de polémica con las escuelas epicúrea y estoica. El propio Epicuro escribió un libro titulado *Contra Teofrasto*, que por desgracia no se nos ha conservado.

En cuanto a la difusión y conocimiento durante la época de las propias obras de Aristóteles, la mayoría de los estudiosos han afirmado que sólo las obras literarias habrían estado disponibles para la lectura, mientras que los tratados que forman el *Corpus* habrían estado desaparecidos. Para sustentar esta afirmación se basan en la historia que refiere Estratón¹² sobre el legado de las obras de Aristóteles por parte de Teofrasto a un hombre llamado Neleo y su ocultamiento en un sótano durante siglos, hasta que a principios del I a.C. fueron editados por primera vez. Sin embargo esta historia no parece ser totalmente digna de crédito, y en los últimos tiempos ha venido siendo puesta en duda.¹³ Debemos coincidir con Long en que resulta difícil pensar que, al menos en vida de Teofrasto, no hubiese más que una versión disponible en Atenas de las obras de Aristóteles.

1.22 Epicureísmo

En el año 341 a. C., en la isla griega de Samos, nace Epicuro¹⁴, hijo de un ciudadano ateniense del demos ático de Gargettos afincado allí unos diez años antes. Siendo muy joven había asistido a las lecciones del platónico Pánfilo en la propia Samos, y algo más tarde, a los catorce años de edad, se trasladó a Teos para asistir a las del democríteo Nausífanos¹⁵, que había sido discípulo de Pirrón, y a través del cual es probable que entrase en contacto con los principios del atomismo.

Su primera estancia en Atenas de la que tenemos noticia se produce a la edad de dieciocho años¹⁶, para cumplir los dos años de servicio militar, periodo que precedió a su paso por Colofón, Mitilene de Lesbos y Lámpsaco, lugares en los que comenzó a

¹² Str. XIII, 1, 54. Véase también Plutarco, *Sulla*, XXVI.

¹³ Long, A.A. Op. cit. 21; Pajón Leyra, Irene. "Aristóteles como fuente de Posidonio de Apamea: el problema de los textos perdidos del corpus". (Inédito).

¹⁴ D.L., X, 14.

¹⁵ D.L., I, 15; Cicerón., *De natura deorum*, I, 73; *Papyrus herculaneum*, 1005. Véase también infra, 133-4.

¹⁶ Estrabón, XIV, 638

perfilar la que sería su doctrina y a aglutinar entorno a sí a los que constituirían su escuela. Pero no fue hasta 307/6 a. C. cuando, contando treinta y cuatro años, regresó a Atenas para establecerse en el que era el principal centro filosófico e intelectual, y permanecer allí hasta su muerte. En la casa que compró allí en 306, y más concretamente en su jardín, se estableció una comunidad filosófica muy diferente de la Academia o del Liceo. Más que enfocarse hacia la formación de unos estudiantes o el sostenimiento de una determinada actividad investigadora, se estructuraba en torno a la amistad de sus integrantes y a su propósito de vivir conforme a unos principios comunes, y, hasta cierto punto, retirados del mundo. El propio Epicuro, aunque nunca se retrajo completamente de la vida ciudadana, prefería la compañía de unos pocos amigos íntimos a gozar del reconocimiento público. Pese a ello, el Jardín no se convirtió en el foco exclusivo de epicureísmo en la época, sino que el contacto con adeptos de fuera de Atenas era constante, tal como atestigua la correspondencia del maestro. A su muerte en 271 Epicuro legó a modo de herencia la propiedad del Jardín a su discípulo Hermarco, instaurando probablemente con ello el sistema por el que se daría continuidad filosófica a la escuela y se escogerían sus sucesivos dirigentes: cada escolarca designaría a su propio sucesor.¹⁷

Desde un punto de vista doctrinal, la filosofía epicúrea cumple esa característica ya señalada de su época de ser eminentemente ética. Epicuro ha sido caracterizado como un moralista, debido en gran medida a que su filosofía teórica se encuentra en última instancia orientada hacia la práctica. Y coincidiendo con estoicos y escépticos, sitúa en la felicidad el fin último de la vida. Según él, las causas de la infelicidad humana podrían encontrarse en ciertas creencias equivocadas mantenidas socialmente a través del tiempo: creencias acerca del destino del alma, de la existencia de los dioses o del valor de los bienes. El objetivo de sus enseñanzas, pues, será encontrar y deslegitimar esas creencias para sustituirlas por aquellas otras que él sostiene como verdaderas. En gran medida se debe a esta forma de proceder que los escépticos considerasen a la escuela epicúrea como la más próxima a la suya propia de todas las escuelas dogmáticas de su tiempo.

Su teoría del conocimiento está fundamentada sobre la percepción sensorial. Las sensaciones (*áisthêseis*) son comunes a todos los hombres (en el sentido de que todos los hombres las tienen), y han de tener alguna causa. Epicuro presupone que en sensaciones del tipo del color o el sonido esa causa ha de ser algo exterior al propio

¹⁷ Long, A.A. *Op. cit.* 27.

percipiente¹⁸ – presunción que de inmediato suscitará objeciones por parte de los escépticos –, y ese algo, según él, sería no los objetos físicos, sino un conjunto de átomos (*eidôla*) emitidos desde la superficie de dichos objetos. Esto, sin embargo, no supone garantía alguna de veracidad para las sensaciones, ya que esos “efluvios” formados por átomos pueden sufrir alteraciones en el intervalo de tiempo que media entre su emanación del objeto y su entrada en el órgano sensorial correspondiente. Las sensaciones sólo serían, pues, con certeza, imagen exacta de los efluvios de las cosas, pero no de las cosas. Por tanto, surge la cuestión de cómo diferenciar entre sensaciones que reflejan con exactitud la estructura de los objetos y sensaciones que la reflejan alterada o inexacta. Epicuro lo resuelve distinguiendo entre impresiones sensoriales y juicios, y adjudicando a estos últimos en exclusiva la responsabilidad del error cognoscitivo.¹⁹

De este modo, liberadas de responsabilidad en el error, todas las impresiones sensoriales resultan igualmente válidas. No puede ya afirmarse de unas sensaciones que son dignas de crédito y de otras que no lo son, puesto que sólo los juicios que efectuamos acerca de ellas son acertados o erróneos.

Sin embargo, sí pueden distinguirse unas sensaciones de otras en virtud de su claridad y viveza. El ejemplo más evidente es el de las imágenes que se perciben por medio de la vista, que tanto pueden ser nítidas como borrosas. Pero lo mismo sucede con cualquiera de los demás sentidos. La distancia que nos separa del origen de una impresión sensorial suele afectar negativamente a su claridad.²⁰ De ello se deduce que el criterio más adecuado para calibrar las sensaciones es el de su claridad y distinción.²¹

Con todo, las impresiones sensoriales claras y distintas no suponen por sí mismas conocimiento. Para que puedan efectuarse juicios sobre ellas han de ser clasificadas de algún modo, algo que según los epicúreos se lleva a cabo mediante lo que ellos llaman “preconceptos” (*prolêpsis*).²² Estos preconceptos se generan por la

¹⁸ *Ep. Hdt.*, 49.

¹⁹ *Ep. Hdt.*, 50-2.

²⁰ Recuérdese que según la explicación epicúrea del proceso físico por el que se produce la sensación, a mayor distancia, mayor probabilidad de que los átomos emanados sufran alteraciones debidas a la interacción con el medio por el que se transmiten.

²¹ *Ep. Hdt.*, 52. Este mismo criterio tendrá gran eco en la filosofía moderna, sobre todo en Descartes, pero aplicado a un campo por completo diferente del de las sensaciones. Nótese el hecho de que el criterio sólo se convierte en problema de interés filosófico en periodos dominados por la prevalencia del escepticismo, como fue el periodo helenístico, como fue también el inicio de la Edad Moderna, y como es en nuestros días la llamada ‘postmodernidad’, donde, dado el resurgimiento de un espíritu de marcado acento escéptico a través de fenómenos como el nihilismo nietzscheano, ha reaparecido la cuestión del criterio de verdad.

²² Cfr. Cicerón, *N.D.*, I 44

repetición de experiencias particulares.²³ Y es por comparación con estos preconceptos generales como somos capaces de interpretar las sensaciones que nunca antes habíamos tenido. Gracias a los preconceptos pueden formularse juicios²⁴ o incluso tener lugar el fenómeno de la comunicación a través del lenguaje. Unos preconceptos podrían asociarse con otros formando las ideas y conceptos con menor referencia empírica, hasta llegar a conceptos totalmente abstractos. Según esta explicación, pues, todos los conceptos estarían basados en última instancia en la experiencia, y es a esta experiencia, es decir, a los átomos que penetran en nuestros sentidos desde el exterior, a lo que hemos de remitirnos para explicar todas nuestras ideas, imaginaciones y pensamientos. Por tanto, desde un punto de vista epistemológico, la filosofía epicúrea es inequívocamente empirista.

En lo que se refiere a su sistema ético, podría calificarse a los epicúreos hasta un cierto punto como “hedonistas”, pero, como señala Long,²⁵ su hedonismo difiere en gran medida del de filósofos anteriores que también habían propuesto que el fin de la vida es el placer, como el socrático Aristipo de Cirene y sus seguidores. Mientras Aristipo considera la ausencia de dolor como un mero estadio intermedio en el camino hacia la felicidad, para Epicuro, como veremos, no es sólo eso.

Epicuro presupone que la bondad del placer es evidente por sí misma, y por tanto no requiere demostración alguna. Los hombres persiguen el placer y evitan el dolor, al igual que todos los animales. Y apenas se concibe que esto pudiera ser de otro modo. Pero la característica de placeres de los bienes que el hombre puede perseguir no es uniforme. Hay placeres mayores que otros, y también placeres que llevan aparejados dolores. Para alcanzar la felicidad, pues, el hombre debe buscar aquello que causa mayor placer. No se han de perseguir todos los placeres, ya que de algunos de ellos se sigue un dolor mayor. Por tanto, según Epicuro, todo placer puede ser considerado como un bien, pero no todo placer es deseable.²⁶ Y algo semejante ocurre con los dolores, ya que no todos ellos han de ser evitados, sino que algunos, que son condición necesaria para alcanzar placeres mayores – como el dolor que produce el cirujano al operar – han de ser asumidos.

²³ Cfr. Aristóteles *Met.*, A 981 a 5 y ss. Nótese que Epicuro y Aristóteles parecen estar de acuerdo en lo fundamental de sus afirmaciones acerca del proceso de formación de los conceptos.

²⁴ Un juicio correcto sería, así, aquél en que asociamos una impresión con el preconcepto que le corresponde, y uno erróneo aquél en que la asociación entre preconcepto e impresión no es la adecuada.

²⁵ *Op. cit.*, 68

²⁶ *Ep. Men.*, 129-30.

Epicuro niega la existencia de estados intermedios entre placer y dolor. Puede haber medios de obtener placer que a su vez acaben por producir dolor, tal como se ha dicho antes, pero esto no significa que placer y dolor se den simultáneamente. El placer y el dolor son incompatibles entre sí. No puede darse mezcla de ambos. Al contrario: la ausencia de dolor entraña la presencia de placer, y viceversa.

Los estados en los que afirmamos no sentir placer ni dolor alguno, según Epicuro, serían asimilables al placer, ya que éste es el estado normal e innato de los seres vivos, mientras que el dolor sólo es una alteración de ese estado natural.

El sostenimiento y, en su caso, restablecimiento de ese estado natural es el fin que todo ser humano debe aspirar a alcanzar. Para ello no se han de perseguir los placeres más inmediatos, sino los más duraderos. El medio para lograrlo, sin embargo, es la vida moderada y sencilla. El hombre sabio, para el epicúreo, debe liberarse de los deseos de lujo que crean necesidades artificiales que acaban causando turbación mental. Así pues, la moderación en este terreno termina siendo más placentera que la vida suntuosa y disipada, ya que elimina la preocupación de tener que satisfacer falsas necesidades, conduce a la liberación del dolor – que es el mayor placer –, y a la autosuficiencia²⁷ – que es el paso fundamental en el camino para alcanzar la tranquilidad del ánimo –.²⁸

Una importante parte de los argumentos de la escuela epicúrea, en especial los pertenecientes al ámbito de la epistemología, fueron construidos en el desarrollo de la propia polémica con el escepticismo. Por ejemplo, la consideración de las sensaciones como criterio último no es otra cosa que la respuesta epicúrea a la introducción por parte del escepticismo de la cuestión acerca de si es posible encontrar un criterio de verdad.²⁹ La vía de superación del escepticismo que Epicuro y sus seguidores ensayan es hacer de la sensación el criterio absoluto y último de verdad, esto es, una forma inicial de empirismo. Toda sensación clara es verdadera, y es de acuerdo a su consistencia con la sensación como debe contrastarse la validez de los juicios, proposiciones, hipótesis, etc.³⁰ Por tanto, ante el riesgo de caída en un escepticismo

²⁷ Véase *Ep. Men.*, 130-1.

²⁸ Nótese que este objetivo – la tranquilidad del ánimo – es compartido por los integrantes de la escuela escéptica y los de la epicúrea, si bien los medios que proponen para alcanzarlo difieren considerablemente.

²⁹ *Vid. Infra*, 70 y ss.

³⁰ Sobre la inversión que este método validativo de Epicuro supone respecto del “método platónico de las hipótesis”, véase el artículo de Tomás Calvo “La inversión de la lógica platónica de la validación por Epicuro” (*Athlon: satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados, ediderunt A. Bernabé et alia*. Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1987: 149-161, especialmente 158).

radical, la respuesta epicúrea consiste en tomar como punto de partida de su teoría epistemológica justo aquello que se encuentra en cuestión – el conocimiento sensible –, de modo que la imposibilidad de ponerlo en duda permite construir un nuevo edificio gnoseológico capaz de resistir el terremoto escéptico, pero que, por otra parte, carece de la capacidad de invalidar las tesis escépticas – ya que, desde el punto de vista escéptico, no puede dejar de contemplarse como una mera petición de principio –. Digamos, pues, que al poner el criterio en la evidencia sensible Epicuro se pone a salvo del escepticismo, pero no lo refuta. Y el escepticismo, a su vez, lejos de darse por vencido, tratará de construir nuevos argumentos que le sirvan para continuar la polémica.

Con todo, Epicuro era consciente de que las diversas clases de objetos y proposiciones que han de ser validadas por la sensación requieren de métodos de validación adaptados al tipo de relación que cada uno de ellos tiene con la percepción sensible. No podrá ser validado de la misma forma el conocimiento que obtengo de la observación directa de un objeto que el conocimiento acerca de la naturaleza de las partículas atómicas que, según la escuela epicúrea, constituyen el mundo. Y no pueden validarse de la misma forma por el simple motivo de que no están en la misma relación con la evidencia sensible que ha de servirnos para validarlos.

Así, la validación epicúrea del conocimiento se escinde en tres clases sucesivas: la validación por el testimonio (*martyrēsis*) de la sensación, la confirmación (*epimartyrēsis*), y la “no-refutación” (*ouk antimartyrēsis*).

El primer tipo de validación corresponde a aquellos juicios que tienen como contenido objetos sensibles que están siendo *actualmente* percibidos en el momento de la validación. La inmediatez de estos juicios con la evidencia sensible impide, de acuerdo con la teoría epicúrea, toda posibilidad de error. El error sólo se encuentra en el juicio que trata de sobrepasar esa evidencia sensible. El engaño y el error sólo se producen en lo que nuestra opinión añade a la propia percepción.³¹ Pero en este primer tipo de objetos, nada se añade ni se quita. Cuando la percepción es clara no puedo juzgar contra ella.³² No puedo mirar mi mano y afirmar que no la estoy viendo – ni que no la percibo como tal – sin mentir. Por tanto, el mero *testimonio* de la sensación permite validar el conocimiento de este tipo.

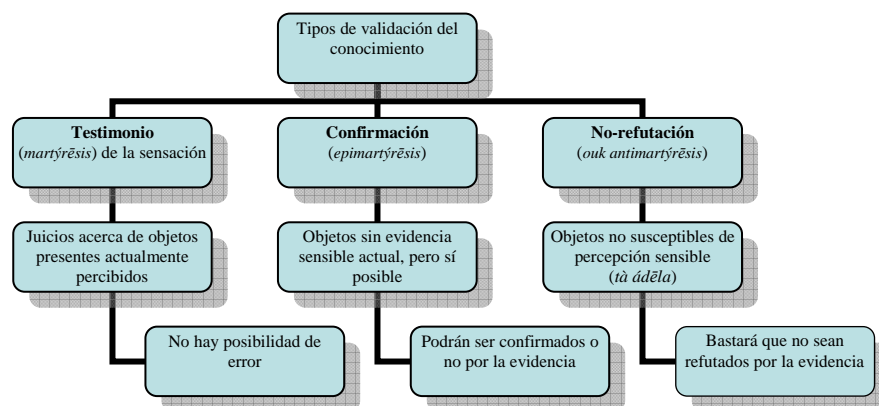
³¹ Véase *Ep. Hdt.* 50.

³² A este respecto, véase la caracterización escéptica de lo fenoménico como evidente (vid. *Infra*, 185 y ss).

Pero esa relación con la evidencia sensible no se da siempre con igual claridad e inmediatez. Hay objetos que pueden no estar siendo percibidos en el momento de la validación de un conocimiento que los atañe, o que, siendo percibidos actualmente, no lo están siendo con toda evidencia, aunque sí que es posible llegar a percibirlos de ese modo. Si el requisito de los objetos del anterior tipo era la evidencia sensible actual, podríamos decir que el de los de éste es la evidencia sensible *potencial*. El ejemplo típico es el de la torre que a lo lejos se ve redonda y al acercarse se muestra como cuadrada. El individuo que la ve desde la distancia enuncia un juicio sobre ella (“es redonda”) que espera *confirmación* en un momento posterior (al acercarse) en que la evidencia, que sólo era posible, se dé de hecho. Así pues, este tipo de juicios pueden ser confirmados o no confirmados por la evidencia.

Por último, el requisito de validación para los juicios acerca de objetos que están por completo alejados de la evidencia sensible es el de la *no-refutación* (*ouk antimartýrēsis*). Se trata de objetos no susceptibles de percepción sensible, por lo que no se da evidencia directa acerca de ellos. Son los denominados “imperceptibles” (*tà ádēla*)³³; los objetos que no pueden ser percibidos mediante los sentidos, pero que, con todo, forman parte de las teorías e hipótesis acerca del mundo. Sobre ellos no hay ya expectativa ninguna de que su evidencia “potencial” se “actualice” en ningún momento, y por ello, dado que la experiencia sensible no podrá nunca confirmarlos, para validarlos basta que la evidencia no los refute.

Así pues, la estructura de los tipos de validación en Epicuro sería la siguiente:



³³ Nótese que con este concepto se establece un fuerte precedente de la noción de “inobservable” con la que se maneja la actual filosofía de la ciencia a la hora de tratar la validación del conocimiento científico. Y nótese también que cuando se mencionan los antecedentes de esta u otras nociones de filosofía de la ciencia, la mayoría de los autores se remonta sólo hasta el empirismo inglés como si éste fuese el punto de partida último de todo intento de validación del conocimiento en base a la experiencia, mientras que la escuela epicúrea, más próxima, en nuestra opinión, a las posturas actuales, apenas nunca se menciona. (Cfr. Hacking, I. *Representing and Intervening*. Cambridge University Press, 1983; van Fraassen, B. *The Scientific Image*. Oxford University Press, 1980; Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, Londres, 1959.)

El tercer tipo de validación del conocimiento, pues, supone que existe una clase de objetos tal que escapa a la posibilidad de observación directa. Estos “imperceptibles” intervienen en las teorías que tratan de explicar las características de lo que es, por lo que, para que estas teorías no se desplomen, ha de ser testado su valor de verdad. Ahora bien, dado que el requisito de validación que se les impone a estos objetos es tan sólo que no sean refutados por la evidencia sensible, su validación sólo probaría que la experiencia no contradice la hipótesis en la que se encuadran, pero en ningún caso sería una demostración positiva de la verdad de la misma. Esto es, su validación estaría imbuída de provisionalidad. Mediante la no-refutación no podría alcanzarse otro valor de verdad que el de la verosimilitud,³⁴ y por tanto las hipótesis que los incluyen estarían sometidas inevitablemente a la posibilidad de que una evidencia sensible posterior las refutara.³⁵

Algo muy semejante ocurre, dentro de las modernas teorías de validación de la ciencia, en lo referente al criterio popperiano de falsación. En primer lugar, Popper establece una clara distinción entre observación y teoría. Hay una frontera epistemológica que separa las proposiciones observacionales y las especulativas, tal y como la hay en Epicuro entre las proposiciones que tratan sobre objetos de los que hay o puede haber evidencia sensible y los que no. Además, las proposiciones observacionales podrían demostrarse atendiendo a los hechos, de la misma manera que en el epicureísmo se considera que la evidencia sensible valida el conocimiento sobre aquellos objetos que esperan contrastación. En segundo lugar, también el método de falsación popperiano consiste en una prueba de carácter negativo que en ningún caso puede conducir a la demostración efectiva de la teoría. Toda hipótesis científica se muestra, según Popper, como provisional y refutable. Incluso es requisito imprescindible para que una teoría sea considerada científica el hecho de que sea incompatible con algún fenómeno observable.³⁶ Si tal fenómeno observable es de hecho observado, la teoría será *falsada*. Pero, aunque no lo sea de hecho, continuará siendo *falsable*, y, aunque se considere validada científicamente, mantendrá su mero carácter de verosimilitud.

³⁴ Cfr. con la noción de *to pithanón* en el escepticismo académico (véase infra, 295 y ss).

³⁵ Como veremos, este argumento que remite a una posible evidencia posterior será ampliamente utilizado por el escepticismo pirrónico.

³⁶ Si no hay incompatibilidad alguna, la teoría podría explicar tanto A como $\neg A$, con lo que no habría posibilidad alguna de demostrar su falsedad.

El hecho de que Popper establezca la falsabilidad como requisito de toda proposición científica no reduce el paralelismo con la no-refutación de Epicuro. En efecto, Epicuro considera que tanto la no-refutación como el testimonio y la confirmación son métodos de validación del conocimiento, pero el tipo de conocimiento que se obtiene de las proposiciones validadas mediante el testimonio directo de la sensación o mediante la confirmación no puede llamarse propiamente “científico”. La proposición “esa torre es redonda” o “esa torre es cuadrada” es una proposición particular, no un postulado universalizable, y lo mismo ocurrirá con cualquiera otra del mismo tipo, ya que tanto el testimonio como la confirmación requieren de evidencia sensible directa. Y la evidencia sensible sólo se da *directamente* respecto de objetos particulares, que no son el objeto de la ciencia.

En cambio, los ejemplos de objetos imperceptibles tales como los átomos y el vacío – elementos constitutivos últimos del mundo – o la forma del contorno del universo sí pueden ser parte del contenido de proposiciones científicas.³⁷ Sólo mediante la no-refutación podrán contrastarse teorías científicas en disputa, ya que éste es un proceso de validación más amplio, no restringido al conocimiento de datos puntuales aislados.

A pesar de ello, ha de señalarse que la provisionalidad y la verosimilitud son características que no necesariamente han de atribuirse a todos los objetos imperceptibles. Como señala Tomás Calvo, cabe distinguir dos clases diferentes de objetos de este tipo: “de una parte, aquellos que por su naturaleza escapan a toda posibilidad de observación (...); de otra parte, aquellos cuya distancia y posición respecto del observador son tales que hacen imposible su captación.”³⁸ Así, objetos como los átomos son imperceptibles por naturaleza, mientras que otros, como la forma del universo, lo son por la imposibilidad física para el observador de situarse en una posición (en este caso, fuera del propio universo) que le permita percibirlos.

Es evidente que Epicuro concede distinta importancia dentro de su sistema a uno y otro tipo de imperceptibles. Pero existe cierta controversia en cuanto al alcance de esa distinción. Para C. Bailey,³⁹ por ejemplo, Epicuro no habría hecho distinción alguna entre ambos en cuanto al proceso lógico de la demostración. La distinta estimación por

³⁷ No pretendemos con ello decir, y desde luego tampoco es la intención de Popper ni de Epicuro, que sólo hay ciencia sobre objetos inobservables.

³⁸ Tomás Calvo Martínez. “La inversión de la lógica platónica de la validación por Epicuro”. *Athlon: satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados, ediderunt A. Bernabé et alia*. Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1987: 150.

parte de Epicuro se debería a una diferencia en el proceso psicológico del conocimiento. Calvo, en cambio, niega tal diferencia psicológica, y afirma que el proceso demostrativo es distinto para cada uno de los dos tipos de imperceptibles.⁴⁰ Según esta visión, el carácter provisional que se desprende de la no-refutación afectaría sólo a las proposiciones que tratan sobre el segundo tipo de imperceptible: el que atañe a las hipótesis sobre el contorno del mundo y otros ejemplos de tipo meteorológico. El primer tipo de imperceptible, en cambio, estaría libre de tal provisionalidad.

Ciertamente, en el caso de este primer tipo de imperceptible, Epicuro lo concibe, en lo referente al ejemplo de los átomos y el vacío, como una hipótesis dotada de un “valor de certeza” diferente del que atribuye a las hipótesis que explican los fenómenos meteorológicos. Y esto es así debido a que, según él, la existencia de estos imperceptibles en particular – los átomos y el vacío –, es la *única* hipótesis capaz de explicar la evidencia sensible de que hay cuerpos y movimiento. Ninguna otra alternativa sería capaz de explicar estos fenómenos de manera satisfactoria. De tal modo que la importante probabilidad de error que existe en el caso de las explicaciones meteorológicas, que obliga a considerarlas sólo verosímiles, en el caso de la explicación física de los elementos constitutivos de la materia sería, por el contrario, una probabilidad de error igual a cero.⁴¹ La no-refutación no sería aquí, por tanto, un mero proceso negativo, sino una demostración efectiva de la verdad de la hipótesis. Y si se mantiene el uso de la expresión *ouk antimartyrēsis* sería a causa de la polarización del léxico, ya que a la refutación se opone absolutamente la no-refutación (aunque se trate de un caso de efectiva demostración).⁴²

Además de esto, encontramos un testimonio que apoya la diferenciación entre el modo de conocimiento relativo a cada uno de los dos tipos de imperceptibles en el siguiente pasaje de Sexto Empírico:

Pues bien, según los dogmáticos, unas cosas son manifiestas y otras no manifiestas; y de las no manifiestas, unas son “irremisiblemente no manifiestas”, otras “ocasionalmente no manifiestas” y otras “naturalmente no manifiestas”.

Y dicen que son manifiestas las cosas que nos vienen al conocimiento por sí mismas, como es por ejemplo lo de “es de día”.

E irremisiblemente no manifiestas las que no están hechas para ofrecerse a nuestra comprensión, como eso de si las estrellas son en número par.

³⁹ Bailey, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928: 263 y ss.

⁴⁰ Calvo, T. *Op. cit.*, 151 y ss.

⁴¹ El proceso por el que se alcanza este grado de certeza es de carácter puramente lógico. Calvo señala en la nota 11 de su artículo (*Op. cit.*, p. 154) la estructura expositiva que tendría el argumento, basado en el esquema formal del *modus tollens*, si bien en Epicuro aparece sincopado y formulado de manera algo diferente.

⁴² *Vid.* Calvo, T. *Idem*.

Y ocasionalmente no manifiestas las que, pese a tener una naturaleza manifiesta, ocasionalmente no resultan manifiestas por ciertas circunstancias externas; como lo es ahora para mí la ciudad de los atenienses.

Y naturalmente no manifiestas las que no tienen como naturaleza caer bajo nuestra percepción directa; como los poros, perceptibles sólo con la inteligencia. Éstos, en efecto, no se hacen manifiestos por sí mismos; y si de hecho se perciben, se admitirá que se perciben a partir de otras cosas, como por ejemplo el sudor u otra cosa análoga.⁴³

En este texto parece encontrarse una clara alusión a la teoría de la percepción epicúrea, aunque Sexto sólo lo atribuya a los “dogmáticos” en general, sin determinar a cuales de ellos se refiere. Si se admite la identificación de estos con la escuela de Epicuro, del texto puede extraerse un clarificador esquema alternativo de los tipos de objeto de conocimiento:

- 1.- Cosas manifiestas
- 2.- Cosas no manifiestas
 - 2.1.- Irremisiblemente no manifiestas
 - 2.2.- Ocasionalmente no manifiestas
 - 2.3.- Naturalmente no manifiestas

La identificabilidad de las “cosas manifiestas” de este esquema con los objetos que requieren testimonio no parece cuestionable. En ambos casos se trata de objetos presentes acualmente percibidos. Lo mismo ocurre con el paralelismo entre 2.2 (las cosas ocasionalmente no manifiestas) y aquellas que aguardan confirmación. En ambos casos se trata de objetos que no están siendo actualmente percibidos debido a las circunstancias, pero que tienen una naturaleza tal que son susceptibles de incorporarse al grupo de las cosas manifiestas. Son objetos perceptibles que solo por su no-presencia actual carecen de testimonio directo de los sentidos. Y el ejemplo que Sexto aporta – la ciudad de Atenas, para Sexto, que se encuentra fuera de ella – no difiere demasiado de cualquiera que pueda ofrecerse de “objeto que requiere de confirmación”.⁴⁴

⁴³ *Τῶν πραγμάτων τῶν κατὰ τοὺς δογματικούς τὰ μὲν ἐστὶ πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα, καὶ τῶν ἀδήλων τὰ μὲν καθάπαξ ἄδηλα, τὰ δὲ πρὸς καιρὸν ἄδηλα, τὰ δὲ φύσει ἄδηλα. καὶ πρόδηλα μὲν εἶναί φασι τὰ ἐξ ἑαυτῶν εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἐρχόμενα, οἷόν ἐστι τὸ ἡμέραν εἶναι, καθάπαξ δὲ ἄδηλα, ἃ μὴ πέφυκεν εἰς τὴν ἡμετέραν πίπτειν κατάληψιν, ὡς τὸ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας, πρὸς καιρὸν δὲ ἄδηλα ἅπερ τὴν φύσιν ἔχοντα ἐναργῆ παρά τινος ἔξωθεν περιστάσεις κατὰ καιρὸν ἡμῖν ἀδλεῖται, ὡς ἐμοὶ νῦν ἢ τῶν Ἀθηναίων πόλις, φύσει δὲ ἄδηλα τὰ μὴ ἔχοντα φύσιν ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πίπτειν ἐνάργειαν, ὡς οἱ νοητοὶ πόροι· οὗτοι γὰρ οὐδέποτε ἐξ ἑαυτῶν φαίνονται, ἀλλ’ εἰ ἄρα, ἐξ ἐτέρων καταλαμβάνεσθαι ἂν νομισθεῖεν, οἷον τῶν ἰδρώτων ἢ τινος παραπλησίον.* *HP*, II, 97-99.

⁴⁴ Por supuesto, se diferencia de ejemplos como el de “ese hombre distante es Platón” o “esa torre es redonda” en el hecho evidente de que estos últimos son juicios sobre objetos de este tipo, mientras que “la ciudad de los atenienses” es un objeto del mismo tipo, pero sin ningún juicio concreto acerca de él. Pero

En cambio, 2.1 y 2.3 no pueden identificarse sin mayores explicaciones con los objetos que requieren de la no refutación, pues ha de señalarse el hecho de que en su exposición Sexto los separa netamente. Se trata, según él, de dos clases distintas de cosas no manifiestas, y no una sola clase.

El primero de estos, las cosas “irremisiblemente no manifiestas” se refiere a cosas que rebasan nuestra capacidad de comprensión. Pero esta incapacidad nuestra no se debe a su naturaleza, sino a nuestra propia limitación. El ejemplo de Sexto es “si las estrellas son en número par”. Y en efecto, el número de las estrellas, suponiendo que no es ilimitado, ha de ser par o impar, pero nuestra capacidad de cálculo no nos permitiría jamás determinarlo. Nótese que el ejemplo podía haber sido de otro carácter que no fuera astronómico – cualquier número muy grande habría servido –, pero escoge uno de tipo astronómico. Es inevitable recordar que el tipo equivalente en el esquema de las clases de validación del conocimiento según el epicureísmo, el de la no-refutación, también incluye ejemplos de carácter astronómico – los límites y forma del universo –, precisamente los ejemplos referidos a una de las dos clases de objeto imperceptible: aquellos objetos cuya distancia y posición respecto del observador son tales que hacen imposible su captación. No se trata tampoco en este caso de objetos imperceptibles debido a su propia naturaleza, sino a determinadas circunstancias – distancia y posición respecto del observador – de tipo espacial. La equivalencia, obviamente, no es perfecta, ya que las circunstancias que impiden el conocimiento del número de las estrellas se refieren a la magnitud de ese número, y no a su distancia o su posición respecto a nosotros. Pero, aun así, ambos ejemplos se muestran considerablemente próximos.

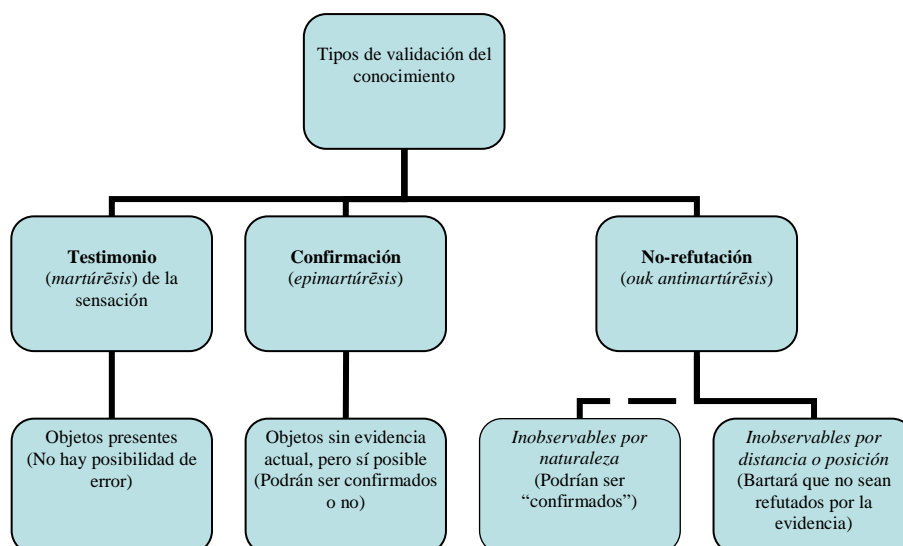
Respecto a la clase que hemos caracterizado como 2.3, las cosas que son naturalmente no manifiestas, su identificabilidad con el otro tipo de inobservables es aún más clara que en el caso anterior. Este tipo de inobservables habían sido descritos como “aquellos objetos que por su naturaleza escapan a toda posibilidad de observación”. Se hace, pues, referencia a que esa imposibilidad de observación reside directamente en la propia naturaleza de estos objetos. Son, por tanto, objetos del mismo tipo que esos que, según Sexto, “no tienen como naturaleza caer bajo nuestra percepción directa”. Además, de nuevo, los ejemplos de una y otra clases de objetos aportan nuevos indicios de equivalencia: sobre esta clase de inobservables epicúreos se ofrecía el ejemplo de los átomos y el vacío, imperceptibles por sí, pero que pueden “deducirse” de

esto sólo nos aclara que en un caso se trata de ejemplos encuadrados en el esquema relativo a los tipos de validación del conocimiento y en otro a tipos de objeto de ese conocimiento.

la existencia del movimiento. Por su parte, los dogmáticos de los que Sexto habla – o tal vez Sexto mismo – plantean como ejemplificación de este tipo de cosas no manifiestas los poros de la piel, que tampoco pueden ser percibidos por sí mismos – por el mismo motivo que los átomos: su tamaño –, pero también pueden “deducirse” de otros fenómenos sí perceptibles directamente, como el sudor.

Por tanto, encontramos que la equivalencia de ambos pasajes se vuelve bastante consistente. Y el hecho de que Sexto separe de manera tan tajante ambos tipos de objetos imperceptibles refuerza la tesis de que uno y otro eran concebidos por los propios epicúreos y por quienes polemizaron con ellos como esencialmente diferentes en lo que a su conocimiento se refiere. Sin embargo, tampoco debe inferirse de esto que el esquema que ofrecíamos más arriba tenga que descartarse por completo para sustituirse por un esquema de cuatro ramas como el que ofrece Sexto.

La reestructuración del esquema resulta problemática, pues en ningún lugar en el que se coloquen los imperceptibles por naturaleza encajarán por completo. No se tratará, en el proceso de verificación del conocimiento que a ellos se refiere, de meros casos de no-refutación como los referidos al otro tipo de imperceptibles, pero tampoco puede olvidarse el hecho de que ambos tipos de imperceptibles *son* imperceptibles. Y desde luego la confirmación tampoco será por completo válida para los imperceptibles por naturaleza, pues su vinculación con esos otros objetos de los que se deducirá su validación está más allá de la sensibilidad en la que el epicureísmo trata de basarse. Por ello aparece como una auténtica excepción dentro del empirista sistema epicúreo de validación del conocimiento. Así pues, el modelo de esquema más adecuado a la interpretación precedente, una vez modificado el anterior en algunas de sus líneas, habría de ser aproximadamente el siguiente:



Ahora bien, si se nos pregunta a qué hace referencia con exactitud la línea intermitente que une los inobservables por naturaleza con la no-refutación, tendremos que responder que se trata de una excelente – y complicadísima – pregunta. La “confirmación”⁴⁵ a la que en el esquema se dice que podrían aspirar los inobservables por naturaleza no sería, como es obvio, del mismo tipo que la de los objetos “que esperan confirmación” de la evidencia. La “confirmación” de los juicios sobre este tipo de inobservables no sería en absoluto, como ya se ha dicho más arriba, de carácter sensible. No dependería inmediatamente, por tanto, de la evidencia que el epicureísmo atribuye a la sensación, sino que se trataría, más bien, de una “confirmación” mediante un proceso indirecto de carácter lógico.

Así pues, la evidencia sensible no confirma la existencia de átomos y vacío, porque, como inobservables que son, están al margen de la percepción y por tanto son inalcanzables para este tipo de evidencia. Pero sí que los valida al no-refutarlos, como ocurre con los otros inobservables. La diferencia estriba en que, además de no-refutar la teoría atomista del mundo, la evidencia sensible *sí refuta las hipótesis alternativas* que son sus rivales (por ejemplo el monismo eleático o la postura estoica contraria al vacío), con lo que confirma indirectamente el atomismo.

1.23 Estoicismo

Casi como si se tratase de un contrapunto de la visión epicúrea del mundo y de la vida, encontramos también destacando en el panorama filosófico de la época una nueva doctrina que será conocida como “estoicismo”. Quizá sea éste el movimiento que mayor resonancia llegó a adquirir en filosofía en el periodo helenístico, superando la repercusión que lograron obtener epicúreos y escépticos. De hecho, el influjo que sus enseñanzas han tenido sobre la historia de la filosofía ha rebasado con mucho los límites de la antigüedad, para pervivir durante la Edad Media y el Renacimiento, y llegar incluso a nuestros días de forma notable.⁴⁶ Al contrario que en la escuela epicúrea, en la que, aun habiendo importantes figuras posteriores, lo que podríamos llamar “corpus doctrinal” de la escuela se debe casi en exclusiva a su fundador, en el caso del

⁴⁵ Entrecorramos la palabra porque Epicuro nunca aplica otro término a la validación de estos objetos que no sea el de no-refutación (*ouk antimartúrēsis*). Nunca habla, pues, de que ellos sean confirmados.

⁴⁶ Cfr. Long, A.A. *Op. cit.*, 111.

estoicismo la importancia de sus principales integrantes aparece más repartida, mereciendo muchos de ellos una exposición pormenorizada de su pensamiento. Sin embargo, con vistas a seguir adecuadamente el desarrollo histórico de la escuela, el primer nombre propio al que se ha de hacer referencia será el de Zenón de Citio.

Zenón nació en la ciudad de Citio, en Chipre, hacia el año 333/2 a.C.⁴⁷ Contando veintidós años de edad (hacia 311) llegó a Atenas, donde recibió las enseñanzas del cínico Crates y después de Estilpón⁴⁸, de Jenócrates y de Polemón. Con poco más de treinta años fundó su propia escuela, a la que pronto comenzaron a referirse en los círculos filosóficos de la ciudad utilizando para designarla el nombre del lugar que había elegido para pronunciar sus discursos y lecciones: la *Stoa*, el pórtico de Atenas.

La influencia de la filosofía cínica en Zenón a través de las enseñanzas de Crates se puede notar en la pervivencia entre los estoicos, entre otras, de la idea cínica de que la naturaleza del hombre consiste en su racionalidad.⁴⁹ Para el cínico Diógenes, la vida natural no requiere de nada exterior a la propia razón, salvando las necesidades físicas mínimas. El ámbito completo de lo cultural, social, convencional y moral resulta superfluo. De estas nociones los estoicos heredarán la fuerte indiferencia hacia todas las cosas exteriores a la razón, la tendencia al cosmopolitismo y la idea de que sólo la racionalidad puede ser fuente de felicidad.

Con todo, el estoicismo no puede considerarse un mero desarrollo de la filosofía cínica, sino que toma multitud de elementos de otras escuelas, e incorpora otros nuevos. No en vano, como ya se ha dicho, después de estudiar con Crates, Zenón continuó recibiendo enseñanzas de otros filósofos, como los megáricos Estilpón y Diodoro Crono, y el académico Polemón.⁵⁰

De los megáricos tomará una concepción monista del cosmos⁵¹ y un considerable interés por la lógica que culminará con Crisipo en el desarrollo de lo que hoy conocemos como “lógica estoica”.

Sea a través de las lecciones de Polemón o por otro medio, también elementos platónicos parecen introducirse entre las doctrinas estoicas. La noción que más

⁴⁷ No existe unanimidad entre los distintos testimonios ni en las fechas de su nacimiento y muerte, ni en las que se refieren a los acontecimientos de su vida. Nosotros seguiremos aquí las fechas que, según Diógenes Laercio, nos ofrece su discípulo Perseo (D.L., VII, 28).

⁴⁸ D.L., VII, 2.

⁴⁹ D.L., VI, 24-72.

⁵⁰ D.L., VII, 5.

⁵¹ D.L., VII, 143.

claramente ejemplifica este contacto es la de “razón creadora”, principio cósmico de Zenón, que no resulta difícil de relacionar con el demiurgo platónico.

A pesar de ello, la originalidad del pensamiento estoico parece incuestionable, no sólo en el caso de Zenón, sino también en los de sus discípulos Cleantes de Assos, Crisipo de Soles o Aristón de Quíos, entre otros, de los que sabemos que, lejos de convertirse en meros seguidores del maestro, introdujeron modificaciones e innovaciones doctrinales importantes, dedicándose de manera principal Cleantes a filosofía natural y teología y Crisipo a dialéctica y lógica. Pero dado que no se conserva ninguna obra completa de ninguno de ellos, y que nuestro conocimiento de sus investigaciones es, en el mejor de los casos, incompleto y fragmentario, no resulta fácil atribuir a un nombre propio dentro de la escuela cada una de las modificaciones que el estoicismo sufrió a lo largo del tiempo. Por tanto, la explicación de las posiciones estoicas en teoría del conocimiento habrá de ser más una visión general que un estudio individualizado.

Un ejemplo de esa originalidad de la que hablábamos lo encontramos en el hecho de que, pese a la influencia del pensamiento platónico en el de los estoicos, estos fueron unos de los principales oponentes del platonismo en lo que a ontología se refiere. No sólo rechazaron la existencia de las ideas como “universales trascendentes”, sino que negaron la posibilidad de existencia de cualquier universal concreto. Solamente existen los particulares, los individuos, y por tanto ha de ser en ellos en lo que se base el conocimiento. Mientras para Platón la importancia de la percepción sensible era escasa, los estoicos, como los epicúreos, fundaron sobre ella toda su teoría del conocimiento. Hasta el conocimiento de los propios actos mentales era reductible, según ellos, a este tipo de percepción, ya que consideraban que incluso los estados de ánimo eran procesos meramente materiales. El proceso físico de la percepción deja una huella tras de sí, un recuerdo. Y de una multitud de recuerdos semejantes surge la experiencia. Así pues, los estoicos eran en gran medida empiristas y nominalistas. Resulta interesante el hecho de que el papel de las impresiones en la composición de conceptos entre estoicos y epicúreos sea prácticamente idéntico. Las impresiones dejan tras de sí el registro de su aparición que supone el recuerdo, y la repetida aparición de impresiones de un mismo tipo hace surgir conceptos generales. Esta teoría estoica apenas sí se diferencia de la doctrina epicúrea del “preconcepto” (que a su vez, como dijimos⁵², guarda gran

⁵² *Vid. supra*, 21, n. 23.

parecido con la teoría aristotélica acerca de este punto), pero estoicos y epicúreos no siempre mantenían posiciones tan cercanas y conciliables.

El terreno en el que más se marca la distancia entre ambas escuelas es el relativo a la ética. Frente al particular hedonismo epicúreo, el estoicismo propugna una ética en la que el valor principal de las cosas reside en su concordancia con la Naturaleza.⁵³ De este modo, Crisipo afirma que no hay mejor vía para abordar el tema de los bienes y los males, “que partiendo de la naturaleza universal y el gobierno del universo”.⁵⁴ El valor de cada una de las cosas que componen el mundo se fundamenta sobre la relación que guarda con la Naturaleza. Desde el punto de vista de la parte, cada suceso que le acontece que es acorde con la naturaleza de esa parte, es beneficioso para ella, y por tanto es un bien, y cada suceso que es contrario a su naturaleza le es perjudicial, y por tanto es un mal. Desde la perspectiva del todo, en cambio, nada de lo que acontece es perjudicial. Lo “no-natural” sólo es aplicable a cosas particulares. En lo que se refiere al cosmos en conjunto, todo cuanto sucede está bien.⁵⁵

Entre las cosas particulares de las que puede predicarse el mal en sus acciones, el hombre es caso aparte. Para el ser humano, el mal, lo discordante con su naturaleza, tiene una relación peculiar con él mismo, debido a la característica que le es propia de poseer *logos*, de ser racional. Al estar dotado de razón, el hombre se independiza hasta cierto punto del mundo en sus acciones, y puede optar por tender hacia lo que es natural para él, o hacia lo que es contrario a su naturaleza. En contraposición con los epicúreos, los estoicos nunca equiparan lo conforme a la naturaleza con el placer. Más bien al contrario, según nos informa Diógenes Laercio:

“Manifiestan [los estoicos] la opinión de que es falso lo que algunos afirman: que el primer impulso en los animales se produce hacia el placer. Pues afirman que el placer, si es que existe, es un añadido, cuando la Naturaleza ella misma por sí misma ha buscado y ha tomado lo que es acorde con su constitución.”⁵⁶

⁵³ Cfr. *SVF*, III, 140-6.

⁵⁴ Plutarco, *Stoic. rep.*, 1035 c.

⁵⁵ Compárese esta visión con la que siglos más tarde sostendrá Leibniz, según la cual este mundo no puede sino ser el mejor de los mundos posibles. Se trata de dos cosmovisiones muy próximas en su optimismo aunque diferentes en su desarrollo. En uno como en otro caso, el mal no está excluido del mundo, sino que aparece como algo perteneciente a la esfera de lo particular. Para Leibniz, los males sólo pueden entenderse como males desde esta misma esfera. Si el hombre pudiera contemplar el mundo con una visión globalizadora, comprendería la necesidad de lo que llama “males” y su integración en la necesaria armonía del Todo.

⁵⁶ Ὁ δὲ λέγουσὶ τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὀρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. D.L., VII, 85-6.

El impulso primario tanto en los animales como en el hombre no es, pues, como para los epicúreos, la búsqueda del placer, sino la tendencia a la autoconservación. Este impulso depende directamente de la Naturaleza, y por tanto puede basarse sobre él la construcción de toda la ética estoica. Si el hombre no poseyese raciocinio lo único natural para él sería autoconservarse. Pero la presencia de la razón a un tiempo permite ampliar el ámbito de lo que puede ser deseado y causa la posibilidad de la desviación respecto de la naturaleza.

Sin embargo, si no fuera por el hecho de la racionalidad, el sentido del bien en el hombre sería muy diferente. En el momento en que se desarrolla en el hombre la capacidad para comprender, puede aplicarla sobre aquello hacia lo que antes tendía de modo natural y valorarlo como digno de ser deseado, pasando, así, del comportamiento instintivo que caracteriza al hombre en su etapa de inmadurez, al comportamiento que es propio del ser humano maduro. Esa concordancia entre lo que el hombre desea de manera racional y lo que de modo natural debe desear es la esencia misma de la virtud, que desde este momento se convierte para el estoico en el único bien. Ninguna de las cosas que son objeto de tendencia natural primaria es deseable por sí misma. Sólo la virtud es deseable por su propia naturaleza, y por lo tanto sólo a ella cabe llamarla verdaderamente “bien”.⁵⁷ A partir de aquí se derivará toda la ética estoica como desarrollo de aquellos actos que son concordes con la razón.

Desde esta posición, el hombre bueno será aquél que esté en completo acuerdo con la Naturaleza, realizando siempre, por tanto, actos apropiados. La virtud no residirá en la realización de esos actos, sino en el tipo de comportamiento que conlleva esa disposición a la acción concorde con la racionalidad de la naturaleza.

El valor de la virtud no será en ningún caso equiparable al de ningún otro bien. Al contrario que estos, la virtud sólo puede usarse de modo bueno. No puede contribuir al mal. Además, sólo la virtud puede ser considerada, según los estoicos, como la función propia que le corresponde a un ser racional.

Estrictamente, pues, la virtud sería el único bien, y el vicio el único mal. El resto de cosas pueden ser objeto de preferencia o de rechazo, pero, como decíamos, no lo serán por sí mismas. El hombre bueno, por supuesto, tratará de conseguir las que son preferibles y evitará las rechazables, pero el fin último de su comportamiento no podrá

⁵⁷ Cicerón. *De finibus*, III, 21.

encontrarse en ninguna de ellas, sino en el propio comportamiento virtuoso que supone actuar racionalmente prefiriendo lo preferible y rechazando lo rechazable.

Por tanto, los objetos deseables o ventajas naturales, aunque no constituyen parte integrante de la virtud, son necesarios para el comportamiento virtuoso, lo que supone que habrán de ser tenidos muy en cuenta en el desarrollo de la ética estoica.

Sin embargo, se ha de tener presente que entre las disposiciones de la naturaleza universal para cada uno pueden estar incluidas cosas que en principio consideramos rechazables, como la enfermedad, la pobreza, etcétera. El hombre sabio de los estoicos, al llegarle semejantes desgracias, entiende que forman parte de lo que la naturaleza ha preparado para él, y por tanto ha de aceptarlas.⁵⁸ Esto no significa que el sabio deba abandonar el cuidado de su salud al menor síntoma de enfermedad; al contrario: aunque acepte un resultado desfavorable, continuará persiguiendo su mejoría, ya que el valor moral de la acción de preferir lo preferible nada tiene que ver con que se dé la circunstancia de su éxito o de su fracaso. Tener éxito en esa búsqueda no es moralmente más valioso. Lo mismo ocurre con la pobreza. El hombre sabio no se dejará caer en ella, y por supuesto tampoco la perseguirá, sino que tratará de evitarla dado que es algo rechazable. Pero si, pese a todo, acaba sumido en la mayor de las miserias, la aceptará gustoso.⁵⁹

La equívoca posición estoica con respecto a los bienes preferibles o ventajas naturales – que no poseen valor en sí mismas, pero que proporcionan los medios para ejercer la elección racional, que es lo moralmente bueno, y por tanto igual pueden ser consideradas como indiferentes que como imprescindibles –, fue enérgicamente combatida por algunos miembros de la Academia, especialmente Carnéades.⁶⁰

Además de las múltiples controversias éticas, también han de mencionarse las diferencias entre estoicos y escépticos tanto académicos como pirrónicos en el terreno de la teoría del conocimiento. Uno de los grandes puntos de fricción entre la escuela estoica y la escéptica fue, como veremos, la posición de los primeros en la controversia acerca del criterio de verdad. La propuesta estoica consiste en asumir como criterio lo

⁵⁸ La aceptación, conclusión común de la ética de estoicos, epicúreos y escépticos, es sin embargo completamente diferente en cada una de estas escuelas, y en lugar de haber sido fuente de acuerdo entre sus integrantes, fue el origen de multitud de polémicas. (Cfr. supra, 18 y ss.; infra, 152 y ss.)

⁵⁹ Compárese esta actitud con la glorificación de la indiferencia que proponen Anaxarco y Pirrón. (A este respecto, véase infra, 91 y ss., así como 124 y ss.)

⁶⁰ Sobre esta controversia se tratará más por extenso en el apartado referente a la filosofía académica (vid. infra, 94-108). También puede recurrirse al artículo de Gisela Striker “Sceptical Strategies” (en Schofield, M., Burnyeat, M. y Barnes, J. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Clarendon Press, Oxford, 1980: 55-83.)

que ellos llaman *καταληπτική φαντασία*, esto es, la representación o percepción comprensiva, que no es otra cosa que la fuerza con la que la percepción misma nos obliga a asentir a ella. Sexto Empírico la define como la representación “impresa y grabada a partir de lo que es y de acuerdo con lo que es”⁶¹, expresión de la que se deduce que no toda percepción es igualmente digna de crédito, como ocurría entre los epicúreos.⁶² En los *Académicos posteriores*, Cicerón confirma este dato:

*No prestaba fe [Zenón] a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se ven. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba “compreensible”.*⁶³

Es por esto por lo que Sexto Empírico afirma que para Epicuro toda sensación es segura, mientras que para Zenón hay distinciones entre imágenes verdaderas y falsas.⁶⁴ Afirmación que, en otro lugar, atribuye también a Crisipo⁶⁵.

En la teoría del conocimiento estoica hay dos tipos de representaciones verdaderas muy diferentes entre sí. Unas son las que son causadas por objetos existentes y producen en el alma – que se entiende como un encerado en el que se graban impresiones –, una imagen correspondiente al objeto. Las otras, por el contrario, son causadas de un modo fortuito. Sólo las primeras, las “fantasías catalépticas”, constituyen el criterio de verdad. Las segundas, en cambio, no producen conocimiento, sino mera opinión.

El motivo por el que, según el estoicismo, estas representaciones comprensivas pueden considerarse criterio evidente de verdad es la fuerza con la que la percepción misma nos obliga a asentir a ellas. No se ha de entender este tipo de representación como una facultad de intelección en la que el sujeto actúa sobre el objeto, sino que es, a la inversa, el objeto el que se impone al sujeto.⁶⁶ Ese carácter impositivo será el que conduzca a los estoicos a situar a la representación comprensiva como la base más fiable sobre la que asentar su teoría del conocimiento y en la que escudarse de los

⁶¹ *Adv. Math.*, VII, 248.

⁶² *Vid.*, supra, 18 y ss.

⁶³ Cicerón, *Acad.* I, 41. (*visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile*) SVF. Von Arnim vol. I, frag. 60.

⁶⁴ *Adv. Math.*, VIII, 355.

⁶⁵ *Adv. Math.*, I, 245 y ss.

⁶⁶ Cfr. Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé Editores, Buenos Aires, 1958: 295; Bréhier, E. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1951: 94.

ataques de escepticismo y academicismo, ya que la evidencia con que se nos presentan les parece lo más difícil de poner en duda. Debido a esto Ortega llegará a afirmar que a lo que más se parece esta “fantasía cataléptica” es a una suerte de “fe” del estoicismo⁶⁷.

Entre las tres escuelas vistas en este capítulo – sobre todo las dos últimas – y la corriente escéptica se desarrolla toda la polémica que constituye la principal actividad filosófica de la época helenística. Así, al epicureísmo, que consiste en una cierta respuesta al escepticismo, responde a su vez el estoico, que después será por su parte respondido de nuevo por el propio escepticismo. Además de una importante oposición escéptica a las posiciones éticas de la *Stoa*,⁶⁸ también en cuestiones epistemológicas podemos encontrar una continuación a esa polémica, en forma, fundamentalmente, de impugnación del criterio estoico de verdad.

⁶⁷ Ortega y Gasset, J. *Op. cit.* 298.

⁶⁸ *HP*, III, 205-6; III, 218; III, 241; III, 245-6; III, 251. Nótese en especial el modo en que la crítica estoica de las leyes y costumbres humanas choca con la tendencia escéptica a la aceptación de esas mismas leyes y costumbres que se expresa en *HP*, I, 24.

2.- Filosofías afines al escepticismo según la hermenéutica de los propios escépticos.

Después del breve análisis de las principales posiciones de las escuelas dogmáticas del periodo ante las que reaccionarán los integrantes de la escuela escéptica, podemos hacernos ya una idea de cuál era el ambiente intelectual que conformaba el contexto en el que se forjaron las posiciones filosóficas escépticas. Pero antes de adentrarnos en el estudio de lo que propiamente son estas posiciones, nos queda todavía un importante paso intermedio por recorrer.

No será fácil explicar el sentido del escepticismo sin antes aclarar de dónde proviene. El momento histórico-filosófico en el que se produjo su desarrollo sólo responde a esta cuestión parcialmente. Además del contexto en el que tendrán lugar todas las polémicas en que se verá inmersa, para aclarar la génesis de cualquier doctrina filosófica, hay que hacer referencia también al influjo recibido de otras corrientes, y en el caso de un pensamiento tan heterogéneo como el escéptico, esa tarea se muestra más complicada de lo previsible. Por fortuna contamos con algunos pasajes en los que Sexto Empírico advierte de cuáles fueron, en opinión de los propios escépticos, las posiciones filosóficas más cercanas a la suya propia. Es cierto que esto no puede considerarse en ningún caso como equivalente directo de las filosofías que más influencia ejercieron en ellos, pero sí como un indicio claro del tipo de fuente del que un escéptico podría tomar un argumento filosófico para hacerlo suyo e integrarlo en su propia argumentación. Al tiempo, en los pasajes de Sexto a los que nos referiremos, también se hacen patentes las divergencias básicas del escepticismo con cada una de esas filosofías afines, al menos según la interpretación que los escépticos hacían de ellas.

Con esta intención, según declara el propio Sexto⁶⁹, en el libro I de los *Esbozos pirrónicos* dedica un amplio pasaje a los sistemas filosóficos próximos al escepticismo, y principalmente aparecen reflejados aquellos que, por ser anteriores a Pirrón, pudieron haber intervenido en el proceso de formación de su pensamiento. A una parte de este extenso texto⁷⁰ será al que habremos de atender en primer lugar.

⁶⁹ (...) ἵνα σαφέστερον τὴν ἐφεκτικὴν ἀγωγὴν κατανοήσωμεν. *HP*, I, 209.

⁷⁰ *HP*, I, 210-241

2.1.- Sistemas filosóficos próximos al escepticismo

En los capítulos de los *Esbozos* que el intervalo entre *HP*, I, 210 y *HP*, I, 241 abarca, Sexto hace referencia a escuelas filosóficas muy diversas – e incluso a algunas que no son filosóficas – no en función de un criterio cronológico ni de un carácter único que las englobe u organice, ni siquiera en función de una supuesta filiación de sus doctrinas como hace Diógenes Laercio en la sucesión que establece en el libro IX de sus *Vidas*, sino únicamente en base a su “afinidad” con la filosofía escéptica.

Entre los filósofos que Sexto menciona, sin embargo, puede percibirse un cierto rasgo unificador en los que aparecen mencionados hasta *HP*, I, 219: todos ellos – Heráclito, Demócrito, la escuela cirenaica y Protágoras – pueden ser considerados en cierto modo como “precedentes” o “antecesores” de Pirrón, mientras que los posteriores a 219 – la Academia y la corriente empírica de medicina – parecen estar más en relación con el pirronismo posterior a Enesidemo y con el propio Sexto. Así, estos últimos le servirían para tratar de delimitar los márgenes de su propio tipo de escepticismo,⁷¹ mientras que los que aparecen en el primer grupo podrían corresponderse con los “predecesores” de Pirrón de los que Sexto habla en *HP*, I, 7.⁷²

Heráclito de Éfeso

De los filósofos mencionados, el que Sexto trata en primer lugar es Heráclito. Debido a su estilo lapidario y oscuro, y a lo fragmentario de los testimonios que conservamos de su filosofía,⁷³ no resulta fácil decantarse por una de las múltiples interpretaciones que se han ofrecido de su pensamiento. En la Historia de la filosofía ha prevalecido la que hace de él un contradictor de Parménides. En base a textos de

⁷¹ En lo que se refiere a la Academia, la intención de distanciarse y diferenciarse del tipo de filosofía escéptica que se cultivó en su seno con Arcesilao y Carnéades es una constante en toda la obra. A la medicina empírica de la que deriva su apodo, en cambio, no hace apenas referencias.

⁷² (...) *καὶ Πυρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.* (En ese sentido sí que se trataría de un cierto equivalente de la sucesión establecida en D.L. IX.)

⁷³ No existe consenso entre los especialistas acerca de si Heráclito escribió o no un libro, tal como se desprende de Aristóteles (*Rhet.* 1407 b 11) o de Diógenes Laercio (IX, 1; IX, 5; IX, 15), entre otros, o si aquello a lo que la tradición se refiere con las palabras *σύγγραμμα* (Arist., *Rhet.* 1407 b 16) y *βιβλίον* es tan sólo a un compendio de sus sentencias realizado tras su muerte por algún discípulo, tal como defiende Kirk (*Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954: 7). De cualquier modo, lo que hoy día se conserva del contenido de ese libro se nos ha transmitido a través de fuentes muy diversas y en la mayoría de los casos no completamente fiables. Muchos de los testimonios más tardíos, en concreto, se deben a la adopción por parte de los estoicos del pensamiento heraclíteo (Cfr. Long. *Op. cit.* 145-7), y por ello las ideas que reflejan nos han llegado filtradas y remodeladas por el estoicismo.

Platón⁷⁴ y Aristóteles,⁷⁵ Heráclito aparece como el filósofo del devenir, de tal modo que toda su filosofía se articula alrededor del *πάντα ῥεῖ*. El constante cambio universal, sin embargo, aunque forma sin duda parte importante de la filosofía heraclítea⁷⁶, no puede considerarse como su elemento fundamental si atendemos al conjunto de fragmentos conservados. Sólo una minoría de estos fragmentos hacen referencia al devenir, y de ellos, algunos parecen más centrados en lo invariable dentro de la variación – esto es, en el *Lógos*⁷⁷ que rige toda transformación – que en el cambio mismo. Este Logos universal acapara el protagonismo en un número muy considerable de fragmentos, convirtiéndose en el tema que muestra mayor importancia dentro de la filosofía heraclítea, pero tampoco será en él en el que Sexto se fije a la hora de relacionar heracliteísmo y escepticismo. El tema por el que Sexto vincula a Heráclito con su propia filosofía es otro de los que parecen acumular más sentencias dedicadas a él: el tema de la contradicción.

La tesis heraclítea de la unión e identidad de los contrarios, aunque a menudo se explique de forma aislada, como si careciese de relaciones con el resto de aspectos que conforman esta filosofía, si se contempla en relación con la idea de continuo cambio y con la doctrina de que el mundo es un fuego eterno y viviente, permite interpretar mejor el modo en que el *Lógos*, ley del devenir, limita y regula el perpetuo cambio del universo. El devenir para Heráclito no carece de regularidad. Por ese motivo el fuego lo ejemplifica mejor que ninguna otra imagen: es al tiempo inestable e invariable. El cambio es permanente a la vez que impide que nada permanezca. El universo es conflicto,⁷⁸ es tensión,⁷⁹ pero un tipo de tensión en la que las partes enfrentadas, en su propio enfrentamiento, son armónicas. Por ello, varias de las sentencias de Heráclito se orientan a mostrar esa armonía de los opuestos que subyace a su oposición.⁸⁰ Y esta

⁷⁴ *Crat.*, 402 A.

⁷⁵ *Met.*, A, 6, 987 a 32; *Phys.*, VIII, 3, 253 b 9.

⁷⁶ La temática del devenir debió jugar un papel más capital en la filosofía de algunos de los seguidores de Heráclito, como Crátilo.

⁷⁷ La palabra *lógos*, corriente en la lengua griega, abarcaba un campo semántico muy amplio, que incluía tanto significados ordinarios como otros más específicos. Podía significar “palabra”, “dicho”, “definición”, “razón”, “argumento”, “orden”, “mandato”, “ley”, “medida”,... Heráclito añadirá a todos ellos un significado propio y específico al usar la palabra de un modo diferente y nuevo, pero al tiempo se vale de la ambigüedad de sus usos ordinarios, lo que provoca que resulte difícil de traducir por un mismo término en todos los casos. (Sobre los usos de la palabra *lógos*, véase Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, Volumen I. Madrid 1984: 395-400).

⁷⁸ Cfr. fragmentos 24, 53 y 80 según la ordenación de Diels y Kranz.

⁷⁹ Cfr. DK 51.

⁸⁰ Nótese que esta oposición no es una auténtica contradicción en sentido estricto, sino que, en la mayor parte de los casos, responde más bien a lo que la teoría de la literatura conoce con el nombre de

armonía la encuentra en diversos modos. Por ejemplo en la sucesión de opuestos como el día y la noche o el verano y el invierno, que se siguen mutuamente de tal forma que lo que es día, pronto será noche. Este mismo tipo de identidad de opuestos se da en nosotros, que pasamos de hambrientos a saciados, de despiertos a dormidos, de jóvenes a viejos o incluso de vivos a muertos, que son términos opuestos, sin dejar de ser nosotros.⁸¹ Los contrarios, así, aparecen como la misma cosa. “lo frío se calienta y lo caliente se enfría; lo húmedo se seca y lo seco se humedece”.⁸²

Junto con la sucesión, también aparecen los contrarios que se dan en una misma cosa y a un tiempo, como dos aspectos diferentes de ella o dos sentidos en los que pueda entenderse, como en el fragmento 60: “el camino arriba y abajo son uno y el mismo”, el 59, según el cual la línea de escritura es al tiempo recta y curva,⁸³ o el 103, que recuerda que un mismo punto es a la vez principio y fin de la circunferencia.⁸⁴ Incluso el fragmento 48, “el nombre del arco (*βίος*) es vida (*βίος*), pero su obra es muerte”, debe entenderse de este modo.

Otra forma de unidad en la oposición es la necesidad, en lo que se refiere a la esfera valorativa, de un polo para entender su contrario. No se puede entender qué es lo bueno sin hacer referencia a lo malo, o qué es lo agradable sin referirse a lo desagradable.⁸⁵ Así, en el fragmento 111 afirma: “es la enfermedad la que hace agradable y buena la salud, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo”.⁸⁶

Por último, el tipo de unidad de opuestos que más nos interesa es el que se centra en la relatividad de la percepción o valoración del sujeto que experimenta.⁸⁷ Este

“oxímoron”: un recurso literario que consiste en poner en contacto palabras de sentido opuesto que aparentan excluirse mutuamente, pero que en el contexto se convierten en compatibles.

⁸¹ Véase DK 88. En este punto Heráclito coincide notablemente con el orfismo. (Cfr. Casadesús, F. “Heráclito y el orfismo”, en *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Alberto Bernabé Pajares y Francesc Casadesús (coord.), Vol. 2, Akal, Madrid, 2008: 1079-1104.)

⁸² τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν ἀναίεται, καρφαλέον νοτίζεται. DK 126.

⁸³ γραφείωι ὁδὸς εὐθειᾶ καὶ σκολιῆ ἢ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ γραφείωι περιστροφῆ εὐθειᾶ καὶ σκολιῆ· ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλω περιέρχεται μία ἐστὶ, φησί, καὶ ἡ αὐτή. DK 59.

⁸⁴ ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. DK 103.

⁸⁵ Este tipo de términos correlativos no está restringido a la esfera de la valoración. Prueba de ello es la imposibilidad de definir un término como “derecha” sin una referencia al término “izquierda”, que es su contrario. Sin embargo, en los testimonios que conservamos, Heráclito emplea sólo oposiciones de este tipo relativas en mayor o menor medida a la valoración de ambos opuestos.

⁸⁶ νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἠδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπανσιν. DK 111.

⁸⁷ Una clasificación más detallada y sistemática de los distintos modos de unidad de opuestos en Heráclito puede encontrarse en Alberto Bernabé (*De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*. Barcelona, 1995: 135-7), que toma por base la ordenación de Marcovich. Si no se ha seguido aquí dicha clasificación no es por considerarla en absoluto incorrecta, sino por mor de la claridad en una exposición orientada a explicar específicamente su relación con el escepticismo.

tipo de contraposiciones le sirven a Sexto Empírico para ejemplificar la equipolencia de fuerzas respecto a los argumentos a favor o en contra de algo, y por ello Sexto parafrasea a menudo fragmentos de Heráclito referidos a este tipo concreto de implicación de contrarios.⁸⁸

Para Heráclito no existe diferencia esencial entre lo agradable y lo desagradable, sino que considera que esta diferencia se muestra como relativa al sujeto. En el fragmento 9 hace patente la ausencia de valor intrínseco al objeto valorado al recordar que “los asnos preferirían los desperdicios antes que el oro”.⁸⁹ Pero en los textos en los que mejor se percibe la relatividad de la experiencia, y por tanto los que Sexto utilizará para ello, son el fragmento 13 y el 61. En este último se afirma que el agua del mar es al mismo tiempo la más pura y la más impura, en base a que para los peces es potable y para los hombres, perjudicial.⁹⁰ En DK 13, asimismo, muestra Heráclito la subjetividad en cuanto a qué produce placer y displacer en diferentes especies. “Los cerdos disfrutaban más del lodo que del agua clara”.⁹¹

Los escépticos adoptarán muchas de estas sentencias heraclitianas – y sobre todo esta forma de argumentación – como muestra de la contradicción que se da en el seno de una misma cosa, pero la manera de entender este carácter contradictorio será lo que les aleje del heracliteísmo.

Para Heráclito, esa contradicción forma parte del modo de ser del mundo. El día y la noche *son* lo mismo. Guerra y paz son una. Entre lo bueno y lo malo no hay diferencia. La idea de la identidad de contrarios no puede separarse de la del cambio continuo,⁹² y por tanto tiene unas repercusiones de carácter físico, ontológico y cosmológico que un escéptico en ningún caso puede admitir.

En base a esta disensión se articulará el capítulo en que Sexto trata acerca de la diferencia entre la filosofía de Heráclito y la escéptica.⁹³ Aun admitiendo la proximidad entre ambas, la orientación de los escépticos y la de los heraclíteos resultan irreconciliables. Con sus afirmaciones Heráclito trata de ejemplificar tesis acerca del modo de ser real del mundo, más allá de la apariencia de estabilidad que muestra. Por lo

⁸⁸ *HP*, I, 55.

⁸⁹ *ἑτέρα γὰρ ἵππων ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡ. φησιν ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἡδίων γὰρ χρυσοῦ τροφή ὄνοις.*

⁹⁰ *Θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.*

⁹¹ *ὕες βορβόρω ἡδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι.*

⁹² Cfr. DK 88; *vid. supra*, pág. 26-7.

⁹³ *HP*, I, 210-212.

tanto, es inevitablemente dogmático. Se pronuncia y toma posición acerca de cuestiones no manifiestas, es decir, no suspende el juicio.

Según Sexto,⁹⁴ los filósofos del entorno de Enesidemo habían afirmado que la orientación escéptica puede servir como camino hacia la filosofía de Heráclito. Para decir esto se basaban en que el hecho de que la contradicción en una misma cosa se da al nivel de las apariencias – por ejemplo, que la miel aparente ser dulce y también amarga para diferentes sujetos – sirve como indicio de que tal vez esa contradicción se da realmente en dicho objeto – y por tanto la miel es realmente dulce y amarga –.

El que la contradicción se da como fenómeno en una misma cosa es, dice Sexto, “un asunto que se ofrece no sólo a los escépticos sino también a los demás filósofos y a todos los hombres”,⁹⁵ y por tanto el escepticismo no sería un medio para alcanzar el heracliteísmo más de lo que lo son las tesis de cualquier otra escuela o la opinión de cualquier hombre. Pero Sexto no sólo pretende probar este punto, sino incluso que la asunción del escepticismo impide la del heracliteísmo.

Los enunciados heraclíteos se refieren de forma explícita a la realidad, al modo de ser del mundo, lo que en la práctica se opone a la *epoché* que caracteriza al escéptico. El escepticismo sería, pues, casi lo opuesto del heracliteísmo, al menos en la misma medida en que sería lo opuesto a cualquier filosofía dogmática. Y dado que lo opuesto no puede servir de base para alcanzar aquello a lo que se opone (A no puede ser premisa válida para obtener en la conclusión $\neg A$), sostiene Sexto que “es absurdo decir que la orientación escéptica es el camino hacia la filosofía de Heráclito.”⁹⁶

Así pues, cuando Sexto Empírico marca las distancias que separan a escépticos y heraclíteos, lo hace en función de las consecuencias epistémicas de las tesis de unos y otros, pero no porque considere injustificada la afirmación de que son filosofías en gran medida afines. Aunque la filosofía de Heráclito no influyese de manera directa en la conformación del pensamiento de Pirrón y sus seguidores, es incuestionable que: a) Sus sentencias sobre la unión de los contrarios contribuyeron a formar la base de un ambiente de relativismo que de modo indirecto sí acabaría formando el caldo de cultivo idóneo para la aparición del pensamiento escéptico. Y b) Los escépticos posteriores tomaron elementos del heracliteísmo como argumentos a favor de sus posiciones,

⁹⁴ HP, I, 210.

⁹⁵ HP, I, 212.

⁹⁶ Idem.

aunque no aceptasen las conclusiones que el propio heracliteísmo sacaba de esos elementos.

Parménides y la escuela de Elea

Llegado este punto, se hace necesario un breve *excursus* con respecto al hilo conductor de nuestra argumentación. A lo largo de este capítulo estamos tratando de seguir de la forma más fiel posible el curso argumentativo que el propio Sexto Empírico traza en *HP*, I, 210-219 sobre los antecedentes filosóficos de la escuela escéptica.

No cabe duda de que las referencias de este pasaje no son ni mucho menos exhaustivas – como nunca lo son las referencias a autores en las que Sexto apoya sus tesis –, pero aun teniendo presente esta característica de la escritura sextiana, hay una tendencia filosófica entre los antecedentes del escepticismo cuya exclusión, por sintomática, nos parece ineludible señalar: la que forman Parménides y sus seguidores.

En efecto, Sexto no menciona el de Parménides entre los nombres de los filósofos que, en su opinión, pueden considerarse como afines al escepticismo. Del epígrafe en que analiza la relación entre el escepticismo y la filosofía heraclítica pasa de forma directa a tratar sobre la posición de Demócrito.⁹⁷ Sin embargo, el nombre de Parménides – junto con los de sus seguidores Meliso y Zenón – sí que aparece reflejado en la sucesión de filósofos que Aristocles presenta como origen del pensamiento escéptico:

*De Jenófanes se hizo discípulo Parménides, y de éste, Meliso, y de él, Zenón, y de él, Leucipo, y de él, Demócrito, y de él, Protágoras y Nesa; de Nesa se hizo discípulo Metrodoro, y de él, Diógenes, y de él, Anaxarco. De Anaxarco se hizo compañero Pirrón, por quien fue constituido el discurso de los llamados “escépticos”.*⁹⁸

Así pues, Aristocles considera de forma inequívoca que la escuela eleática está inserta en la línea de pensamiento que dio lugar a la corriente escéptica y que habría partido del propio Jenófanes. De hecho, una sucesión semejante que arrancase desde el primer impulso preescéptico con el que Jenófanes se cuestiona la realidad sería muy difícil de hacer llegar hasta los posteriores integrantes de esta tradición, y en concreto hasta los escépticos, sin hacerla pasar por las principales figuras del eleatismo. El hecho mismo de que la sucesión aristóclea tenga sentido y sea veraz puede ser cuestionable.

⁹⁷ Véase *HP*, I, 210-15.

⁹⁸ Aristocles *apud* Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10: *Ξενοφάνους δὲ ἀκουστής γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ*

Por ejemplo, puede ser discutible el dato de que Zenón fuera maestro de Leucipo, sobre todo dado lo poco que conocemos con certeza de este último. Pero parece innegable que las bases fundamentales de la corriente parmenídea influyeron de forma destacada en la formulación del atomismo. De hecho, la cosmovisión que Leucipo y Demócrito trazan es, como se verá, una respuesta a los problemas planteados en un principio por Parménides y luego por sus seguidores acerca de la cuestión del movimiento y el cambio.

Pero el principal nexo de unión de Parménides con el escepticismo residiría en su supuesta crítica del conocimiento sensible.⁹⁹ A partir de su afirmación, aparentemente tautológica, de que sólo el ser es, se alcanza una concepción del ser sin precedentes en el pensamiento anterior y con unas profundas implicaciones en otros ámbitos de la filosofía, y en especial en el epistemológico. Las dos vías que el poema parmenídeo señala como únicos caminos transitables para el pensamiento humano serían, según la interpretación tradicional, la “Vía de la verdad” y la “Vía de la opinión” (o más bien “de las opiniones”). Según la primera de ellas el ser es, y la nada no es, tesis de la que, interpretada en el sentido más fuerte de los posibles, derivarían las conclusiones de imposibilidad del movimiento y del cambio que conformaron el núcleo doctrinal del eleatismo. Una hipotética “Vía de la nada” que afirmase que la nada es, o que simplemente tratase de conocer la nada, no puede, según Parménides, ni siquiera llegar a emprenderse.¹⁰⁰ De la nada nada puede conocerse ni expresarse con verdad. Y nunca afirma Parménides que nadie lo haya intentado.

La vía que sí ha sido emprendida por los mortales, la de las opiniones,¹⁰¹ no consiste en una simple afirmación de la nada, sino en la confusión de lo que es y lo que

Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητρόδωρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος. Ἀναξάρχου δὲ γνώριμος γέγονε Πύρρων, ἀφ’ οὗ ἡ τῶν Σκεπτικῶν ἐπικληθέντων διατριβὴ συνέστη.

⁹⁹ Pueden encontrarse en Parménides dos teorías del conocimiento diferenciadas y difíciles de interrelacionar. Una de ellas es la que se encuentra implícita en la Vía de la verdad. La otra, la que aparece relativamente explícita en la Vía de las opiniones, tanto en alguno de los fragmentos conservados de la segunda parte del poema (*vid. frg. 16*) como en otros testimonios. La exposición más clara de esta teoría en fuentes documentales antiguas aparece en Teofrasto (*De sensu*, 1 y ss.), pero no parece tener especial relación con la línea de pensamiento que concluirá con el escepticismo, sino que será de la mencionada crítica al conocimiento que los seguidores e intérpretes de Parménides dedujeron de la Vía de la verdad de la que esta línea parte. (Véase Teofrasto, *De sensu*, 1 y ss.; Arist., *De Caelo*, 298 b 14; *Metaph.*, 986 b 31.) Sobre el modo en que el escepticismo concibió la filosofía parmenídea resulta esclarecedora la interpretación alegórica del proemio del Poema de Parménides que lleva a cabo Sexto en *Adv. math.*, VII, 111 y ss.

¹⁰⁰ Véase DK 28 B 2.

¹⁰¹ El hecho de que esta vía consista esencialmente, según los fragmentos que conservamos, en una teoría cosmogónica ha hecho surgir la cuestión de cuál puede ser la relación entre ambas vías. Una y otra parecen incompatibles, y si aceptamos que lo dicho en la primera de ellas conforma el núcleo principal e irrenunciable de la doctrina parmenídea, ¿por qué dedicarle tanto espacio y esfuerzo argumentativo en la

no es. Las opiniones de los mortales acerca de la realidad, por tanto, no han sido capaces de conocer y aceptar las propiedades de lo que es por encontrarlas confusamente mezcladas con el no ser. Y esa confusión, según se ha interpretado con frecuencia, Parménides consideraría que se origina del hábito y del uso de los sentidos.

Nunca, pues, prevalecerá que las cosas que no son sean, pero tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación, y no permitas que el hábito que se origina de la mucha práctica te fuerce a marchar por esta vía, excitando un ojo desatento y un oído y una lengua ruidosos, sino juzga mediante la razón la muy debatida argumentación propuesta por mí¹⁰².

En este fragmento se ha querido ver la primera oposición explícita entre los sentidos y la razón; esto es, el primer testimonio de la distinción entre *aisthētón* y *noētón*, entre los datos de los sentidos y los del lógos, distinción que, en efecto, será básica para los escépticos. Y en esta interpretación debió basarse la idea de Aristocles de una transmisión del cuestionamiento de los sentidos que habría pasado, a través de sucesivos seguidores, hasta Pirrón y el escepticismo.

Sin embargo, el fragmento que acabamos de citar está lejos de ser inequívocamente interpretable como muestra de la oposición entre razón y sentidos. Como señala Tomás Calvo,¹⁰³ las supuestas ejemplificaciones de lo sensorial, los ojos desatentos y los oídos y la lengua ruidosos, no representan adecuadamente a lo que se supone que deben ejemplificar. En efecto, ojos, oídos y lengua son órganos de los sentidos. Pero lo que caracteriza a la lengua como órgano de los sentidos no es el ser ruidosa. Sí lo es, en cambio, como instrumento de comunicación. La lengua, en el fragmento citado, no está incluída por ser el receptáculo del sentido del gusto, sino por ser elemento indispensable para proferir una opinión. Y de este modo, ojos desatentos y oídos y lengua ruidosos ejemplificarían las opiniones de los mortales (lo que se ve, lo que se oye y lo que se dice) en una oposición verdad/opinión de la que deriva una

segunda parte a algo que ya se ha dicho que es falso? Esta cuestión requeriría de un estudio independiente que no puede llevarse a cabo aquí, pero una de las soluciones que se han propuesto al tema resulta, en mi opinión, análoga al sentido que tiene entre los escépticos la aceptación del fenómeno como criterio vital: el hombre tiene que vivir en un mundo que responde más a las apariencias que se han puesto en cuestión que a las características del ser a que ese cuestionamiento ha dado lugar. La necesidad de regirse – y registre correctamente – para su vida por las regularidades que ese mundo de apariencias engañosas presenta pudo haber sido la causa que llevase a Parménides a plantearse como necesario el mejorar las imperfectas cosmogonías anteriores.

¹⁰² DK 7. οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν καὶ γλωσσάν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

¹⁰³ Calvo Martínez, T. "Truth and Doxa in Parmenides," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59. 1977 : 245-260.

contraposición *lógos/épos* entre modos de discurso en nada relacionada con la oposición razón/sentidos.

Quizá la no inclusión por parte de Sexto del nombre de Parménides entre los antecesores del escepticismo deba considerarse un apoyo más a favor de la interpretación de la filosofía parmenídea de un modo que no la relacione con la crítica de los sentidos. Sin embargo, y aunque la oposición verdad/opinión quizá ya hubiera bastado para considerar la influencia de Parménides en la génesis del escepticismo como plausible, ha de añadirse a ella el hecho de que la oposición razón/sentidos, aun estando ausente de su filosofía, se vinculó a ella a través de la interpretación que sus seguidores hicieron de sus enseñanzas.

Según los sentidos, las cosas están dispersas y separadas, unas cercanas y otras lejanas, pero por el contrario la mente o inteligencia tiene la capacidad de hacer presentes las cosas distantes en el espacio o en el tiempo, que para los sentidos estarían ausentes.¹⁰⁴ Y para el eleatismo esta ubicuidad de la inteligencia que la capacita para no dejarse regir por principio de localidad¹⁰⁵ o restricción espacial alguna responde a la auténtica realidad objetiva de las cosas. Nada está separado, porque si sólo el ser es, entonces lo que es tiene que ser homogéneo. No puede haber intervalos de ser, porque su separación sólo podría consistir en el no ser, y el no ser no es.

La dificultad que con ello el eleatismo planteó a la filosofía es la imposibilidad de partir de la unidad de un principio para alcanzar la multiplicidad que los sentidos nos transmiten del mundo. Con un ser entendido en sentido fuerte y un principio único inicial lo único deducible será la inmutable autoidentidad del ser.¹⁰⁶ Es decir, partiendo de un *arché* único, como desde los milesios todos los filósofos venían haciendo, es imposible explicar o incluso admitir la pluralidad de la apariencia. Para ello será necesaria una multiplicidad presente ya de partida.

La distinción entre los datos de los sentidos y los del *lógos* se mantendrá y transmitirá, como decíamos, a multitud de escuelas posteriores, y entre ellas a la escuela democrítea, que heredará también en buena medida el ser que los eléatas habían

¹⁰⁴ Vid., DK 28 B 4.

¹⁰⁵ Observar desde este punto de vista eleático el “Principio de no localidad”, así como algunos otros de los principios básicos de la física cuántica, resultaría sumamente sugestivo, pero excedería con mucho de los límites de este trabajo. (véase Einstein, A. “Quanten-Mechanik und Wirklichkeit”. *Dialectica* 2, 1948: 320-4.)

¹⁰⁶ La consecuencia de esta aporía no será, como se verá más adelante, la asunción de la propuesta eleática, sino algo que ni Parménides ni sus seguidores parecen haber pretendido: el abandono del monismo y su sustitución por filosofías físicas de signo pluralista como Empédocles, Anaxágoras o el

caracterizado como indivisible, ingénito, imperecedero, etcétera, convertido ahora en átomo. Pero la distinción entre ser y átomo no será meramente la de unidad frente a multiplicidad. El átomo, en efecto, tiene la propiedad de ser homogéneo, pero no la tiene el mundo que se ve conformado por el átomo. Al contrario que la parmenídea, la cosmovisión atomista sí admitirá gradaciones en el ser. Así puede verse en el testimonio de Aristóteles en la *Metafísica*:

*Leucipo y su colega Demócrito dicen que lo pleno y lo vacío son elementos, y los llaman, respectivamente, “ser” y “no ser”: lo pleno y sólido es el ser, lo vacío y raro el no ser. Por lo cual también dicen que lo que es no es más que lo que no es, porque tampoco hay más cuerpo que vacío.*¹⁰⁷

Además, un pasaje de Plutarco reproduce los propios términos con los que Demócrito habría expresado esta idea: “el *algo* no existe en mayor medida que la *nada*”.¹⁰⁸ El vacío, de este modo, es concebido como algo que es, pero que no es ser pleno; una nada existente de la que no puede decirse meramente que no es, y por tanto un escalón intermedio entre ser y no ser.

Otra de las características del ser parmenídeo que no heredarán sus sucesores los átomos es la esfericidad.¹⁰⁹ Pero esta merece tratamiento aparte, aunque sea breve, ya que ofrece algunas dificultades de interpretación de mucho interés. Para la mentalidad griega de la época de Parménides, si algo no está situado en unos límites espaciales, si no limita en el espacio o simplemente no tiene espacio alguno, entonces no puede decirse de ello que existe de forma completa.

La base de la concepción eleática del ser es precisamente la afirmación de la proposición “el ser es”. Por tanto, debe contemplarse como un ser que es completamente, y si el ser es completamente, entonces tiene que ser limitado.

Pero si el ser es limitado, el intérprete moderno se encuentra con la dificultad que supone qué hay allí donde el ser acaba. No puede tratarse de ningún “otro ser”, puesto que no limitaría al ser, sino que éste continuaría. Tiene que ser lo otro que el ser;

propio Demócrito, que mantuvieron en lo básico la concepción de la realidad como algo mutable y sometido a generación y corrupción.

¹⁰⁷ Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν, διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασί, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα. *Metaf.* 985 b 4-5. (Nótese el empleo por parte de Aristóteles de una fórmula muy similar al “no es más” que posteriormente se convertirá en la fórmula escéptica por antonomasia. *Vid. HP*, I, 188-191. Véase también *infra*, 62-3; Cfr. nota 25 de la traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1998: 89.)

¹⁰⁸ Plutarco. *Adv. Col.* 1108F: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μὴδὲν εἶναι.

¹⁰⁹ Los átomos de Leucipo y Demócrito, de hecho, son diferentes en forma (*Vid. Arist., De Caelo* 275b31 o *Metaf.* 985b4 y ss. entre otros pasajes.), mientras que el ser de Parménides sólo puede tener una.

esto es, de alguna manera tiene que tratarse del no-ser. Pero un no-ser capaz de limitar al ser y circundarlo. Un no-ser concebido espacialmente. El intérprete moderno tenderá, por tanto, a entenderlo como espacio vacío.

Esta posibilidad, aceptable para Demócrito y otros de sus contemporáneos, y al menos concebible para Meliso, no lo es para Parménides. Parménides rechaza el vacío.¹¹⁰ El ser no es una gran esfera flotando en el espacio ni en la nada. Más allá del ser no hay ni algo ni nada.¹¹¹ Y puesto que no es tampoco infinito espacialmente, sino limitado, ¿cómo ha de entenderse su esfericidad?

La esfera y el círculo están imbuídos, según la concepción griega, de una mayor perfección que el resto de figuras. Esta idea, presente en la mentalidad helénica, se ha transmitido con fuerza al pensamiento occidental, y mantuvo toda su fuerza hasta la formulación de las leyes de Kepler. Copérnico mismo fue incapaz de liberarse del prejuicio que esta idea le acarrea en su modelo explicativo del sistema solar, aunque de hecho la pretensión de conservar la preeminencia del movimiento circular fuera un pesado lastre para su sistema heliocéntrico obligándole a incluir numerosas y complicadas hipótesis auxiliares en sus cálculos orbitales.

Aún hoy, la esfera continúa gozando de una consideración especial entre las formas geométricas. Con los avances de la astronomía puede que perdiera su papel el movimiento circular, pero no lo hizo la esfericidad como tendencia propia de todos los cuerpos. De hecho, la forma esférica es casi una constante de la naturaleza. Es la única disposición que permite que todos los puntos de un cuerpo se sitúen lo más cerca posible de su centro matemático, y, por tanto, la forma que adoptan tanto las estrellas, planetas y satélites como las pompas de jabón, las gotas de lluvia o las burbujas de aire sumergidas en un líquido.

Entre los filósofos griegos, esta consideración hacia la circunferencia y la esfera era omnipresente. Aristóteles dice que la forma de la esfera corresponde a la unidad, lo que lleva a pensar incluso en la manera en que aún hoy en día son concebidos popularmente los puntos geométricos como círculos ínfimos. En terreno cosmológico también tanto para Platón como para Aristóteles no existía nada fuera del límite esférico del cosmos. Ni siquiera espacio vacío.¹¹²

¹¹⁰ DK 8: *πάν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος.*

¹¹¹ La semejanza en este punto entre el ser parmenídeo y el espacio curvo y finito que Einstein plantea es, cuando menos, notable, como ha destacado Guthrie (*Op. cit.*, Vol. II, 60), y desde luego está mucho más próximo a esa concepción del espacio que a la euclidiana.

¹¹² Arist. *Phys.* 207 a 7; *De Caelo*, 286 b 10 y ss; *Metaph.*, 1016 b 16; *De Caelo*, 279 a 11 y ss.

Parménides, pues, considera innecesaria la presencia de un elemento limitador fuera del ser esférico en gran medida porque está inserto en una tradición que atribuía a la esfera una perfección de tal tipo que se consideraba que una totalidad concebida como esférica no requería de la necesidad de plantearse si limitaría o no con algo.

La esfericidad ha de ser una de las características del ser por la perfección que implica, por la capacidad de “suficiencia geométrica” que supone a ojos de un griego de la época, más que porque deba ser esa su forma física tal y como hoy la concebimos espacialmente.¹¹³ Incluso parece cuestionable que Parménides concibiera al ser como ocupando un espacio.¹¹⁴ No necesita de un espacio en el que desarrollar actividad alguna, puesto que es inmutable, no cambia ni se mueve, es homogéneo, indivisible y único. Además de eso, no se aprehende por los sentidos, sino por intuición intelectual. Así pues, nada obliga a considerarlo como un mero cuerpo con una masa determinada y una determinada extensión. Por este motivo, algunos intérpretes han llegado a la conclusión de que la esfericidad a la que se hace referencia no debe entenderse en un sentido estricto, sino como una metáfora espacializante referida a su invariabilidad, homogeneidad y equilibrio, en un contexto en el que el espacio mismo ha sido abolido.¹¹⁵ La esfericidad del ser sería, de este modo, metáfora de su ser invariable, y no la verdadera forma del ser. La esfera, por su perfección, es una figura geométrica, digamos, “estable”. Euclides, en su definición de “círculo”, lo describe como

(...) una figura plana comprendida por una línea tal que todas las rectas que caen sobre ella desde uno de los puntos que están dentro de la figura son iguales entre sí.¹¹⁶

Esto es, se trata de la única figura geométrica regular en la que todos los puntos de la línea que la envuelve están unidos a su centro por líneas de igual longitud. Todos los puntos son equidistantes del centro. Y lo mismo ocurre con la esfera. Por ello, la

¹¹³ Hasta tal punto quedó instalada en la mentalidad griega esta concepción de la esfera como forma geométrica perfecta que, ya en el siglo III a. C., una gran parte de la obra matemática de Arquímedes – como los tratados *La cuadratura de la parábola*, *Sobre la esfera y el cilindro*, *Sobre las espirales* o *Sobre conoides y esferoides* – se dedicaba a la búsqueda de proporciones que permitieran la medición exacta de figuras delimitadas por líneas curvas, en especial las proporciones que regían la esfericidad.

¹¹⁴ Hay también, sin embargo, una razón de índole física en Parménides para la exigencia de esfericidad: para que el ser sea inmóvil es necesario que esté dispuesto según una forma que goce de equilibrio, esto es, una forma en la que no haya más ser de un lado que de otro. DK 28 A 44: D. L., VIII, 48.

¹¹⁵ Vid. Owen, G. E. L., “Eleatic Questions”, *Classical Quarterly*, 1960: 82-102; Guthrie, *Op. cit.*, Vol. II, 59-63.

¹¹⁶ Euclides, *Elementos*, I, def. 15: (Κύκλος ἐστὶ) σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον, πρὸς ἣν ἀφ’ ἐνὸς σημείου τῶν ἐντὸς τοῦ σχήματος κειμένων πᾶσαι αἱ προσπίπτουσαι εὐθεῖαι ἴσαι ἀλλήλαις εἰσὶν. (Cfr. *Papyrus herculaneum*, 1061.)

característica de la esfericidad representa con mayor fidelidad que ninguna otra la forma del ser. Ninguna figura geométrica puede expresar mejor que la esfera la homogeneidad intrínseca y la invariabilidad extrínseca que caracterizan al ser parmenídeo.

Sin embargo, esta caracterización geométrica del ser ofrecía tantas y tan profundas dificultades que fue la única de la que el eleatismo posterior a Parménides – en concreto Meliso¹¹⁷ – hubo de prescindir.

Por lo demás, los parmenídeos posteriores – el propio Meliso y Zenón – no se apartaron sustancialmente de las doctrinas de su maestro. Pero debido a algunos rasgos específicos de sus argumentaciones, el modo en que interpretaron esas doctrinas contenía un germen de escepticismo epistemológico que ellos aumentaron y fortalecieron de tal manera que los escépticos los considerarán a ellos antecedentes de su propio pensamiento, y no a Parménides mismo. Timón de Fliunte, por ejemplo, escribe sobre ellos los siguientes versos:

*“La gran potencia invencible de Zenón, el de la doble lengua,
que todo lo critica, y Meliso
superior a muchas vanas apariencias, y superado por pocas”*¹¹⁸

Ha de señalarse que Timón no es muy dado a los elogios y sí a las más mordaces críticas, y por tanto, que escribiera sobre los dos eléatas en estos términos supone un dato de relevancia considerable a la hora de juzgar sobre la consideración que hacia sus ideas se tenía en el entorno pirroniano.

A pesar de lo que da a entender Aristocles con sus palabras,¹¹⁹ nada nos hace suponer que sea correcta una sucesión Parménides-Meliso-Zenón por este orden. Ningún dato atestigua que Zenón fuera discípulo de Meliso, y en realidad ni siquiera que Meliso lo fuera de Parménides.¹²⁰ Sin embargo, sí que se encuentra lo bastante atestiguada la relación personal entre Parménides y Zenón.¹²¹ Por esto, así como por determinadas características de sus respectivas doctrinas, parece adecuado contravenir el orden de Aristocles y anteponer la exposición de Zenón a la de Meliso.

El interés de la figura de Zenón de Elea no reside tanto en su originalidad doctrinal – que es escasa – como en la expositiva. La posición epistemológica y

¹¹⁷ Vid. infra, página 60, nota 148.

¹¹⁸ D.L., IX, 25.

¹¹⁹ Vid. Aristocles *apud* Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10.

¹²⁰ No son los escasos hechos conocidos de la vida de Meliso los que lo conectan con la escuela de Elea, sino su doctrina. Lo que conocemos de la biografía de Meliso nos lo muestra más como un político y estratega militar samio –que llegó incluso a derrotar a Pericles en una batalla naval– que como un filósofo. (Cfr. Arist., *apud* Plut., *Per.* 26, y también Plut., *Them.* 2, *Adv. Col.* 1126b, y DL, IX, 24.)

¹²¹ Platón, *Parménides*, *passim* (en especial 127 a-c); DL, IX, 25-27.

ontológica que Zenón defiende no difiere en nada por su contenido de la de Parménides, pero la manera en que la defiende sí que introduce una variación: Zenón defiende la postura parmenídea acerca de la realidad de un modo más dialéctico que meramente argumentativo. La estrategia que emplea para ello no es sólo expositiva, sino polémica. Lo que Zenón pretende es demostrar la tesis de su maestro mediante una estrategia basada en hacer ver que su contraria es absurda.

Podría inferirse de esto que Zenón fue una suerte de paladín de la filosofía de Parménides, y no un filósofo innovador, pero aunque esta idea sea cierta en parte, desde otro punto de vista también puede considerarse que su innovación consistió precisamente en la forma en que defendió sus tesis. De hecho, según Diógenes Laercio, el propio Aristóteles lo habría entendido así, y habría llegado a afirmar de Zenón que fue él quien inventó la dialéctica,¹²² atribución que también puede percibirse implícita – y en ocasiones casi explícita – en obras de Platón como el *Teeteto*, el *Sofista*, o el propio *Parménides*, aunque dirigida en ellas más bien a los eléatas en general que a Zenón en exclusiva.

Aunque pueda considerarse exagerada una atribución como ésta, no hay duda posible sobre la profundidad de la influencia que el estilo argumentativo de Zenón ejerció en filósofos posteriores, como los sofistas, dedicados al perfeccionamiento de la técnica dialéctica.¹²³ Y no sólo su modo de exposición dejó marcada a la filosofía posterior, sino que también quedó impresa su huella a causa de la extrema radicalidad de sus conclusiones. Aunque en esencia no fueran otra cosa que la explicitación de las tesis parmenídeas, la forma paradójica en que Zenón expuso sus ideas llamó con fuerza la atención de multitud de pensadores de todas las épocas, la mayoría de los cuales han venido considerando sus argumentos como uno de los grandes retos de la Historia de la filosofía que aún requieren de solución satisfactoria y concluyente. Así, uno tras otro, los intentos de refutar las aporías de Zenón se han sucedido desde Platón¹²⁴ y Aristóteles

¹²² D.L., IX, 25.

¹²³ Entre Zenón y la sofística a menudo parece haber un cierto “aire familiar” común tanto por la forma de sus métodos expositivos como por la rotundidad de sus afirmaciones. Un excelente ejemplo de esta proximidad se encuentra en un pasaje del *Alcibíades primero* (*Alcib. I*, 119 a; DK 29 A 4) en el que se atestigua el hecho de que Zenón habría cobrado por sus enseñanzas a Pitodoro y a Calias la cantidad de cien minas a cada uno, del mismo modo a como los sofistas instituyeron la enseñanza pagada algo después. Al hilo de este pasaje, Giorgio Colli ha llamado la atención –acertadamente a mi entender– sobre la coincidencia aproximada en el tiempo del gran desarrollo de la dialéctica en Atenas con la posible estancia de Zenón en la ciudad. (Colli, G. *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Adelphi Edizioni, Milano, 1998. Traducción española de Miguel Morey, *Zenón de Elea*. Editorial Sexto Piso, Madrid, 2006: 34-38. Cfr. también Plutarco, *Pericl.* 4, 5, y Platón, *Parménides* 127 a-b.)

¹²⁴ *Parménides*, 127 d – 128 e.

a Descartes, Kant,¹²⁵ Leibniz, Newton, Hobbes, Mill, Cantor, Bergson y Russell, dando incluso lugar a la aparición de todo un campo de estudio como es el cálculo infinitesimal¹²⁶.

El libro de Zenón, concebido como una defensa polémica de la posición de Parménides frente a quienes la criticaban afirmando que de ella se seguían consecuencias ridículas y contradictorias, habría estado dedicado fundamentalmente a demostrar con diferentes argumentos la imposibilidad de lo múltiple. No es fácil determinar si éste habría sido el tema de los cuarenta *logoi* en que, según Proclo,¹²⁷ estaba estructurado. Pero sí puede asegurarse que al menos varios de esos *logoi* tenían como objeto la demostración de la falsedad de la proposición “los seres son muchos”, aplicándole distintos conceptos divididos en parejas de contrarios (semejanza y desemejanza, finitud e infinitud, etcétera). Con ello trata de demostrar que de la hipótesis de la existencia de múltiples seres se seguirían consecuencias todavía más absurdas que de la tesis de la unidad del ser.

Así, la defensa de Parménides que hace Zenón no elimina las críticas que su maestro había sufrido, sino que tan sólo muestra a los propios críticos como a su vez criticables. Ni la posición parmenídea ni su contraria quedan libres de debilidad, de tal modo que la evolución de estos argumentos hacia posturas próximas a Gorgias, primero, y al escepticismo, después, parece por completo coherente.¹²⁸

De los diversos *logoi* que habría contenido el libro de Zenón, el llamado “*logos* de la dicotomía” merece atención aparte. En la mención que hace de él Aristóteles en la *Física*¹²⁹ no se llega a hacer explícita la referencia a Zenón, pero parece evidente que es de él de quien se está tratando. Aristóteles, de hecho, nunca presenta “la de la dicotomía” como una argumentación zenoniana en ningún otro lugar de su obra, mientras que analiza el resto de los *logoi* de Zenón de forma individualizada en otros

¹²⁵ *KrV*, A 502, 4 – 508, 1. (Véase también *KrV*, A, 345, 12 y ss.)

¹²⁶ Newton y Leibniz, en concreto, en el curso de sus propios intentos de refutación del empleo del concepto de infinito en Zenón, y a través del “infinito potencial” de Arquímedes, fueron quienes pusieron las bases necesarias para el desarrollo de este nuevo campo de la matemática.

¹²⁷ DK 29 A 15.

¹²⁸ Vid. Colli, G. *Op. cit.*, 54-55; cfr. *Infra*, 84 y ss.

¹²⁹ *Phys.*, 187 a 1: ἐνιοὶ δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἐν, εἰ τὸ ὄν ἐν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη.

pasajes. Sin embargo, sí que se refieren a la dicotomía como argumento zenoniano algunos de los comentaristas de la obra aristotélica, como Alejandro.¹³⁰

La argumentación de la dicotomía vendría a afirmar que si el ser tiene extensión, es divisible; y entonces ya no es uno, sino múltiple. La divisibilidad y la unidad del ser son incompatibles. Esto sólo deja dos opciones teóricas entre las que elegir: si lo que es divisible, entonces es múltiple. Si es uno, entonces ha de ser indivisible. Los comentaristas suelen atribuir a este argumento de Zenón la intención de demostrar la imposibilidad de la unidad. De ser así, Zenón se mostraría fuertemente alejado de su maestro, puesto que atacaría una de las tesis básicas de la ontología parmenídea: “el ser es uno”.

Sin embargo, no parece necesario interpretar el argumento de este modo tan contrario a lo que cabría esperar. La crítica de Zenón al uno no tiene por qué considerarse como dirigida contra la unidad del ser parmenídeo, sino contra el uno indivisible de la inicial geometría: el punto sin magnitud. De este modo, la coherencia del argumento con la filosofía zenoniana resulta evidente. Si el punto no tiene magnitud, sumando no aumenta y restado no disminuye,¹³¹ lo que habría llevado a Zenón a considerarlo como algo inexistente.¹³² Y negar este tipo de “uno” permite también negar la multiplicidad que lo presupone, ya que este tipo de “uno” es el elemento constitutivo de la multiplicidad entendida como suma de unidades.

Cierto es que en tiempos de Zenón la geometría aún estaba en un estadio bastante inicial de su desarrollo, pero fuera concebido contra sus presupuestos o no, el argumento zenoniano determinó en gran medida su posterior evolución obligando a la reformulación teórica de sus bases. El platónico Jenócrates de Calcedonia acabará concediendo que lo que es múltiple es divisible y lo que no es múltiple no es divisible, y tratará de superar la aporía mediante la formulación de la teoría de las líneas indivisibles, y Euclides se verá obligado a establecer un indivisible como postulado para poder construir una ciencia como la geometría a salvo de la aporía zenoniana.¹³³ Sólo estableciendo un indivisible como postulado se puede salvar la posibilidad de una ciencia geométrica, y ese postulado será el punto geométrico. Si el punto geométrico se

¹³⁰ Alejandro de Afrodisias *apud* Simplicio in *Arist. Phys.* IX, 138, 3: *Τὸν δὲ δεῦτερον λόγον τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας τοῦ Ζήνωνος εἶναι φησιν ὁ Ἀλέξανδρος λέγοντος, ὡς εἰ μέγεθος ἔχει τὸ ὄν καὶ διαιροῖτο.*

¹³¹ *Vid.* DK 29 A 21.

¹³² *Vid.* Colli, G. *Op. cit.*: 68-9.

¹³³ *Vid.* Colli, G. *Op. cit.*: 65.

concibe como cantidad, habrá de ser considerado como divisible, (y por ello será sujeto de la geometría en lugar de ser su punto de partida). Por tanto, el punto es definido por Euclides como “lo que no tiene partes”.¹³⁴ El punto carece de dimensión alguna. No es extenso, igual que el ser parmenídeo tal y como Zenón parece haberlo caracterizado. Pero así concebido el punto, se hace difícil entender cómo puede servir de base para el desarrollo de la geometría. Es decir, se hace complicado defender que el punto, que “no suma”, porque es inextenso, pueda sumarse para desarrollar líneas y superficies. Si el punto carece de toda extensión, ¿cómo puede concebirse como constituida por puntos una línea, que sí es extensa al menos en una de sus dimensiones?

De este modo, el intento de superar la aporía zenoniana parece en gran medida fracasar. En palabras de Colli:

*En la medida en que ni Aristóteles ni Euclides pueden explicar cómo la extensión puede tener por fundamento al punto inextenso, me parece que tampoco su posición se salva de las argumentaciones de Zenón.*¹³⁵

Sin embargo, puede considerarse una parte de la evolución de la controversia a la que Zenón dio lugar el paso del punto indivisible como postulado geométrico a su equivalente físico: el átomo de Demócrito.¹³⁶ En efecto, el atomismo parece originarse en gran medida a partir de una reacción a esta dificultad señalada por Zenón. De nuevo con Colli, hemos de considerar que

*Al punto geométrico indivisible asumido como postulado, le corresponde en las ciencias naturales el átomo indivisible asumido como postulado para poder salvar la posibilidad del conocimiento.*¹³⁷

Aún mayor proximidad con el atomismo guarda el tercero de los grandes filósofos de la escuela eléata: Meliso de Samos. Como ya se ha dicho,¹³⁸ de la vida de Meliso nos es más conocida su actividad político-militar al frente de la armada de su ciudad de origen, que su actividad filosófica. Su habilidad para aprovechar un error táctico de Pericles le permitió infligir una contundente derrota en el año 441 a. C. a la flota de Atenas, y con ello reducir temporalmente la presión del bloqueo que los atenienses estaban llevando a cabo contra la isla de Samos.¹³⁹ Fue, por tanto, contemporáneo de los primeros intentos pluralistas de superación de las dificultades

¹³⁴ *Elementos*, I, 1.

¹³⁵ *Op. Cit.*, 82.

¹³⁶ Cfr. DK 29 A 22.

¹³⁷ Colli, G. *Op. cit.* 66.

¹³⁸ *Vid. Supra*, 52, nota 120.

¹³⁹ Cfr. Arist. *apud* Plutarco, *Per.* 26, y también Plutarco, *Them.* 2, *Adv. Col.* 1126 b, y D.L., IX, 24.

expuestas por el eleatismo, y en su obra puede encontrarse el sustrato de la polémica con esas nuevas tendencias superadoras de la filosofía de Parménides.

Su inclusión en el seno de la escuela eleática se debe al contenido de su doctrina, y no a ningún testimonio firme que lo relacione biográficamente con Elea o con Parménides o sus seguidores. El hecho de que con frecuencia sea mencionado como discípulo de Parménides se refiere a la evidente deuda intelectual que con él muestran sus doctrinas, que en lo básico pueden describirse, como en el caso de Zenón, como una aceptación casi completa de las tesis parmenídeas sobre el ser. Sin embargo, no encontramos atestiguado ningún encuentro entre Meliso y Parménides o Zenón, ni ningún viaje del primero a la ciudad de Elea, por lo que no podemos asegurar que tal encuentro llegara a producirse.

La referencia nominal más antigua a Meliso se encuentra en el tratado hipocrático *De natura hominis*,¹⁴⁰ probablemente de finales del siglo V y atribuido por Aristóteles¹⁴¹ a Pólipo, yerno de Hipócrates. El propio Aristóteles se refiere a él en algunos pasajes de contenido siempre muy crítico con su posición y con el valor de sus innovaciones respecto de las tesis eleáticas originales. Pero los fragmentos que conservamos de su obra *Sobre la Naturaleza o Sobre lo que es* se los debemos a la transmisión efectuada por Simplicio. Además, contamos también con el tratado pseudoaristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, que reproduce con gran fidelidad el conocimiento que de él tenemos gracias a Aristóteles y Simplicio, pero aporta poco más de interés.

Al igual que en el caso de Zenón, no encontramos en Meliso una parte de su doctrina correspondiente a la segunda parte del poema de Parménides, la parte dedicada a las apariencias o las opiniones. Su preocupación exclusiva es el tema del ser. Y también igual que Zenón, Meliso escribe en prosa y no en verso. Sus argumentaciones son directas, explícitas y exentas de lirismo, al tiempo que su vocabulario se muestra técnicamente más maduro que el de pensadores de generaciones precedentes. No recurre a fórmulas religiosas como hace Parménides en algunas partes de su poema, y sí en cambio a minuciosas argumentaciones demostrativas que recuerdan a los *logoi* zenonianos. Por todo ello, Meliso parece en algunos aspectos más próximo a Zenón que el propio Parménides, aunque sea indudable que el caudal principal de su doctrina depende directamente del maestro de la escuela eleática.

¹⁴⁰ Cap. 1, VI, 34 Littré.

¹⁴¹ Arist. *Hist. anim.*, 512 b 12.

De las características parmenídeas del ser, Meliso conserva inalteradas la mayor parte. La realidad es, según él, una e indivisible, ingénita, homogénea, inmóvil y no sujeta a devenir alguno. Por lo tanto, los sentidos se muestran incapaces de darnos cuenta del modo en que el ser realmente es. Pero la posición de Meliso es, al tiempo, en gran medida independiente de la posición parmenídea original. Cuando coincide con Parménides, emplea para defender las mismas conclusiones argumentos nuevos elaborados por él mismo o desarrolla de forma innovadora los argumentos ya expuestos. Y en ocasiones incluso disiente de Parménides de forma radical, atribuyendo al ser propiedades explícitamente rechazadas por la obra del de Elea.

En la concepción temporal del ser, por ejemplo, se muestra una importante divergencia doctrinal entre Parménides y Meliso. Para Parménides el ser es eterno, y esa eternidad ha de ser entendida con el sentido de una absoluta independencia respecto del ámbito temporal. El ser, de este modo, “no fue ni será, puesto que ahora es todo a la vez”.¹⁴² Por tanto, Parménides concibe el ser como intemporal. Meliso en cambio le atribuirá otra clase de eternidad inserta en el propio tiempo. Frente a la intemporalidad parmenídea, Meliso hace al ser temporal, pero perpetuo. Y lo hace reformulando de manera explícita la anterior afirmación de Parménides:

*Pues bien, siendo así que no llego a ser, es que es y siempre fue y siempre será.*¹⁴³

El ser de Meliso es, por lo tanto, perdurable, pero por ello mismo está dentro y no fuera del tiempo. La concepción de sus características temporales aparece completamente trastocada. Pero mayor aún será el cambio en lo que se refiere a sus características espaciales.

La causa más probable de la reformulación por parte de Meliso de las características que Parménides había atribuido al ser en lo que a su espacialidad se refiere es que Meliso ya debió haber tenido conocimiento de las reacciones de autores postparmenídeos a las tesis de la escuela de Elea. Como es sabido, estos autores se vieron obligados a buscar una vía de superación de las radicales conclusiones a las que Parménides había llegado. Desde el punto de partida monista, que había imperado en la investigación *perì phýseōs* desde los milesios, la argumentación eleática se mostraba

¹⁴² DK 28 B 8.

¹⁴³ DK 30 B 2. (Cfr. también DK 30 B 1.)

irrefutable. Se imponía la necesidad de partir de bases nuevas. Y la única opción que quedaba era ensayar el camino del pluralismo.

Filósofos como Empédocles o Anaxágoras trazaron sus cosmovisiones como caminos de salida del mundo eterno, inmóvil e incorruptible en el que el ser concebido bajo el signo de la unidad había desembocado. Para ello, postularon principios múltiples cuya mezcla permitiera explicar las apariencias sensibles, y garantizase con ello la fiabilidad del conocimiento que estaba en entredicho.

Meliso advirtió que para defender la tesis de la unidad de la realidad de este ataque debía centrarse en la noción de vacío (*kenón*), premisa oculta de la idea de la realidad como mezcla.¹⁴⁴ Así, Meliso se esfuerza en demostrar la imposibilidad del vacío:

*Por otra parte, no existe vacío. Pues lo vacío no es nada y la nada no puede haberla. Tampoco se mueve, pues no tendría lugar al que desplazarse, pues está lleno. Si existiera el vacío, podría desplazarse en el vacío, pero puesto que el vacío no existe, no tiene a dónde desplazarse.*¹⁴⁵

El movimiento se rechaza precisamente porque requiere de vacío para producirse, y al vacío no puede, según Meliso, atribuírsele existencia. El vacío, espacio sin materia, es desde su perspectiva opuesto al ser y sinónimo de la nada. Los atomistas, en cambio, como se verá, adoptarán hasta cierto punto la argumentación de Meliso con la diferencia de que ellos sí admiten el vacío como existente.

Al tiempo, la negación del vacío le permite a Meliso rechazar la base de la explicación de la realidad como mezcla tal y como Anaxágoras la había formulado. Anaxágoras explica la organización de esa mezcla en base a difentes características en las difentes partes de esa mezcla: lo frío/lo caliente; lo húmedo/lo seco; y lo denso/lo raro, estructuran la realidad.

*Lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se juntaron allí donde ahora está la tierra. Lo raro, lo caliente y lo seco se dirigieron hacia fuera, hacia la parte más lejana del éter.*¹⁴⁶

La mayor o menor densidad explica la reunión de partes de esa mezcla originaria y la separación de otras partes. Pero la óptica de Meliso no dejó escapar el detalle de

¹⁴⁴ Cfr. *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 974 a 24.

¹⁴⁵ DK 30 B 7, (7): οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἶη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει. ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὄκηι ὑποχωρῆσει.

que para que esta explicación funcione se requiere una diferencia en el ser entre lo raro y lo denso, diferencia que sólo puede basarse en el concepto de vacío:

Tampoco puede ser denso o raro, ya que no es factible que lo que es raro pueda ser pleno de manera semejante a lo que es denso, sino que lo raro es más vacío que lo denso. La distinción que hay que hacer entre lo pleno y lo no pleno es ésta: si una cosa tiene espacio para algo más, y lo ocupa, no está plena, pero si no tiene espacio que ocupar ni lo ocupa, está plena. En consecuencia, tiene que estar plena si no existe el vacío, y, si está plena, no se mueve.¹⁴⁷

Pero además, su negación explícita del vacío le llevó a Meliso a una nueva variación respecto de las características espaciales del ser de Parménides, tal y como apuntábamos más arriba.¹⁴⁸ Para Parménides resultaba de gran importancia remarcar la finitud del ser. Era imposible atribuirle perfección plena sin la característica de finito, que implica ser acabado y completo. Un ser infinito, para Parménides, habría necesitado de algo aparte de él mismo para completarse. Por ello era imprescindible para él adjudicarle un límite. Y el límite de un ser perfecto había de ser, como se ha dicho, la más perfecta de las formas geométricas: la forma esférica. Así que el ser de Parménides debía contar entre sus características con las de finitud y esfericidad.

Sin embargo, Meliso no acepta estas características. El estar limitado espacialmente del ser sin estar contenido ni en otro ser ni en la nada, y el límite esférico que no limita con otra cosa fuera del ser son, para Meliso, propiedades que no pueden sostenerse. Aristóteles, de hecho, le censura por ello, llegando a afirmar de Meliso que

¹⁴⁶ DK 59 B 15: τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν <ἢ γῆ>, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.

¹⁴⁷ DK 30 B 7, (8-10): πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἶη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. (9) κρίσιν δὲ ταύτην χρῆ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. (10) ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰκενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται. (Cfr. Parménides DK 28 B 8, 23 y ss.) En el fragmento de Meliso la alusión a la doctrina de Anaxágoras es, desde luego, cuestionable. Los datos con los que contamos para establecer una cronología son escasos e inexactos, de manera que tan posible es que Meliso tuviera noticia de las reacciones pluralistas a la teoría eleática como que no las tuviera. Y puede concebirse también que con el ataque a la diferencia de densidad y rareza del ser estuviera aludiendo, más bien, al jonio Anaxímenes, o al seguidor de éste Diógenes de Apolonia, -aunque ha de señalarse que éste último era más joven que Anaxágoras, por lo que si él puede ser el objetivo de Meliso, también pueden serlo los primeros pluralistas-. Con todo, otros detalles incitan a pensar que Meliso sí tuvo conocimiento de las doctrinas de varios pluralistas, en concreto al menos las de Empédocles y Anaxágoras. El indicio más mencionado en este sentido es la mención de los cuatro elementos de Empédocles –tierra, agua, aire y fuego-, por el mismo orden en que Empédocles los sitúa, en una lista de seres que utiliza como ejemplo en el fragmento 8. Pero también en parte del fragmento 7 (DK 30 B 7, 3) podría estarse aludiendo a la doctrina empedóclea de las alternativas reunión y separación de los elementos.

¹⁴⁸ Vid. supra, 52, nota 117.

era “burdo”,¹⁴⁹ tal vez por la sospecha de que su variación de estas características del ser se debía, sencillamente, a no haberlas entendido.

Ha de admitirse, empero, que desde la óptica actual resulta coherente con su negación del vacío la atribución al ser de infinitud espacial. Si el vacío no existe y el ser es uno, la realidad no puede estar limitada por nada, puesto que cualquier cosa que intente limitarla habrá de estar plena de ser, y por tanto no será límite sino “más ser”. Si la realidad es a la vez una y limitada, ¿qué podrá limitarla? No podrá ser el vacío, al que se le niega la existencia, ni la nada, por el mismo motivo, ni tampoco algo que sea, pues esta opción nos abocaría a asimilar ese algo que es y que limita al ser al propio ser, con lo que ya no podría limitarlo, o a asumir la existencia de más de un ser, con lo que la premisa de la unidad del ser se rompería. El ser puede tener la propiedad de la finitud o la de la unidad, pero ambas no pueden sostenerse de manera simultánea.

Así pues, Meliso es el último de los grandes defensores de la visión monista de la realidad. Y en él se ha visto, además, el vínculo de unión de la tradición monista, en especial la eleática, con los posteriores sistemas pluralistas, principalmente el atomismo, que pretenden salvar el abismo que las conclusiones finales del monismo habían abierto entre la concepción de la realidad y la información que los sentidos nos aportan sobre ella. Aún así, en toda una importante línea de pensamiento pluralista, la raíz de preescepticismo orientado a las apariencias que supuestamente se habría generado con Jenófanes persistirá, haciéndolo desconfiar del conocimiento sensible, y desarrollando una tradición argumentativa contra ese tipo de conocimiento, que el escepticismo recogerá con posterioridad, adoptándola como parte de la batería de argumentaciones propia de la escuela.

Demócrito de Abdera

La visión de Demócrito que se ha transmitido con más vigor dentro de la tradición filosófica es la que hace de él el principal exponente del atomismo. Aunque el iniciador de esta corriente de pensamiento fue Leucipo, la oscuridad que envuelve a este último y el escaso conocimiento que tenemos de cuáles tesis pueden atribuírsele a él y cuales se deben a las precisiones e innovaciones de su discípulo, han llevado a que sea Demócrito el considerado como la gran figura atomista, y por tanto también el más mencionado en cualquier estudio sobre esta escuela.

¹⁴⁹ Arist. *Metaph.* A, 5, 986 b 20-28. Sobre la consideración de Aristóteles hacia Meliso, véanse también las refutaciones de sus argumentos que expone en 167 b 13 y ss, 168 b 35 y ss, y 187 a 27 y ss.

Se sabe de Demócrito que fue un autor muy prolífico, aunque por desgracia de su extensa obra sólo algo menos de trescientos fragmentos breves han llegado hasta nuestros días. Con todo, es un número elevado de testimonios en comparación con otros autores de su época, lo que nos permite reconstruir de forma razonable buena parte de su doctrina.

De las teorías que se atribuyen a los atomistas, como decíamos, a la que se le ha atribuido mayor importancia es a la teoría física sobre los átomos. Esta teoría supone, como se ha dicho, uno de los más eficaces intentos de superación del problema del movimiento tal y como Parménides y sus seguidores lo habían planteado. Los átomos de Leucipo y Demócrito conservan la mayor parte de las características del ser parmenídeo: no se generan ni se destruyen, son indivisibles, imposibles de aumentar o disminuir, homogéneos, plenos, continuos,... pero en lugar de un ser único, se trata de partículas infinitas.¹⁵⁰ Así, transformando el Uno de Parménides en una multiplicidad de seres indivisibles que se mueven en el vacío, se hacen compatibles los presupuestos del eleatismo con el insoslayable fenómeno de que las cosas se muestran como sujetas a generación, corrupción y movimiento.¹⁵¹

La preponderancia dada a esta teoría ha hecho que se vea a Demócrito como un pensador eminentemente físico. Sin embargo, los testimonios que conservamos de él no corroboran esta visión. La teoría atómica se nos ha transmitido a través de noticias indirectas, pero ninguno de los fragmentos literales se refiere a ella. Los textos conservados del propio Demócrito tratan, más bien, de cuestiones éticas o gnoseológicas. Estos últimos fragmentos (los gnoseológicos) son los que dan lugar a la visión de Demócrito que interesa a Sexto Empírico.¹⁵² El Demócrito que el escepticismo considera como próximo a su propia forma de filosofía no es el filósofo físico, ni siquiera el moralista, sino el crítico del conocimiento sensible.

¹⁵⁰ Esto supone un desarrollo de lo apuntado en el fragmento 8 de Meliso [“(…) Si hubiese una pluralidad de cosas, sería necesario que esas mismas cosas fuesen tales como yo digo que es la unidad (…)”], a pesar de que, como señala Bernabé (*loc. cit.*, p. 307), el texto de Meliso pretendía haber sido un argumento a favor de la unidad del ser, y no el punto de arranque de la argumentación sobre su multiplicidad en el que se ha convertido.

¹⁵¹ Para una exposición más amplia de la teoría física atomista ver Morel, P-M. *Atome et nécessité : Démocrite, Epicure, Lucrèce*. Presses universitaires de France, Paris, 2000 - Löbl, R. *Demokrits Atomphysik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

¹⁵² De hecho, como señala Tomás Calvo en su artículo “El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón” (en Marrades Millet, J. y Sánchez Durá, N. *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Pre-Textos, Valencia, 1994: 13), casi todos ellos es el mismo Sexto quien nos los ha transmitido.

El aspecto gnoseológico de sus doctrinas, sin embargo, no carece de relación con el ontológico. Incluso habría que decir que es una consecuencia de él. Una teoría física como la atómica, que afirma que la verdadera realidad del mundo está constituida en exclusiva por átomos y vacío, conlleva de modo inevitable la negación de la existencia real de las cualidades sensibles. Si la realidad es distinta de como aparece, entonces es que la apariencia no es real, no se corresponde con la cosa, en otras palabras: es falsa. Las cualidades sensibles no tienen existencia fuera de la sensación. Por ello se produce la escisión del espacio gnoseológico en dos formas de conocimiento diferenciadas: el racional y el sensible. El conocimiento sensible, dada su falta de correspondencia con la realidad, no podrá servir de criterio. El criterio para juzgar las sensaciones habrá de ser el conocimiento racional.

Sin embargo, como Sexto Empírico hará ver,¹⁵³ una crítica de estas características sobre el conocimiento sensible alcanza también al racional. Si se suprime el conocimiento sensible, el racional correrá la misma suerte, ya que para ser probado sólo podrá basarse en pruebas sensibles. De la sensibilidad es de donde toma en última instancia todo su contenido. En palabras de Tomás Calvo, “declarar falso el conocimiento sensible comporta, en último término, arruinar cualquier posibilidad de conocimiento racional orientado a realidades no-sensibles”.¹⁵⁴

Esa implicación aparece reflejada en el propio Demócrito cuando escribe: “¡desdichada razón! De nosotras [las sensaciones] recibes las evidencias ¿y nos destruyes? Nuestra destrucción será tu caída”.¹⁵⁵

Así pues, Demócrito y el escepticismo confluyen en su crítica al encaminarse ambos, por el hecho de que la miel a unos les parezca dulce y a otros amarga, hacia una misma conclusión: que la miel no es más dulce que amarga, esto es, que no es ni dulce ni amarga.¹⁵⁶ Pero esta confluencia, como el propio Sexto hace notar, es sólo parcial. En efecto, en el libro segundo de los *Esbozos pirrónicos* afirma: “Sin duda, por ejemplo, fue por lo de que la miel a unos les parece amarga y a otros dulce por lo que Demócrito dijo que no es ni dulce ni amarga y Heráclito que ambas cosas.”¹⁵⁷ Al contrario que Heráclito, que ante ejemplos semejantes afirma que el objeto es a la vez una cosa y su opuesta, Demócrito concluye que no es ninguna de ambas. La cualidad de ser amarga o

¹⁵³ *Adv. math.*, II, 60-62.

¹⁵⁴ Calvo Martínez, Tomás. *Op cit.*, p. 14.

¹⁵⁵ DK 68 B 125: *τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώματι τοῦ κατάβλημα.*

¹⁵⁶ *HP*, I, 213.

de ser dulce no pertenece a la miel misma, que no es otra cosa que un conjunto de átomos en el vacío, sino a nuestra sensación. Por tanto, los democríteos usarán, al igual que los escépticos, la expresión *οὐ μᾶλλον* (no más) para ejemplos de este tipo.

Pero a pesar de esta expresión común, Sexto no considera que lo que expresan con ella unos y otros sea equivalente. El sentido democríteo del *οὐ μᾶλλον* es más literal¹⁵⁸ que el escéptico, tal como se aprecia en el siguiente pasaje:

“Sin embargo, los escépticos y los seguidores de Demócrito usan la expresión “no es más” de distinta forma, pues ellos aplican esta expresión a lo de no ser ninguna de las dos cosas y nosotros a lo de no saber si es esas dos cosas que aparenta o ninguna de ambas. De modo que en eso sí nos distinguimos”.¹⁵⁹

De la equipolencia de opuestos el democríteo concluye la negación dogmática de ambos opuestos, mientras que el escéptico concluye la neutralidad. Así, la contraposición entre Demócrito y Heráclito a la que Sexto se refería en el citado *HP*, II, 63 es efecto del hecho de que ambos pensadores tomaron en consideración la equipolencia de fuerzas entre contrarios en una misma cosa, pero dedujeron de ella conclusiones opuestas. En uno y otro se percibe un mismo tipo de dogmatismo, pero de signo contrapuesto. Heráclito introduce la contradicción en el seno mismo del objeto, y por tanto en el modo de ser del mundo. Demócrito la excluye del mundo y la reduce a la mera apariencia.¹⁶⁰ Para Demócrito no hay contradicción alguna más allá de la sensación. La constitución física del mundo no deja lugar a la ambigüedad heraclítea, y ejemplos como el de la miel no hacen más que apoyar la teoría de que el mundo no es como aparece sino de un modo distinto, es decir, que los átomos y el vacío son los elementos que tienen existencia real, y no lo que los fenómenos muestran. Por tanto, aunque Demócrito parta de la contradicción entre las apariencias igual que los escépticos, lo hace con un objetivo totalmente ajeno y hasta incompatible con el escepticismo. El escéptico podrá hacer suyas algunas de las argumentaciones del democríteo, pero, a pesar de las afinidades, no dejará de considerar la filosofía del abderita como una forma más de dogmatismo.

¹⁵⁷ *HP*, II, 63.

¹⁵⁸ Cfr. *HP*, I, 191: “nosotros [los escépticos] no la usamos [la expresión “no es más”] así, sino que la tomamos en un sentido vago e impropio”.

¹⁵⁹ *HP*, I, 213-4. (Sobre la expresión “no es más” ver *HP*, I, 188-191.)

¹⁶⁰ Cfr. Bernabé, A. *Loc. cit.*, 306.

La escuela cirenaica

Como es sabido, tras la muerte de Sócrates muchos de los que habían sido sus seguidores y amigos hicieron suya la tarea de continuar y desarrollar las concepciones de su maestro acerca del bien y de la virtud. Cada uno de ellos hizo hincapié en el aspecto que más le atraía o interesaba del socratismo, de tal modo que las filosofías resultantes pronto comenzaron a diferenciarse, y sus doctrinas divergieron hasta formar escuelas independientes. De estas escuelas socráticas hubo tres – sin contar la de Platón – que destacaron especialmente: la escuela cínica, la megárica y la cirenaica. Todas ellas contribuyeron de un modo u otro a la formación del pensamiento escéptico. Diógenes Laercio¹⁶¹ dice que Pirrón fue discípulo de Brisón, un megárico. Muy conocidas e investigadas han sido las tendencias cínicas de Pirrón, y en mayor medida de su discípulo Timón de Fliunte.¹⁶² Pero es a los cirenaicos a los que más atención presta Sexto Empírico.

El nombre de la escuela deriva de Cirene, ciudad de origen de su fundador Aristipo. Puede considerarse a este filósofo como el gran antagonista, al menos en cuanto a su forma de vida, de otro socrático, Antístenes, que a su vez fue el iniciador de la filosofía cínica. Frente al radical ascetismo y la vocación de pobreza de los cínicos, que Antístenes defendía por considerar digno de ser seguido el ejemplo de Sócrates, que no tenía ningún aprecio por posesiones ni placeres, Aristipo propugna una forma de hedonismo partidaria de la vida placentera y del lujo.

Este hedonismo, a diferencia del de Epicuro, se ha de tomar en un sentido literal. El fin al que se ha de tender es el placer, pero no un placer entendido como ausencia de dolor, sino un placer presente. No el recuerdo de placeres pasados, ni la anticipación de posibles placeres futuros. El placer que propugnan los cirenaicos es el placer del momento. Un placer corporal en lugar de mental, dado que su concepción del placer es eminentemente física: un movimiento suave frente al movimiento áspero que es el dolor. Así, el hedonismo cirenaico se muestra como opuesto del epicúreo. Ambas escuelas abogan por el placer, pero la de Aristipo por el placer activo, inmediato, físico, y la de Epicuro, en cambio, por una forma de placer estable mental que equivale en la práctica a la mera ausencia de dolor.

¹⁶¹ DL, IX 61.

¹⁶² Brancacci, A. “La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo”, en G. Giannantoni, ed., *Lo scetticismo antico*, Roma, 1981: 213-242; Long, A.A., “Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist”, *PCPhS*, n. s. 24, 1978: 68-91.

Lo que más aproxima, empero, a los escépticos a la escuela de Cirene son sus posiciones epistemológicas. La teoría del conocimiento de los cirenaicos compagina bien el principio socrático del reconocimiento de la propia ignorancia con el hedonismo a que nos hemos referido. Dado que el fin de la vida humana es el placer entendido desde un punto de vista corporal, habrá de ser también corporal el criterio y el límite del conocimiento. Sólo de las sensaciones y afecciones de nuestro cuerpo podemos estar ciertos. Y esto no significa que sepamos nada acerca de sus causas. Podemos afirmar sin la menor posibilidad de error que tenemos la sensación de dulzor cuando probamos la miel, aunque no podamos concluir por ello que nuestra sensación la produce un objeto, la miel, que es dulce. Por un lado, esto haría imposible para los cirenaicos formular afirmaciones sobre el mundo exterior, y por otro los acercaría a la posición de Protágoras, ya que para el que padece ictericia, según el ejemplo tópico, la afirmación anterior sería igual de válida respecto a su sensación de amargor. Cicerón distingue la posición de Protágoras y la de los cirenaicos de la siguiente forma: “Una cosa es el juicio de Protágoras de que lo que aparece a cada hombre es verdadero para él, y otra el de los cirenaicos, que piensan que no se puede juzgar nada, excepto las mociones interiores.”¹⁶³

La diferencia residiría en que la posición de los cirenaicos en lo que se refiere al conocimiento sería más escéptica que la de Protágoras, ya que pensaban que se podía conocer aún menos que lo que admitía el sofista, y en cuestiones ontológicas y físicas mantenían un mayor agnosticismo, próximo a la *epoché*.

Así pues, la escuela iniciada por Aristipo parece tender un puente entre las concepciones de Sócrates y Protágoras y los posteriores desarrollos de la escuela escéptica. La deuda de los pirrónicos para con los cirenaicos es incuestionable, a pesar de que Sexto trate de marcar más las diferencias que los puntos comunes. En *HP*, I, 215 establece como primera divergencia entre ambas escuelas la que se refiere a la finalidad de la vida, ya que el hedonismo cirenaico no puede servir de camino para alcanzar la imperturbabilidad del ánimo, pues sitúa el placer como *objetivo a perseguir*, algo que, en opinión de cualquier escéptico, causaría turbación.¹⁶⁴

Añade Sexto a continuación una nueva diferencia al considerar que la negativa cirenaica a pronunciarse sobre los objetos exteriores responde a que proclaman que

¹⁶³ Cicerón. *Lucullus* 142, 2-5: *Aliud iudicium Protagorae est qui putet id cuique verum esse quod cuique videatur, aliud Cyrenaicorum, qui praeter peremotiones intumas nihil putant esse iudicii.*

¹⁶⁴ Cfr. *HP*, I, 25-30.

estos tienen una naturaleza inaprehensible, y no a una genuina suspensión del juicio como la escéptica, que ni siquiera la inaprehensibilidad del mundo se atreve a afirmar. Por una y por otra de estas divergencias, se muestra que la filosofía cirenaica y la escéptica no son, en efecto, equiparables sin más, pero a la vez se manifiesta su extraordinaria proximidad.

Protágoras de Abdera

Sexto sitúa el capítulo referente a Protágoras inmediatamente después del que trata sobre los cirenaicos a pesar de contravenir con ello el orden cronológico que habría sido el más obvio. Con ello convierte la filosofía de aquél en casi un contrapunto de la de estos.

Ya se ha mencionado la diferencia entre Protágoras y Aristipo en lo referente al alcance escéptico de sus teorías epistemológicas.¹⁶⁵ En el caso de Protágoras, más que escepticismo es relativismo lo que se desprende de su doctrina.

Fue el más destacado integrante de la primera generación de la sofística, llegando a ser muy conocido y, al contrario que la mayoría de los sofistas, muy respetado.¹⁶⁶

A pesar de que probablemente fue el primer pensador en cobrar por sus enseñanzas, su pensamiento político y su actividad práctica nunca estuvieron encaminados a buscar el poder para sí mismo. Su enseñanza se basaba principalmente en la práctica y ejercicio del discurso persuasivo, incitando a sus alumnos a entrenarse argumentando a favor, bien de las dos posturas posibles en un mismo caso, bien de la más débil de ambas. Según él, existían argumentos contrarios igualmente válidos para cada cuestión, y la tarea del orador consistiría en encontrarlos y exponerlos convincentemente. La legitimidad de adoptar tanto un argumento como su contrario estaría sustentada por sus doctrinas ontológicas y epistemológicas.

La afirmación fundamental a este respecto es la que contiene el más conocido de sus fragmentos, transmitido del siguiente modo por Sexto Empírico: “El hombre es la

¹⁶⁵ *Vid.*, supra, 66.

¹⁶⁶ Véase *Menón* 91e.

medida de todas las cosas; [puesto que determina] de las que son, que son, y de las que no son, que no son”.¹⁶⁷

Así, la falsedad queda excluida del horizonte humano. La opinión, que había sido relegada por los eléatas a un segundo plano,¹⁶⁸ arrebató a la verdad el protagonismo y se convierte en el único espacio epistemológico. Sólo hay verdad en las opiniones, pero la hay por igual en todas las opiniones. La verdad ya no es, pues, universal. Cada hombre tiene unas sensaciones y unas creencias particulares, y sólo él puede juzgar sobre ellas. Serán verdaderas en la medida en que a él le aparezcan como tales. Por tanto, el ejercicio de convencer a un auditorio nada tiene que ver con la verdad y la falsedad en sentido estricto. Es absurdo tratar de tener en cuenta previamente si se está persuadiendo a los que escuchan el discurso de algo más verdadero que lo que creían antes. Si se convence de lo que el orador expone, eso será para ellos lo verdadero, y si no, no. Y será verdadero de igual modo a como antes era verdadero lo que creían hasta entonces. Esto no depende de que en el objeto en cuestión coexistan un aspecto y su contrario como habría aparecido en Heráclito, sino más bien de que no se puede atribuir existencia objetiva ni a uno ni a otro aspecto, sino que el objeto llega a ser sólo tal como es percibido y entanto que es percibido.

Este relativismo subjetivista sirvió como base para el desarrollo de toda la sofística posterior. Gorgias de Leontini, por ejemplo, mantiene una filosofía relativista muy semejante a la protagórica, con la diferencia de que en lugar de suprimir la falsedad, es la verdad lo que niega. Con su afirmación de que “nada existe”¹⁶⁹ rechaza las tesis de los eléatas acerca del ser, igual que lo hace Protágoras, y manifiesta la imposibilidad de salir del ámbito de la opinión. “Nada existe” significa, así, “no hay nada que cumpla las condiciones que Parménides había impuesto al ser”, esto es, “nada es en el sentido parmenídeo del ser”.¹⁷⁰ La otra vía, la de la *dóxa*, es la única aceptable.

¹⁶⁷ *Adv. Math.* VII, 60: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Cfr. Platón, *Teeteto*. 152 a, donde se transmite también una versión de este mismo fragmento; véase también 160 c, 161 c – e, 162 b – c, 170 a – 172 d; *Leyes*, IV, 716 c.) Nótese que este fragmento es también una declaración de Protágoras respecto del criterio. Puesto que “la medida de todas las cosas” es también el criterio de verdad (la noción de *métron* está aquí muy próxima a la de *kritérion*), la afirmación de que “el hombre es la medida de todas las cosas” supone convertir al hombre en criterio veritativo.

¹⁶⁸ Sobre el papel exacto de la *dóxa* en Parménides y la escuela de Elea no existe acuerdo unánime entre los especialistas. Como un estudio detenido de su sentido y su importancia en la filosofía parmenídea excedería los límites de este trabajo, remito al lector al artículo de Tomás Calvo “Truth and *Dóxa* in Parmenides” (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 3, 1977: 245-260).

¹⁶⁹ Isócrates, X, 3.

¹⁷⁰ Esto es lo que viene a decir la tercera de las tres tesis gorgianas. Nada existe, ya que, si algo existiera, tendría o que proceder de algo o que ser eterno. No podría proceder de algo, pues en ese caso tendría que

Con todo, la conclusión de Gorgias de que nada es verdadero y la de Protágoras de que todo es verdadero – o que nada es falso – son equivalentes. El resultado de ambas es una relativización de la verdad en la que a menudo se ha querido ver una forma de escepticismo. Esta interpretación, sin embargo, no parece del todo correcta. Ciertamente es que Protágoras, con su declaración de agnosticismo religioso,¹⁷¹ parece anticipar un cierto modo de suspensión del juicio, y que, como ya se ha mencionado, en sus ejercicios retóricos ponía en práctica métodos de argumentación próximos a la búsqueda de la equipolencia de fuerzas entre argumentos opuestos que posteriormente emplearán los pirrónicos. Pero en su posición epistemológica Protágoras difiere mucho del pensamiento escéptico.

En *HP*, I, 216-9, Sexto hace referencia a la aparente afinidad entre ambas doctrinas, pero enfatiza más los puntos que a su juicio las separan que los que las unen. Para Sexto, la gran falla entre Protágoras y el escepticismo es la misma que separa a su escuela del resto de corrientes que ha tratado: la asunción de determinadas tesis dogmáticas acerca de lo no manifiesto. La doctrina protagórica de la materia, enraizada en el devenir heraclíteo, es imposible de aceptar para un escéptico. Se trata de la tesis física que más pie da para la supresión de la verdad absoluta, pero aun así, va más allá de lo aparente, y traspasa por tanto el umbral de lo que el escéptico está dispuesto a afirmar.

Sin embargo, la diferencia fundamental entre la posición sofística y la pirrónica, eso es, la diferencia entre relativismo y escepticismo, no aparece reseñada por Sexto. Lo que separa a sofistas y escépticos a pesar de su proximidad es la actitud que unos y otros mantienen con respecto a la afirmación. El escéptico no afirmará nada acerca de lo que no es manifiesto. Se acogerá al “nada determino”¹⁷² y no asentirá a nada ni rechazará

proceder del ser, que los eleatas habían obligado a entender como realidad inmutable y por tanto carente de capacidad generadora, o del no ser, que también habían mostrado como incapaz de generación. Tampoco puede ser eterno, pues para ello debería ser infinito, al modo en que el ser parmenídeo es caracterizado como eterno e infinito, y lo que es infinito no está en ningún lugar, ya que no está encerrado en sí mismo ni en ningún otro ser. Y lo que no está en ningún lugar, es que no existe. (En lo referente a las tesis de Gorgias véase *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* cc. V-VI, 979a-980b 21; Sexto Empírico. *Adv. Math.* VII, 65 ss.; Isócrates, X 3 y XV 268. Cfr. Olof Gigon, “Gorgias ‘Über das Nichtsein’”, *Hermes*, 71 (1936), 186-213; J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959; Sofistas: *testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Editorial Gredos, Madrid, 1996: 143-238.)

¹⁷¹ Frg. DK B 4 [Diógenes Laercio IX 51]: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ιδέαν πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ἂν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* (“Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”.)

¹⁷² *HP*, I, 197.

nada. El seguidor de Protágoras, en cambio, afirmará sin temor, pero no en virtud de convicciones dogmáticas, sino siguiendo el curso del razonamiento al que le lleva su propia visión relativista. Esto podría explicarse del siguiente modo: no hay impedimento para afirmar algo acerca del mundo ya que, si lo que se afirma coincide con lo que se piensa, será verdad para el que lo afirma. Así pues, Protágoras, al contrario que los escépticos, no concluye de la desaparición de la verdad universal la necesidad de suspender el juicio. El asentimiento, para él, no se vuelve ilegítimo. El mundo no deja de estar al alcance del conocimiento.¹⁷³ Sólo cambia su modo de estar al alcance. Ese modo, antes centrado en la objetividad, con Protágoras se subjetiviza.

2.2.- La negación del criterio y su relación con las tesis escépticas

2.21.- El criterio de verdad

La noción de ‘criterio’ (*κριτήριον*) es una de las nociones más características del escepticismo, en torno a la cual se ha estructurado una de las principales controversias de la escuela. Sexto emplea el término ‘criterio’ en dos sentidos diversos a cuya distinción dedica los pasajes *HP*, I, 21-25 y *HP*, II, 14-18. En el primero de ambos pasajes explica Sexto lo siguiente:

“Del criterio se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad (...) y el de actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí y otras no”.¹⁷⁴

Así pues, el criterio podrá entenderse en sentido teórico o en sentido práctico. El criterio práctico del escepticismo, aquél por el que los integrantes de la escuela pirrónica se rigen en cuestiones vitales, es el fenómeno, esto es, las sensaciones, impresiones, percepciones o representaciones mentales de diversa índole tal y como se manifiestan. En atención a ese fenómeno el escéptico orientará su vida de modo tal que pueda regirla

¹⁷³ Para Gorgias, en cambio, el nexo de unión con el mundo que permitiría su cognoscibilidad sí que se rompe. Así lo manifiesta la segunda de sus tesis: aunque algo existiera, no podría ser conocido, pues si hubiera conocimiento de ese algo, sería pensado. Y lo pensado es distinto de lo que es, es decir, de la realidad que se piensa. Por tanto, para Gorgias, el espacio del pensamiento y el de la realidad se muestran como dos ámbitos heterogéneos e incommunicados.

¹⁷⁴ *HP*, I, 21: *κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς, τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀννπαρξίας λαμβανόμενον (...) τό τε τοῦ πράσσειν, ᾧ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν τὰ δ' οὐ.*

evitando caer en dogmatismos. Pero no podrá prescindir de ese criterio práctico, ya que ha de responder de algún modo a las necesidades y exigencias vitales.

En cambio en el aspecto teórico el sentido del criterio es muy diferente. Ya no se trata de una mera guía u orientación, sino del elemento que determina la opción por la afirmación de la realidad de algo o por la afirmación de su no realidad.

Sexto habla de tres sentidos de este significado del término: el criterio teórico en sentido general, en sentido particular, y en sentido muy particular.¹⁷⁵ En sentido general se llamaría criterio a “todo instrumento de valoración de una aprehensión”,¹⁷⁶ lo que incluye facultades naturales, entre las que Sexto menciona como ejemplo la de la vista.

En sentido particular sería criterio “todo instrumento *técnico* de valoración de una aprehensión”.¹⁷⁷ Por tanto sólo abarca ya instrumentos artificiales, básicamente instrumentos de medición.

En sentido muy particular, por último, sólo sería criterio el “instrumento de valoración de una aprehensión de algo no manifiesto”.¹⁷⁸ Este sentido particularísimo ya no se refiere a elementos tangibles de medida, sino a aquello que resulta su equivalente para el ámbito de las cosas no manifiestas, esto es, el criterio lógico o epistemológico con el que los filósofos dogmáticos pretenden discernir lo verdadero de lo falso.

Por motivos obvios, un defensor consecuente del escepticismo no puede sostener que tal criterio exista y sea cognoscible y utilizable, ya que el hecho mismo de que así fuera acabaría con la necesidad de suspensión del juicio, y por tanto destruiría el escepticismo. Debido a esta incompatibilidad a menudo se ha atribuido a los filósofos que rechazaron la existencia de este criterio un cierto carácter escéptico. Sin embargo, el escéptico pirrónico tampoco niega expresamente que exista un criterio de verdad, sino que se limita a reconocer su ignorancia a ese respecto.

De un modo u otro, la proximidad existente entre la posición escéptica, que prescinde del criterio de verdad, y la posición que niega dicho criterio hace necesario en este punto detenerse en una explicación de las tesis que sostuvieron aquellos que Sexto Empírico considera “negadores del criterio”.

¹⁷⁵ *HP*, II, 15: Τὸ κριτήριον τοίνυν περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστὶν λέγεται τριχῶς, κοινῶς ἰδίως ἰδιαίτατα, κοινῶς μὲν πᾶν μέτρον καταλήψεως, καθ’ ὃ σημαίνόμενον καὶ τὰ φυσικὰ οὕτω προσαγορεύεται κριτήρια, ὡς ὄρασις· ἰδίως δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως τεχνικὸν ὡς κανῶν καὶ διαβήτης· ἰδιαίτατα δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως ἀδήλου πράγματος, καθ’ ὃ τὰ μὲν βιωτικὰ οὐ λέγεται κριτήρια, μόνα δὲ τὰ λογικὰ καὶ ἅπερ οἱ δογματικοὶ φέρουσι πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας κρίσιν.

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ *Idem.* La cursiva es mía.

2.22.- Los negadores del criterio

En *HP*, II, 18, al tratar sobre si realmente existe algún criterio de verdad, afirma Sexto que entre los que se ocuparon de este tema

“hay quienes afirmaron que existe; como los estoicos y algunos otros. También hay quienes afirmaron que no existe; como, además de otros, Jeníades de Corinto y Jenófanos de Colofón, que dice: *Y la opinión se ha impuesto en todo*. Y nosotros, en cambio, suspendemos el juicio en cuanto a si existe o no.”¹⁷⁹

En este texto se ofrece, así, una primera referencia a dos de los pensadores que, según Sexto, niegan la posibilidad de existencia al criterio: Jeníades de Corinto y Jenófanos de Colofón, pero con el añadido de ese “además de otros” (*καὶ ἄλλοι τινές*) que indica que la lista no está completa. El fragmento complementario que ha de servirnos para cerrar esta enumeración lo encontramos en el libro séptimo del *Adversus mathematicos*:

“algunos suprimieron el criterio, mientras que otros lo mantuvieron. Entre los que lo mantuvieron, fueron tres las posiciones fundamentales: algunos lo pusieron en la razón, otros en las evidencias irracionales, otros en ambos factores. A su vez, lo suprimieron Jenófanos de Colofón, Jeníades de Corinto, Anacarsis el Escita, Protágoras y Dionisodoro. Y además de estos, Gorgias de Leontini, Metrodoro de Quíos, y Anaxarco el Eudemonista y Mónimo el Cínico”.¹⁸⁰

La primera parte del texto citado establece una clasificación de las posiciones filosóficas que pueden sostenerse en torno a la existencia del criterio de verdad. Esta clasificación se estudiará por extenso más adelante,¹⁸¹ pero lo que ahora nos interesa es la explicitación que hace de una de sus ramas, la de los que suprimen el criterio, atribuyéndoles dicha posición a toda una serie de filósofos. A los ya mencionados Jenófanos y Jeníades se añaden ahora Anacarsis, Protágoras, Dionisodoro, Gorgias,

¹⁷⁸ *Idem*.

¹⁷⁹ *Τῶν διαλαβόντων τοίνυν περὶ κριτηρίου οἱ μὲν εἶναι τοῦτο ἀπεφήναντο, ὡς οἱ Στωικοὶ καὶ ἄλλοι τινές, οἱ δὲ μὴ εἶναι, ὡς ἄλλοι τε καὶ ὁ Κορίνθιος Ξενιάδης καὶ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, λέγων δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται· ἡμεῖς δ' ἐπέσχομεν, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*

¹⁸⁰ *Adv. math.*, VII, 47-8: *οἱ μὲν ἀνεῖλον τὸ κριτήριον, οἱ δὲ ἀπέλιπον. καὶ τῶν ἀπολιπόντων τρεῖς αἱ ἀνωτάτω γεγόνασι στάσεις· οἱ μὲν γὰρ ἐν λόγῳ τοῦτο ἀπέλιπον, οἱ δὲ ἐν ταῖς ἀλόγοις ἐναργείαις, οἱ δὲ ἐν ἀμφοτέροις. καὶ δὴ ἀνεῖλον μὲν αὐτὸ Ξενοφάνης τε ὁ Κολοφώνιος καὶ Ξενιάδης ὁ Κορίνθιος καὶ Ἀνάχαρσις ὁ Σκύθης καὶ Πρωταγόρας καὶ Διονυσόδωρος, πρὸς δὲ τούτοις Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ Μητρόδωρος ὁ Χῖος καὶ Ἀνάξαρχος ὁ εὐδαιμονικὸς καὶ Μόνιμος ὁ κύων.* Para este fragmento he empleado la traducción que Tomás Calvo ofrece en su artículo “El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón” (recogido en *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Marrades Millet, J. y Sánchez Durá, N. (eds.) Valencia, 1994: 9)

¹⁸¹ *Vid.*, infra, 153 y ss.; véase también infra 73-94.

Metrodoro, Anaxarco y Mónimo. Y aunque Sexto no considera a ninguno de ellos como un escéptico propiamente dicho, si que puede interpretarse su oposición a la existencia de un criterio de verdad como el antecedente filosófico directo de la orientación escéptica.¹⁸²

Jenófanes de Colofón

De todos los integrantes de la enumeración, al que Sexto parece conceder una mayor importancia como negador del criterio es a Jenófanes, ya que figura tanto en el pasaje del *Adversus mathematicos* como en el de los *Esbozos*, y en este último incluso se ofrece una cita textual. No es raro en la obra sextiana el recurso a textos de Jenófanes para apoyar sus tesis (gracias a ello se nos ha transmitido una buena parte de los fragmentos que conservamos de él¹⁸³), y también en la obra de Timón de Fliunte juega un papel de importancia destacable, sirviendo de guía por el mundo de los muertos a la manera de Tiresias en la *Odisea* de Homero. De todo ello puede deducirse que Jenófanes fue uno de los filósofos más apreciados, respetados y utilizados por los defensores del escepticismo.

Jenófanes es una figura muy peculiar dentro de la Historia de la filosofía griega. Por su modo de escritura puede considerarse tanto un poeta como un filósofo. Como poeta que es, escribe en verso, utilizando hexámetros y versos elegíacos. Pero emplea el verso para comunicar un contenido filosófico que abarca desde la teología hasta la biología, la astronomía o la meteorología. Quizá por esa misma característica de escribir a caballo entre dos géneros, su obra ha provocado multitud de confusiones. Jenófanes no es un filósofo sistemático al estilo de, por ejemplo, Parménides. Pero la fecundidad de su pensamiento hizo que influyese en muchos otros que sí lo fueron. Y entre las líneas filosóficas que se vieron influidas por sus concepciones está la propia línea eleática, a la que la tradición acabó relacionando su nombre.

Puede considerarse a Jenófanes como un puente entre los milesios y Parménides. Su filosofía supone un paso intermedio entre la forma más básica de investigación *perì phýseōs* y la ontología de Elea. Pero a raíz de algunos textos de Platón¹⁸⁴ y

¹⁸² El propio Sexto debió de considerarlos como antecedentes de la escuela pirrónica. La inclusión en la lista, entre las últimas posiciones, del nombre de Anaxarco el Eudemonista, uno de los considerados maestros de Pirrón de Elis, no hace sino apoyar esta interpretación.

¹⁸³ Véase *Adv. math.*, I, 257; I, 289; VII, 49; IX, 144; IX, 193; X, 313-4.

¹⁸⁴ *Sofista*. 242 c-d.

Aristóteles¹⁸⁵ se ha querido ver en él, más que a un antecedente, al fundador del eleatismo, lo que no parece la lectura más adecuada de dichos textos.

El aspecto de la filosofía de Jenófanes en el que Sexto más hincapié hace no es el de formulador de una teología monoteísta que pueda relacionarlo con Parménides y Meliso, sino el de crítico social y religioso, y sobre todo el de crítico epistemológico.

La aproximación de Jenófanes al escepticismo, que ya Timón había iniciado, y que Sexto profundiza, toma por base fragmentos como el 15 y el 16, en los que Jenófanes cuestiona la forma de los dioses olímpicos transmitida por Homero y Hesíodo.¹⁸⁶ El cuestionamiento se produce por la confrontación con las formas religiosas de otras culturas.

“Los etíopes imaginan a sus dioses negros y con la nariz chata. Los tracios, con los ojos azules y pelirrojos.”¹⁸⁷

De modo equivalente, a menudo se ha argumentado que el origen de la tendencia escéptica de Pirrón se remonta a su participación en las campañas de Alejandro en Asia, donde habría entrado en contacto con formas culturales ajenas a la griega. De un modo u otro, en el siglo V la diversidad de formas de culto y de costumbres de los pueblos con los que los griegos se topaban en su actividad comercial había comenzado a causar una profunda impresión en su mentalidad, que acabaría conformando una cierta tendencia escéptica. Pero el modo crítico y explícito en que Jenófanes lo expresa en un momento en que dicho proceso aún acababa de empezar llama la atención.

Quizá por ello su teoría del conocimiento se aproxima también a la que posteriormente desarrollará la escuela pirrónica, negando la posibilidad de conocimiento de la verdad, tal y como se desprende del fragmento 34:

*Y es que claro, ningún hombre lo ha visto, ni será conocedor de la divinidad ni de cuanto digo sobre todas las cuestiones. Pues incluso si lograra el mayor éxito al expresar algo perfecto, ni siquiera él lo sabría. Lo que a todos se nos alcanza es conjetura.*¹⁸⁸

¹⁸⁵ *Met.* 986 b 10 y ss. La transmisión que de este texto hace Teofrasto lo hizo aún más fácilmente malinterpretable, y contribuyó a que con posterioridad otros autores, como el autor anónimo del tratado pseudoaristotélico *De Meliso, Jenófanes y Gorgias*, lo considerasen ya como un eleático más.

¹⁸⁶ Cfr. DK 21 B 11 y DK 21 B 12.

¹⁸⁷ DK 21 B 16: *Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανας τε Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασὶ πέλεσθαι>.*

¹⁸⁸ DK 21 B 34: *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.* Traducción de Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*. Ed. cit., 119.

Por este motivo puede incluirse a Jenófanes entre los que niegan el criterio, aunque el propio Sexto reconoce que existe otra vía de interpretación según la cual Jenófanes no estaría aboliendo toda aprehensión ni todo criterio, sino sólo introduciendo un cambio de criterio: en lugar del conocimiento, propondría la opinión como criterio de juicio, y por tanto habría formulado más un probabilismo que un escepticismo completo.

De cualquier manera, la diferencia entre ambas interpretaciones es, en última instancia, sólo una diferencia de grado. La diversidad de las creencias entre los pueblos le habría llevado a concluir que cualquiera de ellas puede ser falsa. Y aunque uno estuviera en la creencia verdadera, no podría saberlo. Pero no por ello deja de tener sentido la admisión de unas determinadas creencias. Así, el Jenófanes en el que insisten Platón y Aristóteles, y el que refleja Sexto Empírico se hacen, hasta cierto punto, compatibles. Jenófanes no habría dejado de creer en un dios único, total y no-antropomórfico a pesar de sostener también convencido el contenido del fragmento 34. Sostendría su posición teológica, pero sin pretender haber alcanzado una verdad incontrovertible, sino admitiendo su propia posibilidad de error.

A pesar de esa actitud, que tan poco dogmática nos podría parecer, Sexto marca la distancia entre el escepticismo y la filosofía de Jenófanes en base al mismo argumento que ya ha utilizado para Heráclito, Demócrito o los cirenaicos: la aserción de algo no manifiesto.

“E incluso si –cuando se dedica [Platón] como dicen a ejercicios de ingenio– expone algunas cosas de forma escéptica, no por eso será escéptico; pues quien dogmatiza sobre una única cosa o antepone de forma absoluta una representación a una representación en cuanto a credibilidad o no credibilidad o se pronuncia sobre algo no manifiesto, se vuelve de talante dogmático; como hace ver Timón con lo dicho por él sobre Jenófanes; pues después de alabarle –a Jenófanes– en muchas cosas hasta el punto de dedicarle sus *Sátiras*, le representó lamentándose y diciendo:

*que ojalá yo hubiera estado dotado también de una inteligencia firme,
capaz de ver el doble aspecto de cada cosa.*

Pero fui confundido por un camino engañoso

*¡Encima cuando ya estaba viejo y muy desbravado de cualquier
especulación!; pues a cualquier parte que llevara mi mente*

*todo se resolvía en una sola y misma cosa; y siempre todo lo existente,
arrastrándose por todas partes, se alzaba en una sola similar Naturaleza.*

Por eso sin duda le llama “modesto a medias” y no “modesto del todo” en aquello que dice:

Jenófanes, modesto a medias y censor del engaño homérico, hizo al Dios no antropomórfico, igual por todas partes, inmutable, íntegro y más inteligente que la Inteligencia.

Llama en efecto “modesto a medias” al que es en parte modesto; y “censor del engaño homérico” porque criticó el engaño de Homero.

Pero Jenófanes, en contra de las opiniones de los demás hombres, dogmatizaba que el Todo es Uno y que Dios se confunde con todas las cosas y que tiene forma esférica y es impasible, inmutable y racional.

A partir de ahí es también fácil demostrar la diferencia entre Jenófanes y nosotros.”¹⁸⁹

En este pasaje que nos hemos permitido citar por extenso, Sexto parte de la declaración –a propósito de la proximidad o lejanía del pensamiento platónico para con el escéptico, que es el contexto precedente del fragmento citado– de que basta con un sólo pronunciamiento acerca de lo no manifiesto para que un filósofo se convierta en dogmático a ojos de un escéptico. Por ello, Jenófanes, a pesar de haber formulado una de las primeras teorías del conocimiento afines al escepticismo, fue visto como un dogmático ya por Timón, y a partir de él, por todo el escepticismo posterior. Timón ve en Jenófanes un filósofo cuyas tesis son dignas de elogio, y Sexto una fuente de citas favorables a las posiciones escépticas, pero ambos son conscientes de la imposibilidad de conciliar sus investigaciones en el campo físico –astronomía, historia natural, etc.– y sobre todo en el teológico con la suspensión del juicio que caracteriza de forma exclusiva a los escépticos.

Jeníades de Corinto

El otro nombre que, junto con Jenófanes, aparece en ambas listas de negadores del criterio es el de Jeníades de Corinto, filósofo relacionado con la sofística del que

¹⁸⁹ HP, I, 223-5 : εἰ δέ τινα καὶ σκεπτικῶς προφέρεται, ὅταν, ὡς φασί, γυμνάζηται, οὐ παρὰ τοῦτο ἔσται σκεπτικός· ὁ γὰρ περὶ ἑνὸς δογματίζων, ἢ προκρίνων φαντασίαν φαντασίας ὅλως κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν <ἢ ἀποφαινόμενος> περὶ τίνος τῶν ἀδήλων, τοῦ δογματικοῦ γίνεται χαρακτῆρος, ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Τίμων διὰ τῶν περὶ Ξενοφάνους αὐτῶ λεγομένων. ἐν πολλοῖς γὰρ αὐτὸν ἐπαινέσας [τὸν Ξενοφάνην], ὡς καὶ τοὺς σίλλους αὐτῶ ἀναθεῖναι, ἐποίησεν αὐτὸν ὀδυρόμενον καὶ λέγοντα

ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι
ἀμφοτερόβλεπτος· δολίη δ' ὁδῶ ἔξαπατήθη
πρεσβυγενῆς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριστος ἀπάσης
σκεπτοσύνης. ὄππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἐν ταῦτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὼν αἰεὶ
πάντη ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταθ' ὁμοίην.
διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὑπάτυφον αὐτὸν λέγει, καὶ οὐ τέλειον
ἄτυφον, δι' ὧν φησι
Ξενοφάνης ὑπάτυφος, ὀμηραπάτης ἐπισκώπτης,
εἰ τὸν ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἴσον ἀπάντη,
<ἀτρεμῆ> ἀσκηθῆ νοερώτερον ἢ νόημα.

ὑπάτυφον μὲν γὰρ εἶπε τὸν κατὰ τι ἄτυφον, ὀμηραπάτης δὲ ἐπισκώπτην, ἐπεὶ τὴν παρ' Ὀμήρῳ ἀπάτην διέσυρεν. ἐδογματίζε δὲ ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων

apenas se sabe nada. Las únicas noticias que tenemos de él son unos pocos testimonios transmitidos por el propio Sexto y una anécdota referida por Aulo Gelio,¹⁹⁰ que lo relacionaría con Diógenes el Cínico. Pero a pesar de nuestro desconocimiento, el hecho de que Sexto lo incluya en el pasaje de *HP*, II, 18 en lugar de dejarlo caer entre esos “otros” a que hace referencia supone un indicio de la importancia que concedía a su pensamiento y la seguridad con la que lo identificaba con la tesis de la negación del criterio de verdad. De los escasos pasajes en los que Sexto se refiere a Jeníades podemos extraer una idea aproximada de cuál fue la doctrina del corintio. En *HP*, II, 76, tratando sobre la posibilidad de tomar las representaciones mentales como criterio, Sexto menciona casi de pasada a Jeníades:

“Pues bien, o creemos en cualquier representación mental y enjuiciaremos de acuerdo a ella o sólo en algunas.

Pero si creemos en cualquiera es claro que también creemos en la representación mental de Jeníades, de acuerdo a la cual él decía que todas las representaciones mentales son indignas de crédito; y el argumento quedará invertido de modo que ninguna representación mental es tal que puedan juzgarse las cosas de acuerdo a ella.”¹⁹¹

De este pasaje podemos deducir que, para Jeníades, todas las representaciones mentales carecen de credibilidad. En otro punto de su obra, dentro del libro VII del *Adversus mathematicos*, Sexto nos aporta una información más completa y extensa sobre esta tesis:

“Jeníades de Corinto, del que también hace mención Demócrito, por haber sostenido que todo es falso y que toda representación y opinión son falsas y que todo lo que nace procede del no ser y todo lo que se corrompe se diluye en el no ser, potencialmente se adhiere a la misma posición que Jenófanes.”¹⁹²

προλήψεις ἐν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν, εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν· ὅθεν καὶ ῥᾶδιον τὴν Ξενοφάνους πρὸς ἡμᾶς διαφορὰν ἐπιδεικνύναι.

¹⁹⁰ Aulo Gelio, *Noches áticas* 2. 18. 9-10.

¹⁹¹ *HP*, II, 76-7: οὐκοῦν ἤτοι πάσῃ φαντασίᾳ πιστεύσομεν <καὶ κατ’ αὐτὴν ἐπικρινούμεν, ἢ τι. ἀλλ’ εἰ μὲν πάσῃ, δῆλον ὅτι καὶ τῇ Ξενοφάνους φαντασίᾳ πιστεύσομεν>, καθ’ ἣν ἔλεγε πάσας τὰς φαντασίας ἀπίστους εἶναι, καὶ περιτραπήσεται ὁ λόγος εἰς τὸ μὴ εἶναι πάσας τὰς φαντασίας ὥστε καὶ κατ’ αὐτὰς κρίνεσθαι δύνασθαι τὰ πράγματα.

¹⁹² *Adv. Math.*, VII, 53: Ξενοφάνους δὲ ὁ Κορίνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται, πάντ’ εἰπὼν ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθειρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ξενοφάνει στάσεως. (La traducción es de Antonio Melero Bellido. *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1996: 141.)

Aquí Sexto relaciona a Jeníades con otros dos filósofos: Demócrito y Jenófanes. Con Demócrito, porque éste habría citado a Jeníades en algún momento, probablemente para apoyar su crítica de la sensación.¹⁹³ De Jenófanes se asegura que sostiene una posición equivalente a la de Jeníades, hemos de suponer, en lo referente a la negación del criterio de verdad –al menos desde la interpretación que Sexto hace del de Colofón–. Sin embargo, el nombre con el que parece relacionarse más inmediatamente el pensamiento de Jeníades si atendemos al resumen temático que Sexto nos presenta es el de Gorgias.

Según Sexto, Jeníades sostiene que todo es falso, y hace extensiva esta afirmación a las representaciones mentales (*phantasías*) y a la opinión (*dóxa*). Esta tesis de la falsedad de todas las cosas parece estar muy próximamente emparentada con el “nada existe” gorgiano. Contrariamente a Parménides, Jeníades opinaría no sólo que hay generación y destrucción, sino que todo lo que se destruye se destruye en el no ser, e incluso que lo que se genera se genera del no ser, algo que contradice el principio eleático que pasaría a la historia con la formulación latina “*ex nihilo nihil fit*”. Así pues, Jeníades compartiría también con Gorgias su oposición dialéctica a las tesis ontológicas de Parménides y su escuela. Rubén Soto Rivera, en su artículo “La akatalepsia de Jeníades o de la imposibilidad epistemológica de la fantasía kataléptica como el criterio estoico de la verdad”¹⁹⁴ sostiene que Jeníades se basó axiomáticamente en las tres tesis de Gorgias. Antoni Piqué Angordans, por su parte, afirma: “En definitiva, Jeníades es un pequeño engarce en la línea que de Heráclito y Jenófanes, a través de Gorgias, llega hasta Pirrón y los escépticos posteriores”.¹⁹⁵

Sin embargo, y pese a la capacidad de vincular las tesis gorgianas con las escépticas que tiene la posición de Jeníades, la filosofía del corintio y la del de Leontini no son por completo equiparables. Las partes gnoseológica y lingüística del trilema de Gorgias no están presentes en los testimonios que conservamos sobre Jeníades. Sólo la parte ontológica aparece en ambos. Pero mientras que Gorgias argumenta en este punto desde la absoluta quietud del pensamiento, los argumentos de Jeníades en favor de su tesis provienen del fenómeno del devenir, haciendo patente el germen de no ser que se incluye en las nociones de generación y corrupción. Así pues, aunque la conclusión de ambos es semejante, y su oponente dialéctico, Parménides, es el mismo, sus

¹⁹³ Vid. supra, 31-33.

¹⁹⁴ La Torre, revista de la Universidad de Puerto Rico. Tercera Época, año VII, número 23, enero-marzo 2002: 111-123.

¹⁹⁵ Sofistas: fragmentos y testimonios. Editorial Bruguera, Barcelona, 1985: 59.

argumentaciones difieren sustancialmente. Jeníades se opone a la asunción del mundo parmenídeo y defiende para ello nociones heraclíteas. Gorgias, por el contrario, acepta los presupuestos de la escuela de Elea, como se verá, y trata de hacer ver desde dentro la inconsistencia intrínseca al propio razonamiento de Parménides.

Anacarsis el escita

Entre todos los filósofos a los que Sexto hace referencia, probablemente Anacarsis será el más antiguo y uno de los más misteriosos. La figura histórica de Anacarsis, en caso de existir,¹⁹⁶ habría sido un príncipe escita enviado a Grecia para conocer las costumbres y las leyes helénicas, y que con el tiempo habría adquirido fama de sabio y de filósofo. Heródoto, por ejemplo, se refiere a él en sus *Historias* como el único escita digno de mención por su sabiduría.¹⁹⁷ Su renombre llegó a tal punto que fue incluido por algunos autores¹⁹⁸ en la lista de los Siete Sabios de Grecia, inclusión debida, según Estrabón, a “su austeridad, su prudencia y su inteligencia”.¹⁹⁹ Empero, la característica que define el papel de Anacarsis es precisamente la de no ser griego. La mirada de Anacarsis sobre la sociedad griega es la mirada del bárbaro. Las anécdotas que se recogen de su estancia en la Hélade muestran a un peregrino interesado por cuanto le rodea, que viaja sólo por el afán de observar y aprender, preguntando por cuanto desconoce, y al hacerlo, poniéndolo también en cuestión. Su capacidad crítica proviene de la carencia de prejuicios –o al menos la ausencia de los prejuicios helénicos–. Debido a ella sus comentarios sobre los hábitos, las costumbres y hasta la religión de los griegos adquieren un carácter semejante al del cuestionamiento ya mencionado de Jenófanes. El contraste de la forma de vida griega con las de otras culturas muestra la inconsistencia de aquello que desde dentro de la propia perspectiva cultural griega se daba por asumido. Costumbres como la de los juegos atléticos, a través de sus ojos, se muestran absurdas. Así, según Diógenes Laercio,

“Decía que se admiraba de cómo los griegos que fijaban leyes contra los que practicaban la violencia, daban honores a los atletas por pegarse unos a otros.”²⁰⁰

¹⁹⁶ R. P. Martin, en su artículo “El acento escita: Anacarsis y los cínicos” pone en tela de juicio su existencia real. (Vid. R. Bracht Branhan y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) *Los cínicos*. (traducción de Vicente Villacampa) Seix-Barral, Barcelona, 2000: 182-207.)

¹⁹⁷ Heródoto. *Hist.*, IV, 46.

¹⁹⁸ Según Diógenes Laercio, el primero en hacerlo fue el historiador Éforo, del siglo IV a. C. (D.L., I, 41).

¹⁹⁹ Estrabón, VII, 3, 9.

²⁰⁰ D.L., I, 103: *θαυμάζειν τε ἔλεγε πῶς οἱ Ἕλληνες νομοθετοῦντες κατὰ τῶν ὑβριζόντων, τοὺς ἀθλητὰς τιμῶσιν ἐπὶ τῷ τύπτειν ἀλλήλους.*

También Dión de Prusa transmite una anécdota a este respecto:

“Refería luego [Anacarsis] que hay en cada ciudad de los griegos un terreno señalado en el que enloquecen cada día, refiriéndose al gimnasio. (...) al pronto, unos corren, otros se derriban unos a otros, estos extienden ambos brazos y pelean contra nadie, y aquellos se aporrean.”²⁰¹

Tampoco la democracia y la política griegas escaparon a su crítica. Según Plutarco,²⁰² le dijo al legislador Solón que las leyes con las que trataba de contener las injusticias y los excesos que pudieran cometer sus conciudadanos, eran un esfuerzo inútil, ya que, como las telarañas, detendrían a los débiles, pero serían desgarradas por los poderosos. Hay otros muchos testimonios de su visión cuestionadora que sería demasiado prolijo traer a colación aquí. Una buena recopilación aparece en el capítulo referido a Anacarsis del libro *Los siete sabios (y tres más)*, de Carlos García Gual.²⁰³ Lo que nos interesa es meramente el motivo por el que Sexto incluye su nombre entre los negadores del criterio, ya que la crítica sociocultural que estos autores nos muestran como actividad principal de Anacarsis no basta para considerar que negase la existencia de un criterio de verdad.

Hay otro pasaje del *Adversus mathematicos* (*Adv. math.*, VII, 55-59) en el que Sexto menciona de nuevo a Anacarsis. Allí Sexto refiere que el sabio escita habría considerado inalcanzable la aprehensión en el juicio acerca de cualquier arte. Su argumentación, tal como aparece en este texto,²⁰⁴ se basaría en que aquél que juzgue en

²⁰¹ Dion de Prusa. *Discurso*. 32, 44: ἔλεγεν οὖν ὡς ἔστιν ἐν ἐκάστη πόλει τῶν Ἑλλήνων ἀποδεδειγμένον χωρίον, ἐν ᾧ μαίνονται καθ' ἡμέραν, τὸ γυμνάσιον λέγων. (...) εὐθὺς γὰρ οἱ μὲν τρέχουσι, οἱ δὲ καταβάλλουσι ἀλλήλους, οἱ δὲ τῷ χειρὶ ἀνατεινάντες μάχονται πρὸς οὐδένα ἀνθρώπων, οἱ δὲ παίονται.

²⁰² Solón, V, 4.

²⁰³ García Gual, C. *Los siete sabios (y tres más)*. Alianza Editorial, Madrid, 1989: 137-158. (Las traducciones de los textos anteriormente citados de Diógenes Laercio (I, 103) y Dión de Prusa (*Discurso*, 32.44) son parte de las ofrecidas aquí por García Gual.)

²⁰⁴ *Adv. Math.*, VII, 55-9: Καὶ Ἀνάχαρσις, ὡς φασίν, ὁ Σκύθης πάσης τέχνης τὴν κριτικὴν κατάληψιν ἀναιρεῖ, σφόδρα τε ἐπιτιμᾷ τοῖς Ἑλλήσι ταύτην ἀπολείπουσιν· τίς γὰρ ἔστι, φησίν, ὁ κρίνων τι τεχνικῶς; ἀρά γε ὁ ιδιώτης ἢ ὁ τεχνίτης; ἀλλ' ιδιώτην μὲν οὐκ ἂν εἴποιμεν· πεπῆρωται γὰρ πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν τεχνικῶν ιδιωμάτων, καὶ ὡς οὔτε τυφλὸς λαμβάνει τὰ τῆς ὀράσεως ἔργα οὔτε κωφὸς τὰ τῆς ἀκοῆς, οὕτως οὐδὲ ὁ ἄτεχνος ὀξυωπεῖ πρὸς τὴν κατάληψιν τοῦ τεχνικῶς ἀποτελεσθέντος, ἐπεὶ τοι ἔαν καὶ τούτῳ μαρτυρῶμεν τὴν τινοῦ πράγματος τεχνικοῦ κρίσιν, οὐ διοίσει τῆς τέχνης ἢ ἀτεχνία, ὅπερ ἔστιν ἄτοπον· ὥστε οὐχ ὁ ιδιώτης ἔστι κριτὴς τῶν τεχνικῶν ιδιωμάτων. λείπεται ἄρα λέγειν τὸν τεχνίτην· ὁ πάλιν ἔστιν ἀπίθανον· ἦτοι γὰρ ὁ ὁμόζηλος τὸν ὁμόζηλον ἢ ὁ ἀνομόζηλος τὸν ἑτερόζηλον κρίνει. ἀλλ' ὁ ἑτερόζηλος οὐχ οἷός τέ ἐστι κρίνειν τὸν ἑτερόζηλον· τῆς γὰρ ἰδίας τέχνης ἔστιν ἐπιγνώμων, πρὸς δὲ τὴν ἀλλοτρίαν ιδιώτης καθέστηκεν. καὶ μὴν οὐδὲ <ὁ> ὁμόζηλος τὸν ὁμόζηλον δύναται δοκιμάζειν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἐζητοῦμεν, τίς ἐστιν ὁ τούτους κρίνων ἐν μιᾷ δυνάμει τὸ ὅσον ἐπὶ

lo referido a un arte ha de ser o un profano o alguien que conozca dicho arte. El profano debe descartarse como juez porque desconoce las particularidades de la técnica en cuestión, y por tanto no puede juzgar sobre ella. Pero el experto tampoco será fiable a este respecto, ya que si juzga sobre el producto técnico de un artista instruido en un arte igual a la suya, él mismo será parte en la disputa, y si lo hace sobre el un arte que no es la misma que él conoce, estará en las mismas condiciones que el profano. Así pues, no es posible encontrar juez adecuado para esta cuestión. Y a causa de esto afirma Sexto que Anacarsis suprime el criterio, pues de los criterios unos son técnicos y otros profanos, y por los motivos ya expuestos, ni el criterio profano puede juzgar más que el propio profano en la materia, ni el criterio técnico más que el experto. Concluye Sexto afirmando, así pues, que no hay criterio.

Este razonamiento se muestra bastante alejado del estilo lacónico de las sentencias de Anacarsis que el resto de testimonios nos transmite, pero muy próximo al modo de argumentación que suele emplear Sexto Empírico. Por su contenido, el pasaje recuerda al tratamiento de las figuras del experto y el inexperto en *HP*, III, 259. Por su forma, observa la misma metodología, habitual en Sexto, consistente en examinar las opciones que se abren ante una determinada afirmación, y explorarlas una por una mostrando la imposibilidad de todas ellas, para concluir que dicha afirmación no puede darse por asumida. Pero centrándonos en el modo en que supone una negación del criterio de verdad, hemos de decir que consiste en impugnar el tipo de criterio que Sexto llama “por quién”²⁰⁵, aunque de manera diferente a como lo hace él mismo en los *Esbozos* (*HP*, II, 22-47), pues no recurre a la dificultad inherente a la noción de humanidad, ni cuestiona que el hombre deba ser quien juzgue, ni plantea si el juez debe ser único o múltiple, que son las estrategias que sigue Sexto en el pasaje antedicho, sino que dando por asumido que el juez es uno, y que es un hombre, se centra en exclusiva en las condiciones que debe cumplir para ser considerado digno de confianza, en concreto en la condición de ser o no poseedor de los conocimientos (*τὴν γνῶσιν*) referentes a aquello sobre lo que juzga. El rechazo tanto del concedor como del

τῆ αὐτῆ τέχνη καθεστῶτας. ἄλλως τε, εἶπερ οὗτος ἐκεῖνον κρίνει, γενήσεται τὸ αὐτὸ κρινόν τε καὶ κρινόμενον πιστὸν τε καὶ ἄπιστον· ἢ μὲν γὰρ ὁμοζηλός ἐστιν ὁ ἕτερος τῷ κρινομένῳ, κρινόμενος καὶ αὐτὸς ἄπιστος ἔσται, ἢ δὲ κρίνει, πιστὸς γενήσεται. οὐ δυνατὸν δὲ τὸ αὐτὸ καὶ κρινόν καὶ κρινόμενον καὶ πιστὸν καὶ ἄπιστον ὑπάρχειν· οὐκ ἄρα ἔστι τις ὁ κρίνων τεχνικῶς. διὰ δὲ τοῦτο οὐδὲ κριτήριον· τῶν γὰρ κριτηρίων τὰ μὲν ἐστὶ τεχνικά τὰ δὲ ιδιωτικά, οὔτε δὲ τὰ ιδιωτικά κρίνει, ὥσπερ οὐδὲ ὁ ιδιώτης, οὔτε τὰ τεχνικά, ὥσπερ οὐδὲ ὁ τεχνίτης, διὰ τὰς ἔμπροσθεν εἰρημένους αἰτίας. τοίνυν οὐδὲν ἐστὶ κριτήριον.

ignorante de la técnica como juez adecuado y su paralelismo con el criterio en general conducen a negar que pueda haber tal criterio.

Excursus sobre el criterio en la filosofía relativista

Aunque ya hemos tratado sobre la posición de Protágoras y su relación con las tesis del escepticismo,²⁰⁶ dado que Sexto incluye el nombre de este sofista entre los de los negadores del criterio, hemos de referirnos ahora brevemente a su postura con respecto al criterio de verdad. La visión de Protágoras, que hace del hombre la medida de todas las cosas,²⁰⁷ lleva a Sexto a decir de él que “introduce la relatividad (*tò prósti*)”,²⁰⁸ o más literalmente “la relación”, “lo por relación a algo”. En definitiva, pues, Protágoras es el iniciador de la línea filosófica del relativismo.

Esta posición, al hacer de la relación entre los que, más adelante, serán llamados objeto y sujeto de conocimiento un factor determinante capaz de afectar al conocimiento mismo, lleva implícitas importantes consecuencias para el propio criterio de verdad, y así lo hace notar Sexto cuando dice que a Protágoras

“algunos lo cuentan en las filas de los filósofos que niegan el criterio, puesto que dice que todas las representaciones y opiniones son verdaderas, y que la verdad es relativa, pues [todo] lo que a alguien aparece, o es opinado por alguien, automáticamente eso es verdad para él”.²⁰⁹

En efecto, a la raíz de cualquier relativismo late una forma de supresión del criterio tradicional y absoluto de verdad. Si se admite la relatividad en el conocimiento, ¿qué criterio podrá esgrimirse para dirimir las confrontaciones entre opiniones diversas? Es más, ¿para qué un criterio de verdad si toda opinión es igualmente verdadera? A lo que llega a partir de esto la sofística no es a una mera suspensión del juicio sobre si puede o no encontrarse un criterio fiable de verdad, sino a una tajante negación de

²⁰⁵ *HP*, II, 21-22.

²⁰⁶ *Supra*, 67 y ss.

²⁰⁷ Ya hemos mencionado que precisamente la afirmación de que *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος* es también una declaración respecto del criterio de verdad, aunque se trate de un criterio de verdad relativo (*vid. supra*, 68 y ss.). La “negación del criterio”, por tanto, a la que aquí nos referimos debe entenderse sólo como una negación del criterio absoluto de verdad, esto es, del que es universal e intersubjetivamente válido.

²⁰⁸ *HP*, I, 217.

²⁰⁹ *Adv. math.*, VII, 60: *ἐγκατέλεξάν τινες τῷ χορῷ τῶν ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν.* (Como exponíamos en la nota 207, lo que este texto manifiesta, aunque pueda parecer un argumento a favor de considerar a

cualquier posible criterio absoluto. No hay juez intersubjetivo. No hay instancia superior de validación del conocimiento. La subjetividad aparece irrebasable, no como entre los escépticos, que no van más allá por una suerte de prudencia epistemológica o por la falta de certeza fuera de ella, sino por la imposibilidad de contrastación del conocimiento, por la incomunicabilidad²¹⁰ del ámbito de lo cognoscible.

Dionisodoro

Hemos de suponer que el Dionisodoro al que hace referencia Sexto no es otro que el joven sofista que aparece en el diálogo platónico *Eutidemo*. Platón lo describe como originario de Quíos y trasladado tempranamente a Turio. Junto con su hermano menor Eutidemo habría hecho gala de su habilidad erística afirmando ambos ser sabios en todo y ofreciendo sus enseñanzas sobre todos los temas. El motivo por el que Sexto incluye su nombre entre los de los negadores del criterio sería una de las opiniones que manifiesta durante el diálogo. En 285 d – 286 e sostiene Dionisodoro una posición epistemológica según la cual no es posible contradecir lo dicho por otro. Se apoya para esto en la teoría que poco antes ha manifestado su hermano que afirma que no se puede hablar de lo que no es.²¹¹ Dado que mentir es decir lo que no es, mentir sería imposible. No hay cómo hablar en falso. No hay afirmación falsa; ni siquiera opinión falsa. El propio Platón – por boca de Sócrates – hace enraizar esta teoría en Protágoras y sus seguidores.²¹² En efecto, Sexto es consciente de que la opinión común a muchos integrantes de la sofística según la cual toda afirmación es verdadera suprime cualquier criterio de verdad. El papel de tal criterio se vuelve superfluo. Su razón de ser es separar verdad de falsedad. Y como ya se ha dicho, si no hay falsedad, no hay qué distinguir.

Gorgias de Leontini

También Gorgias, como destacado integrante de la sofística, aparece en la lista de los negadores del criterio. En efecto, la opinión de que no hay tal cosa como un criterio de verdad se muestra como uno de los puntos fundamentales de la doctrina del

Protágoras como negador de todo criterio, es también una muestra de su admisión del hombre – lo que a alguien aparece o es opinado por alguien – como un cierto criterio relativo de verdad.)

²¹⁰ *Vid.*, infra, 54.

²¹¹ *Eutidemo*, 283 e – 284 c. La tesis que manifiesta aquí Eutidemo es, más concretamente, la de la imposibilidad del discurso falso. Sobre esta posición, véase el comentario de Calvo en “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, (*Methexis* I, 1988: 55), así como el análisis que lleva a cabo en el mismo lugar acerca de las posiciones de Dionisodoro (*Ibid.*: 55-6).

²¹² *Ibidem*, 286 c.

movimiento sofístico. Pero en el caso de Gorgias a la negación del criterio se llega por un camino diferente al que sigue Protágoras.²¹³ A partir del extremo nihilismo defendido en *Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza*, la imposibilidad del criterio de verdad se hace evidente. El propio Sexto lo hace explícito cuando dice:

“Al ser estas las dificultades suscitadas por Gorgias, desaparece el criterio de verdad, porque no puede haber ningún criterio para lo que ni existe ni puede ser conocido ni es de tal naturaleza que pueda ser comunicado a los demás.”²¹⁴

En efecto, cada una de las tres partes del tratado está orientada a demostrar una tesis que supone una traba insuperable contra la existencia de cualquier tipo de criterio validador del conocimiento. El escrito de Gorgias, como es sabido, no se nos ha conservado, pero conocemos su contenido por dos resúmenes, uno de ellos integrado en el tratado anónimo pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane et Gorgia* y otro transmitido por el propio Sexto. Las versiones de uno y otro son bastante diferentes, pero en conjunto nos dan una buena idea de la argumentación del de Leontini.²¹⁵

La primera afirmación, “nada existe”, se ha entendido de maneras muy variadas. La más habitual ha sido considerar que con ella Gorgias niega la existencia de cualquier cosa; que es una negación absoluta. No pretendemos aquí alinearnos con los que defienden esta interpretación, pero hemos de señalar que si así fuera, en la absoluta negación se incluiría, obviamente, la negación del criterio. El otro modo de interpretar el “nada existe” presupone que el uso que Gorgias hace del verbo *εἶναι* (ser/existir) refiere al sentido con el que Parménides emplea el verbo.²¹⁶ Así, “nada existe” vendría a

²¹³ Cfr. supra, 68, nota 91.

²¹⁴ *Adv. math.*, VII, 87: τοιούτων οὖν παρὰ τῷ Γοργία ἠπορημένων οἴχεται ὅσον ἐπ’ αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλω παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἶη κριτήριον.

²¹⁵ No es mi intención tratar aquí dos temas que sin embargo considero muy interesantes acerca de la filosofía de Gorgias. En primer lugar, la cuestión de las intenciones de Gorgias al redactar este escrito, sobre la que se han ofrecido multitud de visiones, desde las que hacen de él una mera diversión o una muestra de ingenio sin pretensiones filosóficas serias hasta las que lo consideran un intento riguroso de afirmación de una determinada posición teórica, ya sea el acosmismo o la negación de la filosofía eleática, pasando por las que entienden que hay en él una forma de práctica o de ejercicio dialéctico. En segundo lugar, también ha sido objeto de debate entre los especialistas la cuestión de a cuál de las dos versiones conservadas, la del Anónimo o la de Sexto, se ha de conceder la preferencia para la reconstrucción del contenido efectivo del tratado. Últimamente la mayor parte de los intérpretes se ha decantado por la versión del Anónimo, a pesar de la escasa fiabilidad que se le concede en lo referente a la transmisión de Jenófanes, como ya vimos (supra, 72). Pero una exposición adecuada del debate aún existente excedería del espacio que aquí le podemos dedicar.

²¹⁶ De esta opinión es, entre otros, Tomás Calvo (vid. “De Parménides a Gorgias: el mundo verdadero como fábula”. En L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Eds.) *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007: 159-188).

afirmar que no hay nada que sea eterno, infinito, inmóvil, incorruptible, indivisible, etcétera. Nada inmutable, en definitiva. Con lo que el cosmos se sumerge de nuevo en la vieja visión heraclíteica en la que prima el devenir. No es fácil decir si esto supone la negación del criterio de verdad. Si así fuera, el nombre de Heráclito también habría debido aparecer entre los de los negadores del criterio. Pero no por admitir esta visión de la primera tesis gorgiana se ha de suponer que Gorgias no negó el criterio, ya que, aun siendo cierto que no negase el cosmos, la segunda de las tesis abarcaría también el espacio cósmico superviviente a la primera.

Una afirmación radical del acosmismo habría dejado sin sentido las partes segunda y tercera del tratado. Si Gorgias hubiera logrado probar de entrada la inexistencia del mundo, ¿para qué molestarse en probar su incognoscibilidad? Lo único que habría sería la nada, y la incognoscibilidad de la nada no necesita de prueba. Sin embargo, asumiendo que la primera tesis se dirige contra la escuela de Elea, la continuación del tratado recobra su sentido como caracterización del mundo no-eleático.

El mundo, despojado de su unidad, su inmutabilidad, su homogeneidad y el resto de características que la escuela de Elea le había atribuido, resulta incognoscible. Ya no es lo mismo ser y ser pensado. Y es a la destrucción de la identificación parmenídea de ser y pensamiento a lo que Gorgias dedica la segunda de sus tesis. El pensamiento es pensamiento, y no hay por qué admitir que lo pensado deba existir por necesidad.

*“Pues no porque alguien piense un hombre volando o carros corriendo por el mar, no por eso automáticamente un hombre vuela o carros corren por el mar”.*²¹⁷

Es más, la identificación de lo pensado y lo existente se muestra imposible, ya que, si las cosas pensadas no son cosas que son, entonces lo que es, lo existente, no es pensado. Entre el ámbito de lo físico y el de las representaciones mentales se abre una brecha que no puede ser salvada. La consecuencia que esto tiene para la cuestión del criterio de verdad es la desaparición de la propia verdad. Si no hay relación entre el pensamiento y el mundo, entonces no hay verdad ni falsedad alguna en el espacio del pensamiento. Si lo pensado no existe, entonces ningún criterio será necesario para distinguir las representaciones mentales que son reales de las que no lo son. Todas son por igual irreales.

²¹⁷ *Adv. math.*, VII, 79: οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆ τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἰπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει.

También la tercera tesis contiene en sí misma la suspensión del criterio de verdad. Admitiendo la posibilidad de que la realidad fuera cognoscible por el hombre, Gorgias asegura que aún habría otra dificultad insuperable. No se trata ahora de un abismo entre el mundo y el hombre como el que describe la anterior parte de tratado, sino del abismo que separa a unos hombres de otros. Aun conociendo el mundo, la comunicación de lo conocido es esencial para el tema del criterio, ya que la misma posibilidad de establecer un criterio de verdad presupone un espacio intersubjetivo en el que el criterio pueda actuar. Diríamos, pues, que cualquier criterio de verdad que pueda proponerse ha de ser un criterio intersubjetivo de verdad. La comunicabilidad de los conocimientos es, de este modo, imprescindible para el criterio.

Sin embargo, según Gorgias, no hay nada que pueda ser comunicado. En la demostración de esta tesis es en lo que consiste la tercera parte de su tratado, en la que predomina el punto de vista lingüístico. La base del razonamiento de Gorgias la encontramos, según el testimonio de Sexto, en la diferencia que separa la palabra de la cosa, y según el del anónimo, además de en lo anterior, en que nadie tiene en la mente lo mismo que otro. El primer argumento muestra que en la comunicación verbal no es el objeto físico, la cosa que está fuera (*ἔκτρός*), lo que es comunicado. La comunicación se produce mediante el uso de palabras, y las palabras no son las cosas que significan. Lo que se comunicaría, de este modo, no sería la *referencia* de la palabra, sino el mero *signo* que trata de referir a ella, por utilizar la terminología fregeana. Es decir, la comunicación verbal es comunicación de palabras, no de cosas. El signo oral o escrito que se sitúa en lugar de una cosa en el proceso comunicativo es en realidad incapaz de sustituir a esa cosa. Por tanto, al comunicarnos lo que comunicamos no es cosas que son, sino palabras. Gorgias admite, eso sí, que las palabras se constituyen a partir de las impresiones que las cosas producen en nosotros, pero no podemos deducir de ello que la palabra pueda ser indicio de cómo es aquello a lo que refiere, ya que, según dice, la palabra no es evocadora de lo exterior, sino que lo exterior es revelador de la palabra.

El segundo argumento, que sólo el anónimo recoge, está fuertemente relacionado con el anterior y lo complementa. En efecto, si el objeto de la comunicación no es la cosa sino la palabra, es decir, si al hablar transmitimos palabras, pero no cosas, hay que preguntarse por qué sea lo pensado por cada uno de los dos interlocutores en el acto de la comunicación.

En principio, para que pueda aceptarse la comunicabilidad de los pensamientos, habría que admitir que lo que el hablante tiene en mente cuando habla es lo mismo que, después de escucharle, aparece en la mente del oyente. Emisor y receptor compartirían, así, un “contenido de conciencia”. Sin embargo esto se muestra absurdo, para Gorgias, por el hecho de que con ello se rompería con uno de los principios básicos incuestionados de la ontología: el principio de individuación. Aunque hasta épocas posteriores se trata de un principio más bien implícito, algo parecido a una formulación suya que podría estar vigente para Gorgias cuando construye este argumento sería la afirmación de que nada puede ocupar dos espacios distintos en un mismo tiempo. ‘Espacio’ no debe entenderse aquí de forma literal, sino en un sentido lato –de tal modo que la mente de una persona pueda concebirse como una ubicación–. Así, según el anónimo, Gorgias rechaza que pueda haber identidad entre los pensamientos de emisor y receptor de la comunicación porque no considera posible que la misma cosa esté a la vez *en ambos*. Por una parte, si se trata de una sola cosa, no puede ser compartida por ambos intervinientes en la comunicación, y si no es compartida no habrá tal comunicación. Por otra, si no es una sola cosa, sino dos, tampoco será comunicación lo que se haya producido. La comunicación, pues, no es posible.

Pero aun admitiendo de nuevo, tal como hace en otras ocasiones, aquello que acaba de refutar, es decir, en este caso, que fuera posible que lo mismo estuviera en varios, tampoco estaría garantizada la comunicabilidad. Nada impide, según Gorgias, que eso, que a un tiempo sería lo mismo y estaría en varios, se les mostrase a ambos de forma diferente hasta el grado de lo diverso, ya que uno y otro no son del todo semejantes –de lo contrario serían sólo uno–; y si lo comunicado se mostrase a emisor y receptor de manera tan diversa como para no parecer una misma cosa, tampoco entonces podría afirmarse que ha habido comunicación.

Así pues, por la incomunicabilidad de los conocimientos, por la incognoscibilidad del mundo o por la inexistencia de la verdad absoluta e inmutable, la filosofía de Gorgias incluye entre sus consecuencias la supresión del criterio de verdad, convirtiéndose por ello en una de las más claras formas de “preescepticismo”.

Metrodoro de Quíos

Después de esta serie de filósofos que hemos tratado hasta ahora, todos ellos relacionados con la orientación escéptica por anticipar alguno de los elementos que acabarán por constituirla, menciona Sexto entre los negadores del criterio a aquellos

otros cuya proximidad con el escepticismo es mucho más íntima y más esencial a sus propias concepciones filosóficas. El primero de ellos es el democríteo Metrodoro de Quíos.

Dentro de la escuela de Abdera una de las posiciones más preeminentes había sido la que ocupó Metrodoro. Discípulo del propio Demócrito o de un democríteo llamado Nesa, asumió y defendió las tesis atomistas de su escuela, según las cuales los principios en los que la naturaleza se fundamenta son lo lleno y lo vacío, pero además profundizó en las dificultades y aporías que la teoría democríteica había planteado, profundización que le condujo a propuestas que casi pueden calificarse de propiamente escépticas.

A esa afinidad doctrinal se añade el hecho de que Metrodoro ha sido considerado como uno de los antecedentes directos del pirronismo. Clemente afirma que fue maestro de Diógenes de Esmirna, que a su vez lo fue de Anaxarco, y este de Pirrón.²¹⁸ El léxico *Suida* afirma, por su parte, que el maestro de Pirrón fue primero Brisón, discípulo de Clitómaco, y después Alejandro, que fue seguidor de Metrodoro.²¹⁹ Así, ambas fuentes se remontan al de Quíos para reconstruir la línea sucesoria del pensamiento que acabará por generar el escepticismo. También Cicerón trata a Metrodoro como especialmente relacionado con el pensamiento escéptico, pero situándolo entre los antecedentes principales de la otra línea escéptica: la de la Academia. Sexto, en cambio, hace de él un puro negador del criterio de verdad cuando declara lo siguiente:

“Y no pocos eran, como declaré más arriba, los que afirmaron que los del círculo de Metrodoro y Anaxarco y también los de Mónimo, rechazaron el criterio, sobre todo Metrodoro porque dijo: *nosotros no sabemos nada, ni siquiera esto mismo sabemos, que no sabemos nada.*”²²⁰

El terreno en el que mayor innovación supone la filosofía de Metrodoro es el de la teoría del conocimiento. Su punto de partida epistemológico es el mismo que el de

²¹⁸ Clemente, *Strom.*, I, XIV, 64, 2-4: Τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὃν φησι Τίμαιος κατὰ Ἰέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι, Ἀπολλόδωρος δὲ κατὰ τὴν ἑτεσαρακοστὴν ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων. Παρμενίδης τοίνυν Ξενοφάνους ἀκουστής γίνεται, τούτου δὲ Ζήνων, εἶτα Λεύκιππος, εἶτα Δημόκριτος. Δημοκρίτου δὲ ἀκουσταὶ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων, οὗ Ναυσιφάνης. τούτου φασὶν ἔνιοι μαθητὴν Ἐπίκουρον γενέσθαι.

²¹⁹ *Suid.*, s. v. Πύρρων. Decleva Caizzi, 1B.

Demócrito: la consideración de que las percepciones son incapaces de transmitir la verdad.²²¹ Las sensaciones son engañosas, y por tanto, a través de ellas no llegamos a conocer nada. Como hemos visto,²²² esta posición en Demócrito se veía matizada por el papel de la razón. El conocimiento adquirido a través de las sensaciones no sería válido, pero el conocimiento racional sí tendría fiabilidad. A través de la razón se llegaría a comprender la falsedad de la información aportada por los sentidos y a conocer los elementos fundamentales de la teoría atómica.

Metrodoro, partiendo de esta concepción del abderita, eliminará la función de la razón como medio para alcanzar el conocimiento verdadero. Y al admitir la falibilidad del conocimiento sensible y rechazar que la razón pueda suplir a las sensaciones en el conocimiento de la realidad, la conclusión de Metrodoro es que no conocemos nada. La dificultad de sustentación de la razón sin los sentidos, señalada por el propio Demócrito en fragmento ya citado,²²³ Metrodoro la asumirá sin paliativos. Eliminando las sensaciones como fuente de conocimiento la razón queda también inutilizada para ese fin. El rechazo de los sentidos conlleva la imposibilidad de sustentar el conocimiento racional que Demócrito defendía como único medio de conocer la verdad. Metrodoro, que percibe que esta dificultad que ya Demócrito había detectado quedaba en el sistema del abderita sin solución, ya no tratará de buscar el modo de resolverla, sino que la afirmará como insalvable y la convertirá en eje de su posición epistemológica. Así, la negación del conocimiento por parte de Metrodoro es radical. Para expresar su tesis, el de Quíos retoma la formulación tópica de la ignorancia socrática y la vuelve sobre sí misma: si Sócrates sólo sabía que no sabía nada, Metrodoro, según nos informa Diógenes Laercio, llegó a afirmar “que ni siquiera esto mismo sabía, que nada sabía”.²²⁴ De forma semejante, Sexto transmite la misma opinión de Metrodoro en el texto citado más arriba²²⁵, y Cicerón reproduce la misma tesis de la siguiente forma:

“Niego – dice [Metrodoro] – que sepamos si sabemos algo o no sabemos nada, ni siquiera que sepamos si sabemos (o no sabemos) tal cosa, ni si absolutamente existe alguna cosa o nada.”²²⁶

²²⁰ *Adv. Math.*, VII, 87-88: *Ὀὐκ ὀλίγοι δὲ ἦσαν, ὡς προεῖπον, οἱ καὶ τοὺς περὶ Μητρόδωρον καὶ Ἀνάξαρχον ἔτι δὲ Μόνιμον φήσαντες ἀνηρηκέναι τὸ κριτήριον, ἀλλὰ Μητρόδωρον μὲν ὅτι εἶπεν οὐδὲν ἴσμεν, οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο ἴσμεν ὅτι οὐδὲν ἴσμεν.*

²²¹ *Vid. Aecio*, IV, 9, 1.

²²² *Supra*, 61 y ss.

²²³ *Supra*, 63, n. 155.

²²⁴ *DL*, IX, 58.

²²⁵ *Supra*, 89, n. 220.

²²⁶ Cicerón, *Acad.*, II, XXIII, 73.

Por tanto, la supresión del conocimiento por parte de Metrodoro es en cierto sentido de mayor alcance que la escéptica, porque niega tanto a las sensaciones como a la razón la posibilidad de aportar conocimiento, en lugar de propugnar la suspensión del juicio. Por ello es un negador del criterio, pues rechaza incluso el criterio de verdad que Demócrito había situado en la razón. Pero también en cierto sentido la posición de Metrodoro es puramente escéptica, ya que negar incluso la posibilidad de saber si sabemos o no sabemos es casi equivalente a dejar en suspenso si hay o no conocimiento, es decir, a suspender el juicio. Por ello Aristocles relaciona esta formulación de Metrodoro con el nacimiento de la orientación escéptica, ya que justo después de mencionarla añade que “proporcionó malos recursos a Pirrón, que nació después de esto”.²²⁷ Así pues, según Aristocles, el escepticismo pirroniano habría surgido en parte como desarrollo de la tesis de Metrodoro.

La coincidencia de posiciones entre Pirrón y Metrodoro es, pues, notable. Pero aún hay diferencias destacables que es necesario reseñar. Metrodoro renuncia a encontrar un criterio de verdad que garantice el conocimiento, y por tanto considera que es imposible fundamentar el conocimiento de la realidad, pero al tiempo él es un atomista. Aunque pueda parecer que desde su epistemología es imposible defender cualquier postura ontológica o física acerca del mundo, una cosa y otra no son incompatibles. Metrodoro no puede, si es consecuente, afirmar que es demostrable la tesis atomista, pero sí puede considerarla verdadera a pesar de la imposibilidad de demostración. Puede ser atomista porque crea que el atomismo responde al modo de ser del mundo, aunque al tiempo su posición sobre las posibilidades de conocimiento pueda calificarse como escéptica. Tomando esta actitud como punto de partida, Pirrón habría dado un paso más al sustituir esa opción por la fe en una determinada tesis física por la pura suspensión del juicio en lo que a esas cuestiones se refiere. Ya no es cuestión de creer que una determinada filosofía dogmática es verdadera aunque indemostrable, sino de asumir la imposibilidad de demostración y liberarse de la carga que supone la necesidad de asunción de cualquier forma de dogmatismo.

Anaxarco el Eudemonista

El siguiente eslabón en la cadena que une a la escuela democrítea con el pirronismo es Anaxarco. Según Diógenes Laercio²²⁸ – y también según Galeno²²⁹ – era originario de Abdera. Habría sido bien discípulo de Diógenes de Esmirna, bien del propio Metrodoro.²³⁰ También Diógenes Laercio menciona que fue compañero habitual de Pirrón, el cual lo habría seguido por todas partes.²³¹ Según Filón de Atenas, además, Pirrón habría recurrido a menudo a la mención del propio Demócrito,²³² haciéndose a sí mismo, con ello, heredero en cierta forma del pensamiento abderita. Por todo ello la figura de Anaxarco se muestra como un claro punto de articulación de ambas líneas filosóficas. Por un lado, es en la escuela democrítea en la que se instruye y a la que pertenece, y por otro, su enseñanza dará origen a la línea que Pirrón inaugura. Por ello Aristocles lo presenta inserto en una línea sucesoria que arranca de Demócrito para concluir en el de Elis. Así, tras Demócrito menciona a Protágoras, Nesa, Metrodoro y Diógenes, después a Anaxarco y por último a Pirrón.²³³

Al igual que sucede en el caso de Metrodoro, la teoría física que Anaxarco da por válida es por completo democrítea. Su concepción de la naturaleza es atomista, y en sus lecciones explicaba la doctrina de Demócrito de la infinitud de los mundos.²³⁴ Pero la principal innovación que Anaxarco supone la podemos encontrar no en el terreno epistemológico, como en el caso de Metrodoro, sino en sus aportaciones éticas, que tendrán continuación a lo largo de toda la filosofía helenística.

En primer lugar, Anaxarco sitúa como la más elevada meta del esfuerzo humano alcanzar la felicidad, cosa que harán también estoicos, epicúreos y escépticos. Pero además el modo en que concibe esa felicidad le lleva a propugnar determinados medios

²²⁷ Aristocles *apud* Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 19, 9: ἤτις εἰσβολὴ κακὰς ἔδωκεν ἀφορμὰς τῶ μετὰ ταῦτα γενομένῳ Πύρρωνι.

²²⁸ DL, IX, 58.

²²⁹ Galeno, *H. Phil.*, 7.

²³⁰ DL, IX, 58.

²³¹ DL, IX, 61.

²³² DL, IX, 67: ἀλλὰ καὶ Φίλων ὁ Ἀθηναῖος, γνώριμος αὐτοῦ γεγονώς, ἔλεγεν ὡς ἐμémνητο μάλιστα μὲν Δημοκρίτου.

²³³ Aristocles *apud* Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10: Ξενοφάνους δὲ ἀκουστῆς γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημοκρίτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητρόδωρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος. Ἀναξάρχου δὲ γνώριμος γέγονε Πύρρων, ἀφ' οὗ ἢ τῶν Σκεπτικῶν ἐπικληθέντων διατριβὴ συνέστη. (De Jenófanes se hizo discípulo Parménides, y de éste, Meliso, y de él, Zenón, y de él, Leucipo, y de él, Demócrito, y de él, Protágoras y Nesa; de Nesa se hizo discípulo Metrodoro, y de él, Diógenes, y de él, Anaxarco. De Anaxarco se hizo compañero Pirrón, por quien fue constituido el discurso de los llamados “escépticos”.)

²³⁴ Cfr. Plutarco, *De tranqu. an.*, 4: DK 72 A 11 y Valerio Máximo VIII, 14 *extr.*, 2: DK 72 A 11.

para alcanzarla. La actitud a la que la doctrina de Anaxarco anima es la de la *adiaphoría* o indiferencia, que es la misma que empleará Pirrón y que a partir de él caracterizará a todo el escepticismo pirrónico como escuela. La estima de Anaxarco por la indiferencia y la imperturbabilidad que se desprende de múltiples testimonios²³⁵ bien pudo haber arraigado tanto en él como en su compañero Pirrón a través del contacto con formas de pensamiento ajenas a Grecia en el viaje en el que ambos tomaron parte con las tropas de Alejandro,²³⁶ o bien pudo ser una cierta propensión de Anaxarco acentuada y tematizada por el de Elis. De un modo u otro, no resulta complicado encontrar en Anaxarco una de las más claras influencias que propiciaron la aparición y el desarrollo de un pensamiento como el escéptico.

Con todo Sexto no dedica tanta atención a las características de la propuesta eudemonista de Anaxarco como a su actitud en referencia al conocimiento. Por ello considera a Anaxarco, más que un antecedente del escepticismo, un negador del criterio. Después de atribuir a Metrodoro dicha negación en base a su tesis sobre la ignorancia, afirma Sexto que también Anaxarco y Mónimo sostienen esa misma posición con relación al criterio “porque comparando las cosas existentes con una escenografía (*σκηνογραφία*) supusieron que éstas eran parecidas a las que nos asaltan en el sueño y la locura”.²³⁷

Así, Anaxarco y Mónimo habrían iniciado la línea argumentativa que emplea la comparación de las percepciones con las imágenes del sueño y las alucinaciones para poner en cuestión su legitimidad como elemento de juicio referido al mundo exterior. Esta estrategia pasará posteriormente a formar parte del corpus de argumentos dialécticos que la escuela escéptica explotará para desbaratar los intentos dogmáticos de fundamentación del conocimiento y para tratar de hacer patente la equipolencia de fuerzas entre tesis opuestas.

Sin embargo, el modo en que Sexto nos presenta la argumentación de Anaxarco y Mónimo justifica el hecho de que no se les incluya entre los propios escépticos sino entre quienes negaron la existencia del criterio de verdad, pues lo que dice Sexto es que ambos supusieron que las cosas del mundo eran realmente tan ficticias como escenas

²³⁵ E. g. D.L., IX, 63 y D.L., IX, 59: DK 72 A 2.

²³⁶ Piantelli, entre otros, relaciona insistentemente la actitud imperturbable de Anaxarco y Pirrón con la influencia de los “gimnosofistas” de la India. (Piantelli, M., «Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide», *Filosofia*, 29, 1978: 135-164.)

²³⁷ *Adv. Math.*, VII, 88: *Ἀνάξαρχον δὲ καὶ Μόνιμον ὅτι σκηνογραφία ἀπέεικασαν τὰ ὄντα τοῖς τε κατὰ ὕπνου ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὡμοιωθῆναι ὑπέλαβον.*

pintadas o decorados, o tan ilusorias como alucinaciones o sueños, es decir, que las percepciones que tenemos del mundo no tienen verdadera correspondencia con la realidad. En principio esto parece un desarrollo del argumento democríteo de la falta de fiabilidad de las sensaciones, pero cabría preguntarse si Anaxarco habría mantenido el criterio racional de Demócrito o también lo habría suprimido, y por tanto, si su negación del criterio se reducía al ámbito sensible o abarcaba también el racional.

Mónimo el Cínico

Según parece, Mónimo de Siracusa, conocido como Mónimo el Cínico, fue un esclavo de un banquero corintio. Tras fingir demencia para lograr ser puesto en libertad, abrazó el modo de vida propio del cinismo. Siguió las enseñanzas de Crates y Diógenes, y según Goulet-Cazé,²³⁸ podría haber estado relacionado también con Jeníades. Acerca de su obra sabemos que escribió dos libros *Perì hórmōn* (*Sobre los impulsos*), una *Exhortación a la filosofía* y otros “escritos humorísticos mezclados con seriedad encubierta”.²³⁹ No contamos con demasiadas referencias más a su doctrina. Y las alusiones que podemos encontrar en Sexto están relacionadas sobre todo con el pensamiento de Anaxarco. No es, pues, fácil determinar si Mónimo fue efectivamente un negador del criterio, o si de algún modo aproximó su postura desde el cinismo hasta el escepticismo. En Menandro²⁴⁰ encontramos una referencia a él. Se nos dice que fue “un hombre sabio” pero “demasiado paradójico” que habría sido llamado “el zurrón” por sus contemporáneos. De sus enseñanzas, lo único que menciona Menandro es que Mónimo sobrepasó a todos, ya que declaró que toda imposición humana era una ilusión. De ser así, quizá la afinidad de Mónimo con Anaxarco sea sólo parcial. Ambos suponen una forma de negación por lo ilusorio, pero mientras que en Anaxarco se trata de la

²³⁸ Goulet-Cazé, M.-O. “Apéndice A: catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”, en Bracht Branhan, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (eds.) *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. University of California Press. 1996. Traducción castellana de Vicente Villacampa *Los cínicos*. Seix-Barral, Barcelona, 2000: 514.

²³⁹ D.L., VI, 82-3. (Conocemos también el título de una obra, *Θαυμασίων συναγωγή*, que Clemente de Alejandría atribuye al nombre de Mónimo, y cuyo contenido se ha venido considerando de carácter próximo a la paradoxografía. De esta obra, Clemente transcribe una única cita directa: *Ἐν Πέλλῃ τῆς Θεσσαλίας Ἀχαιὸν ἄνθρωπον Πηλεῖ καὶ Χείρωνι καταθύεσθαι*. (*Protréptico* III.42, 4, pág. 32, 1 St.), de la que Cirilo transmite una variante en *Contra Julianum* IV, 128c. Wilamowitz (*Commentariol. Gramm. II Greifsw.* 1880: 9) y Giannini (“Studi sulla paradoxografia greca II. Da Callimaco all’età imperiale: la letteratura paradoxografica”, *Acme* XVII, 1, 1964, pág. 117, n. 112.) se muestran partidarios de considerar esta obra como parte de los escritos humorísticos que Diógenes Laercio menciona, pero no cabe duda de que resulta muy cuestionable la identificación del Mónimo a que Clemente se refiere con Mónimo de Siracusa. La mencionada cita directa podría recordar la crítica cínica de las costumbres, pero no contamos con base textual suficiente para sustentar con firmeza esta tesis.)

²⁴⁰ Menandro, *Hipocomo*, apud Diógenes Laercio, idem.

consideración de todas las cosas existentes como ilusorias, la negación de Mónimo hace referencia tan sólo a las imposiciones humanas, esto es, a las coerciones que el *nómos* ejerce sobre la pura Naturaleza. La ley y la convención humana, ilusorias y falaces, son negadas por el cinismo porque violentan los impulsos; pero estos no son negados a su vez. Así, la negación del criterio de verdad en Mónimo estaría limitada al ámbito de la convención. En lo referente a la *phýsis* humana, en cambio, su criterio sería el instinto natural.

2.3.- Otras posiciones filosóficamente afines a la escéptica

En el libro I de los *Esbozos pirrónicos*²⁴¹, tras aclarar las diferencias entre el escepticismo y aquellas líneas de pensamiento cercanas que le antecedieron en el tiempo, Sexto continúa tratando otras corrientes que de alguna manera guardan relación con el modo de pensamiento escéptico. Este grupo de corrientes abarca tanto escuelas estrictamente filosóficas como otras que no lo son. Tomando como base el pasaje de los *Esbozos* podemos completar el panorama de pensamiento que rodea doctrinalmente al escepticismo griego. Por tanto, siguiendo la línea argumental sextiana, hemos de comenzar por atender a la filosofía académica.

2.31.- La Academia platónica

Aunque puede que en un principio la filosofía de Platón no parezca guardar una relación muy íntima con el escepticismo, los vínculos entre ambas escuelas han sido muchos y a menudo muy estrechos. Por su enraizamiento en la filosofía socrática, la Academia siempre vio con buenos ojos las tesis relativizadoras del alcance del conocimiento. Y en determinadas etapas la escuela platónica abrazó una filosofía marcadamente escéptica, que rivalizó con el escepticismo pirrónico. Por todo ello, una de las líneas de pensamiento que han de ser tratadas entre las filosofías próximas al escepticismo es sin duda la línea platónica, si bien es cierto que debe tomarse con especial precaución debido a los cambios de rumbo que en diferentes etapas experimentó la escuela. Así lo hace Sexto Empírico, cuando en *HP*, I, 220-235 trata acerca de los puntos que relacionan al escepticismo con la Academia distinguiendo cinco periodos diferentes en la escuela platónica y tratando por separado la influencia,

²⁴¹ *HP*, I, 219-241.

relación, proximidad o lejanía de cada uno de ellos con el pirronismo. Acerca de esos cinco periodos, resultan clarificadoras las palabras de Sexto Empírico al respecto:

*Ha habido, como dice la mayoría, tres Academias: la Primera y más antigua, la de los platónicos; la Segunda o Media, la de Arcesilao, el discípulo de Polemón; la Tercera o Nueva, la de Carnéades y Clitómaco. Pero unos cuantos añaden también como Cuarta la de Filón y Carmadas. E incluso algunos califican de Quinta la de Antíoco.*²⁴²

La primera Academia: Platón

El interés de Sexto al tratar acerca del periodo inicial de la Academia se centra en la cuestión de si la filosofía platónica es o no dogmática. El propio Platón había sido considerado por algunos²⁴³ como un escéptico en sentido estricto debido al talante que se desprende de la lectura de sus diálogos iniciales, más próximos a Sócrates y menos dedicados a la demostración de sus posteriores teorías.

Es en esta parte de la obra platónica en la que tomará sustento el giro de orientación que sufrirá la Academia bajo Arcesilao, amparándose en un regreso a los orígenes aporéticos del platonismo.

En efecto, es conocido el carácter de estos primeros diálogos, en los que la voz de Sócrates, en lugar de exponer doctrina, deja a su interlocutor avanzar en su razonamiento y le hace notar los fallos o las incoherencias de su argumentación. Cuestión aparte es la pregunta sobre si este talante próximo al escepticismo corresponde al propio Platón o si sólo estaba sirviendo de recopilador de las opiniones que su maestro no había dejado por escrito. Es probable que Platón pretendiese dejar constancia del modo de actuar de Sócrates, pero distinguir qué corresponde al maestro y qué al discípulo en cuanto al contenido es casi imposible. De un modo u otro, no puede negarse que el resultado se aproxima al modo escéptico de actuar, no afirmando ni negando nada, pero refutando las afirmaciones o negaciones de los interlocutores.²⁴⁴

²⁴² *HP*, I, 220-1: *Ἀκαδημαῖαι δὲ γεγόνασιν, ὡς φασι<ν οἱ> πλείους [ἦ], τρεῖς, μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη ἢ τῶν περὶ Πλάτωνα, δευτέρα δὲ καὶ μέση ἢ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον τὸν ἀκουστὴν Πολέμωνος, τρίτη δὲ καὶ νέα ἢ τῶν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον. ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασιν τὴν περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδαν, τινὲς δὲ καὶ πέμπτην καταλέγουσι τὴν περὶ [τὸν] Ἀντίοχον.*

²⁴³ Sexto menciona a Menódoto y Enesidemo como defensores de esta visión. (*HP*, I, 222.)

²⁴⁴ También en diálogos de etapas posteriores pueden encontrarse indicios de una cierta “tendencia escéptica” en sentido lato en Platón. Así, en el *Sofista*, encontramos un pasaje (230 a 3 – d 5) en el que se describe un procedimiento de enseñanza muy similar a la confrontación escéptica de argumentos opuestos, y que concluye también en una “liberación” de las opiniones “sólidas”, liberación que, además, desemboca en un estado “placentero” y “firme” que podría interpretarse como paralelo a la *ataraxía*. (Cfr. *Soph.* 229 e 1 – 230 d 5.)

Sexto, sin embargo, aun conociendo estas características de ciertos diálogos platónicos, no infiere de ello que pueda considerarse al fundador de la Academia como escéptico, ya que en otras obras sí se pronuncia tajantemente acerca de cuestiones como la existencia de las Ideas, etcétera. Esto basta, según Sexto, para que Platón deba ser contado en el número de los dogmáticos, ya que una afirmación absoluta, o la consideración de una sola representación como más digna de crédito que otra, esto es, una sola ruptura de la suspensión del juicio, basta, para él, para constituir dogmatismo.²⁴⁵ Por tanto, aunque Platón hubiera mantenido una actitud próxima al escepticismo en algún momento de su obra, eso no sería suficiente para considerarlo escéptico.

La Segunda Academia: Arcesilao

A pesar de los esfuerzos del escepticismo posterior a Enesidemo por mostrarse como heredero directo de una línea sucesoria no interrumpida desde el propio Pirrón, lo cierto es que a su muerte Pirrón no había fundado algo que pudiera llamarse con rigor una “escuela”. Su discípulo Timón ejerció un importante papel de difusión de sus doctrinas, y puede que a través de sus sátiras el pensamiento pirroniano ejerciera alguna o incluso mucha influencia en determinados filósofos posteriores. Sin embargo parece incuestionable que la continuación de este tipo de pensamiento tuvo lugar de modo fundamental en la Academia platónica a partir del momento en que Arcesilao se convierte en su máximo dirigente, esto es, la llamada “Academia Media”.

Aunque la Academia fue un lugar abierto a la discusión y la innovación, y nunca se impidió a sus integrantes cuestionar las doctrinas fundamentales del platonismo, los seguidores inmediatos de Platón mantuvieron una orientación básicamente fiel a la teoría original con la que la escuela fue fundada.²⁴⁶ No fue hasta el momento en que, en 265 a. C., tras la muerte de Crates, Arcesilao se convierte en escolarca de la Academia,

²⁴⁵ Cfr. *HP*, I, 223.

²⁴⁶ Ejemplo de la “libertad de pensamiento” que imperaba en la Academia es el hecho de que los principales seguidores de Platón conformasen teorías metafísicas diferentes de la de su maestro. Además de Aristóteles, también Espeusipo y Jenócrates se distancian de la doctrina puramente platónica. Espeusipo rechazó por completo las Ideas, y asumió la existencia independiente de los números matemáticos, por ejemplo. Por su parte Jenócrates mantuvo la existencia de las Ideas, pero identificándolas con los números. Pero aun así, tanto uno como otro pueden considerarse fieles a lo esencial de la doctrina de Platón en su enseñanza en la Academia. Sus innovaciones tuvieron lugar a nivel personal, pero perpetuaron como oficial la orientación que la Academia había tenido desde un primer momento, cosa que no puede decirse del periodo como escolarca de Arcesilao. (Vid. Aristóteles, *Met.* 1028 B 21-27, 1075 B 37-1076 A 4, 1083 B 1-8, 1086 A 5-11, 1090 B 13-20. Teofrasto, *Metafísica* 6 B 7-9. Cherniss, Harold. *The Riddle of the Early Academy*. New York/London, 1980.)

cuando se produjo un fuerte cambio de orientación en su actividad. Por este cambio que aproximó a la escuela a posiciones similares a las escépticas, la figura de Arcesilao merece una especial atención en este lugar.

Arcesilao nace en Pitane hacia 315 a. C. Por tanto, su etapa de juventud y parte de su madurez se desarrolla en vida de Pirrón, que muere cuando Arcesilao contaría unos 45 años. Pero no fue la de Pirrón la primera influencia filosófica que se le conoce. Según sabemos por Diógenes Laercio,²⁴⁷ su primer maestro fue el matemático Autólico. Posteriormente estudió en Atenas con Janto, y luego en el Liceo bajo la dirección de Teofrasto, en torno a 290 a. C. Pero fue en la Academia en la época en que estaba dirigida por Polemón donde concluyó su formación.

Tras su ascenso a la dirección de la Academia, el cambio de rumbo al que conduce la institución supone, según el, un regreso hacia sus posiciones originarias, expresadas en los mencionados primeros diálogos platónicos. No admitirá, pues, por lo que sabemos, la influencia de Pirrón en su pensamiento, pero la enorme semejanza entre las posiciones del escepticismo y el academicismo medio llevará a que a nadie se le oculte la relación entre ambas. Así, Timón lo satirizará mostrándolo como un parásito de Pirrón y Diodoro Crono, y Aristón de Quíos lo convertirá en una quimera filosófica: “Platón por delante, Pirrón por detrás, Diodoro por en medio”²⁴⁸. Esta caracterización burlesca, parodia de la descripción homérica de la Quimera,²⁴⁹ ha sido interpretada de diversas formas. El propio Sexto considera que con ello Aristón pretendía afirmar que Arcesilao, aunque en principio aparentaba ser un pirrónico, en realidad era un seguidor más de Platón.

“Mas si ha de creerse lo que de él se dice, afirman que a primera vista parecía ser pirrónico, pero que en realidad era dogmático y que, cuando a través de la aporética se enteraba de cómo eran sus discípulos, si los había naturalmente bien dispuestos a la comprensión de los dogmas platónicos él seguía siendo considerado aporético, pero a esos discípulos bien dispuestos les enseñaba lo de Platón. De ahí también que Aristón dijera de él, por aquello de valerse de la dialéctica de Diodoro y ser abiertamente platónico: *por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro.*”²⁵⁰

²⁴⁷ DL., IV, 29.

²⁴⁸ “πρόσθε Πλάτων, ὀπισθεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος”.

²⁴⁹ Il. VI, 181: πρόσθε λέων, ὀπισθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα (“león por delante, serpiente por detrás, cabra por en medio”). Recuérdese que en el léxico griego el término *chímaira* hace referencia originalmente a la cabra hembra, y sólo a raíz de este significado pasa a designar al monstruo mitológico Quimera. En griego, pues, existe una palabra para referir a la cabra como especie (*aígs*), otra para el macho cabrío (*trágos*) y otra para la hembra (*chímaira*).

²⁵⁰ HP, I, 234: εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυρρώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν· καὶ ἐπεὶ τῶν ἐταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν

En el seno de esta interpretación de Sexto se incluye una contradicción. Sexto explica que el verso refiere a que Arcesilao ocultaría sus verdaderas intenciones tras una máscara de escepticismo, y que sólo de modo esotérico daría a conocer sus auténticas enseñanzas platónicas. Así pues, emplearía el pirronismo de forma abierta y el platonismo de modo encubierto. Sin embargo cuando hace referencia literal al texto de Aristón lo explica por el carácter “abiertamente platónico” (*ἀντικρυσ Πλατωνικόν*) de Arcesilao, ya que sólo así se explica que Platón sea mencionado como parte delantera de la quimera arcesiliana. David Sedley en su artículo “*The Protagonists*”²⁵¹ interpreta que las palabras “Platón por delante” se refieren a que Arcesilao no se consideraba un innovador, sino un recuperador de la dialéctica libre de dogmas que había caracterizado a la Academia en vida de Platón, y la expresión “Pirrón por detrás” recuerda simplemente la influencia de Pirrón en el de Pitane, en concreto, que Pirrón habría inspirado en él la noción de la suspensión del juicio como más deseable que el dogmatismo.²⁵² Si esto fuese así, sería difícil explicar por qué este verso es satírico, ya que aparecería como meramente descriptivo.

Ni Sexto ni Sedley parecen aclarar del todo el sentido del fragmento. La explicación de Sexto, en concreto, no basta para entender la colocación que Aristón hace de los diversos “componentes” de Arcesilao. No se entiende por que coloca a Platón como parte anterior, y por que a Pirrón como posterior. El sentido más esclarecedor del verso quizá sea considerarlo como un elaborado juego de palabras que contiene toda una serie de acusaciones contra Arcesilao. En primer lugar, situar a Platón como parte anterior, como frente de la quimera, sabiendo que Arcesilao fue artífice del mencionado giro de la Academia hacia el escepticismo, y a Pirrón como parte trasera, parece querer decir que Arcesilao empleaba el platonismo como fachada (por delante), siendo en el fondo (por detrás) un pirrónico. Diodoro, un gran maestro de retórica, se

Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφύεσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν. ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ πρόσθε Πλάτων, ὅπιθεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος, διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἀντικρυσ Πλατωνικόν.

²⁵¹ Sedley, D. “The Protagonists”. M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (Ed.) *Doubt and Dogmatism*. Clarendon Press, Oxford, 1980: 11.

²⁵² Con lo que dice sobre la expresión “Diodoro por en medio”, es decir, que se refiere a que Arcesilao adoptó de él las mejores técnicas dialécticas disponibles en su época, sí que coincido. Aunque Sedley se pregunta si Arcesilao no habría conseguido mejores armas dialécticas en la propia Academia que con Diodoro, algo que resulta cuestionable dado que la escuela de Eretria estaba dedicada específicamente a la enseñanza de estas cuestiones, y la Academia no.

sitúa como medio, porque precisamente Arcesilao lo emplea como medio²⁵³ dialéctico, como herramienta para la discusión, y no como fuente de doctrinas positivas.

Así pues, coincidimos con la visión de Victor Brochard, según la cual:

*Le vers d'Ariston souvent cité, Platon par-devant, Pyrrhon par-derrrière, Diodore au milieu, indique peut-être que pour ces anciens témoins, le platonisme n'est chez Arcésilas qu'à la surface : c'est une apparence ; la réalité, c'est le pyrrhonisme.*²⁵⁴

También R. J. Hankinson se muestra partidario de esta misma interpretación del verso.²⁵⁵

Por lo que respecta a Diodoro, Diógenes Laercio considera que su mención hace referencia a que Arcesilao “se agarraba a los racionios de los eretríacos”.²⁵⁶ Cappelletti también considera que de algún modo Arcesilao se aproximaba a los filósofos de la escuela de Eretria.²⁵⁷ Sedley propone que su situación en el centro de la quimera refiere a que la dialéctica de Diodoro ejercía como nexo de unión de los heterogéneos extremos platónico y pirrónico.²⁵⁸ Soto Rivera opina que, por estar en el medio de la criatura, sería precisamente la dialéctica de Diodoro la que constituiría lo esencial (el centro) en la filosofía arcesiliana.²⁵⁹ De aceptarse esto, Arcesilao habría sido de forma preeminente un dialéctico. La cuestión por la que se interroga Sexto sobre su dogmatismo o escepticismo, por tanto, carecería de sentido.

Sea o no así, la filosofía del de Pitane tiene un importante componente retórico. Diógenes Laercio atestigua acerca de su dialéctica llegando a decir que no tenía rival en

²⁵³ El término griego empleado, μέσσος, tiene el mismo doble sentido en la lengua griega que en la castellana: τὸ μέσσον, la mitad, el medio, significa también la mediación. Así pues, no parece descabellado pensar que Aristón estuviera haciendo uso de un doble sentido entre el medio como mitad y el medio para alcanzar un fin. Sexto mismo parece apuntar en esta dirección al explicar la referencia a Diodoro “por aquello de valerse de la Dialéctica de Diodoro”, incidiendo de nuevo en la idea de que Diodoro era tan solo un medio del que servirse para Arcesilao.

²⁵⁴ « El verso de Aristón a menudo citado : *Platón por delante, Pirrón por detrás, Diodoro por en medio*, indica quizá que para esos antiguos testigos, el platonismo en Arcesilao no está sino en la superficie: es una apariencia; la realidad es el pirronismo.» Brochard, V. *Les Sceptiques grecs*. Librairie Générale Française, Paris, 2002 :131.

²⁵⁵ “*Plato provides the front to his philosophizing, but his actual method derives from Megarian and the Eretrian dialectic, while Pyrrho provides the philosophical thrust.*” Hankinson, R. J. *The Sceptics*. Roulledge, London/New York, 1999:75.

²⁵⁶ DL. IV, 33.

²⁵⁷ *Los estoicos antiguos*, Editorial Gredos, Madrid, 1996: 189, n. 13.

²⁵⁸ Sedley, D. “The Motivation of Greek Skepticism”, en Myles Burnyeat (ed.) *The Skeptical Tradition*. University of California Press, Berkeley, 1983: 15.

²⁵⁹ Soto Rivera, R. *Ensayos sobre filosofía arcesiliana*. Puerto Rico, 1999: 18.

cuanto a capacidad de persuasión.²⁶⁰ Según incluso aquellos que no coincidían con sus posiciones, Arcesilao se distinguía por la agudeza de su ingenio y el encanto de sus palabras. Incluso llegó a ser criticado en su momento por ser demasiado aficionado a las multitudes. Era, pues, un orador aventajado y un adversario temible en cualquier discusión. Nunca dejó nada por escrito, tal vez por su carácter contrario a toda afirmación, o tal vez por emular a Sócrates. Pero su característica de ser ágrafo la compensaba con la habilidad en el manejo de la palabra oral.

Esta tendencia a la retórica puede comprenderse como incluso necesaria si se tiene en cuenta que la mayoría de sus argumentaciones tuvieron lugar en el contexto de una discusión frente a su principal antagonista filosófico: el estoicismo.²⁶¹ Debido a este enfrentamiento Arcesilao no sólo necesitaba refutar las tesis estoicas, sino convencer de que había logrado refutarlas. Debía ser, pues, más persuasivo que sus oponentes.

La posición estoica original a la que Arcesilao se enfrenta se centra en torno al concepto de representación comprensiva, de la que ya tratamos en páginas precedentes,²⁶² que es la piedra angular de la epistemología de Zenón y sus seguidores dado que permite al estoico reclamar conocimiento completo sobre los objetos del mundo. La legitimidad o no legitimidad de este concepto como criterio de conocimiento será la cuestión que supondrá el eje del debate entre el estoicismo y la Academia.

La definición inicial de representación comprensiva con la que se manejaba la *Stoa*, según Diógenes Laercio la transmite en DL, VII, 46, es aquella según la cual la impresión o representación es cataléptica sólo si:

- a) Ha sido causada por un objeto real.
- b) Representa con precisión a ese objeto
- c) Ha sido impresa en los órganos sensoriales

Esta definición, que probablemente se corresponde con la definición original del propio Zenón, será la que reciba el primer ataque de Arcesilao, en especial sobre sus dos primeras cláusulas. El conocimiento, para ser tal, ha de ser seguro y firme. De no ser así ya no será conocimiento sino mera opinión. Y las características propias de la opinión son su debilidad y su posibilidad de ser falsa. Las cláusulas a) y b) no pueden ser

²⁶⁰ DL. IV, 37.

²⁶¹ Esta característica de sus argumentos de ser respuestas a argumentos estoicos ha sido abundantemente expuesta y analizada por Gisela Striker en su artículo "Sceptical Strategies" (Striker, G. "Sceptical Strategies". M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (Ed.) *Doubt and Dogmatism*. Clarendon Press, Oxford, 1980: 54-83). En dicho artículo Striker refiere también esta característica a otros filósofos académicos, especialmente a Carnéades. (Cfr. Hankinson, R. J. *Op. cit.* 78-83, 105-113).

²⁶² *Vid. supra*, 31 y ss.

determinadas por sí mismas, y por tanto llevan a toda la definición a caer en el ámbito de lo opinable. Cualquier representación puede haber sido causada por un objeto real o no, y representar fielmente a ese objeto o no. ¿Cómo determinar, pues, cuál será cataléptica y cuál no lo será? Esta definición será, pues, por completo inútil mientras no haya nada que distinga inequívocamente las impresiones verdaderas de las falsas.

Ante el ataque de Arcesilao la definición original se reformula en los siguientes términos: la representación será cataléptica si es verdadera (real) y no puede fallar en cuanto a ser verdadera (real), eso es, si es causada por un objeto real y es de tal modo que no pueda no ser causada por un objeto real.²⁶³ Por tanto, a las tres cláusulas anteriores se añadirá ahora una nueva: d) la representación ha de ser tal que no podrá provenir de algo que no exista.

Con todo, la adición expresa de esta nueva cláusula para frenar el ataque arcésiliano no termina de acallar a los académicos. Las cuestiones que plantearán ahora a los estoicos son: ¿Puede satisfacerse la condición que (d) establece? ¿Es posible afirmar de alguna representación que es tal que no puede proceder de algo falso? Y si fuera así, ¿cómo podría distinguirse una representación de este tipo de una que no cumpliera con la condición que (d) impone?

Frente a la reformulación estoica de su definición, Arcesilao argumenta que no hay impresión verdadera que no se pueda confundir con una falsa. Ninguna impresión lleva en sí una garantía de veracidad. La posibilidad de equivocación en este terreno es imposible de eliminar, lo que supone que la condición de la cláusula (d) no puede ser satisfecha por representación alguna. Al formar ahora parte (d) de la definición estoica de representación cataléptica, la negación de (d) supone la eliminación de este tipo de representaciones. Por tanto, si no hay representación alguna que no pueda confundirse con una falsa, entonces no hay representaciones catalépticas. Todo asentimiento del sabio será falible. No será asentimiento a algo aprehendido de tal modo que no pueda ser falso, sino que contendrá en sí mismo la ineludible posibilidad de error, es decir, cualquier asentimiento del sabio será sólo una opinión. El conocimiento cierto que el estoico pretendía garantizarse mediante la representación comprensiva desaparece. Y de hecho, si el sabio se definía por no admitir opiniones,²⁶⁴ la única salida que le queda es la suspensión del juicio.

²⁶³ Cfr. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 152; Cicerón, *Acad.*, II, 77.

²⁶⁴ Vid. *Adv. Math.*, VII, 155.

En su argumento Arcesilao niega la posibilidad de distinguir con lo que hoy en día llamaríamos un índice de probabilidad igual a 1, es decir, con total seguridad, entre impresiones verdaderas y falsas. Esta posición presupone la no existencia de un criterio de verdad que pueda ser utilizado para llevar a cabo tal distinción, lo que equivale a afirmar la inexistencia de un criterio veritativo de carácter absoluto. De hecho, en un principio, Arcesilao y los académicos no ofrecen ninguna clase de criterio, y si lo hacen es sólo como ataque contra los estoicos. Así ha de entenderse la propuesta de lo razonable (*τὸ εὖλογον*) como criterio. Según Striker²⁶⁵ Arcesilao habría tomado el término de los propios estoicos y lo habría convertido en único criterio posible al eliminar la posibilidad del conocimiento cierto. Pero no ha de suponerse que esta sea la doctrina positiva de Arcesilao, sino más bien una argumentación puntual contra el estoicismo. La posición arcésiliana, por el contrario, puede decirse que es, como el propio Sexto admite,²⁶⁶ casi idéntica al escepticismo pirrónico. La diferencia más reseñable entre academicismo y pirronismo sería la ausencia, que sepamos, de cualquier alusión a la felicidad como meta a alcanzar mediante la suspensión del juicio por parte de Arcesilao o sus seguidores. El escepticismo académico es, así, principalmente, dialéctico. El pirrónico, en cambio, es antes que nada ético.

La Tercera Academia

Tras su muerte, las teorías de Arcesilao tardaron en ser seguidas y continuadas por los integrantes de la Academia. De sus sucesores inmediatos sólo su discípulo Lácidas²⁶⁷ tomó como suya la tarea de perpetuar el trabajo de su maestro. No fue hasta la muerte del tercer sucesor de Arcesilao, Hegesino de Pérgamo – tras Lácidas y Evandro –, y la llegada a la dirección de la Academia de Carnéades en 180-170 a. C., cuando la institución, que había quedado algo estancada, recibió un nuevo impulso. Con Carnéades se funda la que será conocida como Tercera Academia o Academia Nueva. Aunque en este periodo se mantuvo una orientación hasta cierto punto próxima al escepticismo, Carnéades y sus seguidores no se limitaron a reproducir el tipo de teoría del conocimiento cuasi-escéptica que Arcesilao había expuesto. También ellos afirmaron la imposibilidad de acceder a la verdad con la inmediatez que el estoicismo pretendía. Pero las consecuencias que derivaron de ello fueron diferentes. Según Sexto:

²⁶⁵ *Op. cit.*, 66.

²⁶⁶ *HP*, I, 232-3.

²⁶⁷ *DL.*, IV, 59-61 (Véase también Numenio *apud* Eusebio, *Praep. Ev.* 14, 7, 4).

“(…) aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera aprehensible.”²⁶⁸

Por ello Sexto los incluye, mencionando expresamente los nombres de Carnéades y Clitómaco, entre aquellos que negaron la aprehensibilidad de la verdad, formando un tercer grupo de filósofos diferente tanto de los escépticos como de los dogmáticos.²⁶⁹ Con esto la Academia Nueva queda excluida de entre aquellos que suspenden el juicio.

Striker menciona²⁷⁰ que acerca de la posición epistemológica de Carnéades se nos han transmitido dos tradiciones diferentes:

1.- La que Cicerón²⁷¹ atribuye a Metrodoro y a Filón de Larisa, según la cual, para Carnéades, el hombre sabio, pese a no poder conocer nada, en ocasiones está justificado a sostener una creencia.

2.- La que el propio Cicerón atribuye a Clitómaco de Cartago, y con la que él mismo está de acuerdo, según la cual Carnéades mantiene esto sólo por mor del argumento.

Ante esta discrepancia dos son las cuestiones que quedan abiertas. En primer lugar, la cuestión acerca de si Carnéades sostendría una forma de escepticismo radical o moderado, o más bien, si su posición puede llamarse escepticismo o sería más exacto considerarla un probabilismo. En segundo lugar, qué tipo de versión – más fuerte o más débil – sostendría de la *epoché*.²⁷² La primera cuestión es de carácter puramente

²⁶⁸ *HP*, I, 226: εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἴσως μὲν καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα. διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τούτου, ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεται καὶ καταληφθῆναι τινα προσδοκᾷ.

²⁶⁹ *HP*, I, 3.

²⁷⁰ *Op. cit.*, 55.

²⁷¹ *Acad.* II, 78.

²⁷² Por lo que respecta a estas cuestiones el testimonio de Sexto tampoco nos resulta de gran ayuda, ya que la caracterización que realiza de la Academia a lo largo de los *Esbozos* es bastante contradictoria. Así, mientras que en *HP*, I, 1-4 clasifica la filosofía académica como un tercer grupo ajeno tanto a la afirmación de la verdad que realiza el dogmatismo como a la suspensión del juicio propia del escepticismo, y por tanto caracteriza al academicismo a través de la negación de la verdad como su tesis central, en *HP*, I, 232-4 no incluye esa negación de la verdad en la exposición de las semejanzas y diferencias de Arcesilao con el escepticismo pirrónico, aproximándolo en gran medida a las tesis de este último, y en *HP*, I, 230 caracteriza a Carnéades y Clitómaco como probabilistas, y por tanto más próximos a admitir la posibilidad de la verdad que el propio escepticismo pirrónico. Además, la corriente académica no aparece mencionada en la lista de negadores del criterio de verdad que ofrece en *Adv. math.*, VII, 47-8, en la que habría debido quedar reflejada de ser la negación de la verdad la diferencia principal entre academicismo y pirronismo. De este modo, no es posible determinar cuál era exactamente, en opinión de Sexto, la posición de la corriente escéptica académica respecto de la verdad. (Cfr. infra, 301.)

epistemológico mientras que la segunda se refiere más a la actitud que se desprendería de su postura filosófica.

Decantarse por una o por otra de las posibles posiciones de Carnéades que Cicerón transmite resulta extremadamente difícil, no sólo porque tampoco él escribió nada, sino sobre todo porque, al igual que en el caso de Arcesilao, buena parte de las argumentaciones tuyas que se nos han transmitido están compuestas con el objetivo de rebatir doctrinas estoicas, y tanto podría encontrarse en ellas lo que realmente pensaba y enseñaba a sus discípulos como sólo aquellos razonamientos contruidos para desbaratar con eficacia el entramado de dogmas de los seguidores de Zenón.

Atendiendo al contexto de debate entre estoicismo y Academia en que Carnéades desarrolla sus principales aportaciones, ha de tenerse en cuenta que sus argumentos tienen un lugar propio en dicha polémica. Los ataques de Arcesilao contra la reformulación estoica de la definición de representación comprensiva se habían centrado en el hecho de que, según él, una representación falsa puede mostrarse como cualitativamente idéntica a una verdadera. ¿Cómo, pues, sería posible distinguir una representación “cataléptica” de una que no lo sea?

Así, se hace necesaria la presencia de un criterio para distinguir las representaciones que realmente son comprensivas de las que no lo son, aunque para el estoico la representación cataléptica debería ser criterio ella misma. El modo que los académicos encontraron de mostrar a los estoicos que no podía serlo fue utilizar como ejemplo el pasaje mítico de Alcestris y Admeto.

“(…) se dice que habiendo muerto Alcestris, Heracles la sacó de nuevo del Hades y se la mostró a Admeto, el cual captaba una imagen fiable y habitual de Alcestris; pero sabiendo que ella había muerto, su mente se retraía desconcertada de dar el asentimiento y se inclinaba a la desconfianza”²⁷³.

La representación que Admeto tiene de su esposa cumple con todas las condiciones impuestas por los estoicos en su definición para ser una representación comprensiva, y por tanto, de forma inmediata, ser criterio ella misma. Y sin embargo Admeto no cree en su veracidad. Esto llevaría al estoicismo a tener que admitir que una representación puede ser cataléptica y aun así no mostrar credibilidad.

²⁷³ *HP*, I, 228-9: λέγεται ὁ Ἡρακλῆς ἀποθανοῦσαν τὴν Ἀλκῆστιν αὐθις ἐξ Αἴδου ἀναγαγεῖν καὶ δεῖξαι τῷ Ἀδμήτῳ, ὃς πιθανὴν <μὲν> ἐλάμβανε φαντασίαν τῆς Ἀλκῆστιδος καὶ περιῶ δευμένην· ἐπεὶ μέντοι ἤδει ὅτι τέθνηκεν, περιεσπᾶτο αὐτοῦ ἢ διάνοια ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως καὶ πρὸς ἀπιστίαν ἔκλινεν.

La respuesta estoica consistió en agregar una nueva cláusula a la definición de representación comprensiva: la de no mostrar ningún obstáculo para su aceptación,²⁷⁴ de modo que una representación será ahora cataléptica:

- a) Si ha sido causada por un objeto real
- b) Representa con precisión a ese objeto
- c) Ha sido impresa en los órganos sensoriales
- d) Es tal que no puede provenir de un objeto que no exista
- e) Siempre y cuando no haya obstáculo

Entendiéndose que un obstáculo sería que las circunstancias externas a la propia representación hiciesen de ella algo paradójico o hasta increíble. De este modo el estoico consideraría salvada la capacidad de su principal concepto epistemológico, la *καταληπτική φαντασία*, para ejercer como criterio veritativo.

Carnéades, por su parte, aunque había dedicado un gran esfuerzo dialéctico a rechazar candidatos a criterio como la razón, las sensaciones o las impresiones – y por ello parece a menudo partidario de negar todo criterio de verdad –, acaba por proponer un candidato propio: *τὸ πιθανόν*, término traducido habitualmente como ‘lo probable’ aunque su sentido original en griego en más bien ‘lo persuasivo’, ‘lo convincente’ o ‘lo creíble’.

Aunque aquí de nuevo podría surgir la misma duda que aparecía al proponer Arcesilao *τὸ εὔλογον* como criterio, es decir, si se trata de una doctrina positiva del filósofo o de un contraargumento ofrecido en el contexto de una discusión, a tenor de lo que las fuentes transmiten todo hace pensar que estamos ante una posición efectiva de Carnéades.

No se trata ya de un criterio absoluto de conocimiento, como los que podría proponer un filósofo perteneciente a una escuela dogmática, que permita distinguir rigurosamente lo verdadero de lo falso, sino de un criterio relativista. Coincidimos con Hankinson²⁷⁵ en que, aunque sin duda Carnéades muestra con su propuesta probabilista – o más bien “plausibilista” – a los estoicos que todo lo que ellos han alcanzado es un criterio falible, no parece que esa sea su única intención. Sin duda Sexto consideraba que el de *τὸ πιθανόν* era uno de los conceptos que constituían la parte fundamental de

²⁷⁴ *Adv. Math.*, VII, 253-4.

²⁷⁵ Hankinson, R. J. *Op. cit.* 110-1.

la filosofía de Carnéades. Así se desprende de la exposición que de él hace en *Adv. Math.*, VII, 166. Lo probable sería, así, una respuesta a la conocida objeción planteada contra el escepticismo sobre si es vitalmente viable o no, esto es, el “argumento de la *apraxía*” utilizando la terminología de Striker.²⁷⁶ Por tanto, se trataría antes que nada de una propuesta de criterio vital – como afirma Burnyeat en su artículo “Can the Sceptic Live his Scepticism?”²⁷⁷ – enfocado a servir como criterio rector de la actividad vital del estoico, con lo que sería un criterio más práctico que teórico. Mientras Arcesilao habría asumido la vida sin creencias, Carnéades no consideraría posible vivir sin alguna forma de asentimiento, al menos de tipo parcial.²⁷⁸ Todo es inaprehensible (*akatalēptón*), y por tanto no hay nada que sea digno de asentimiento fuerte, pero no todo es no-evidente (*adēlon*), lo que supone que hay evidencia en la que basar un asentimiento en sentido débil. Y cuando sus oponentes estoicos le objetan que si ninguna representación puede aceptarse con garantía de verdad, tampoco el asentimiento débil es posible, argumentará que el asentimiento débil no es otra cosa que una simple inclinación.

Así, tras décadas de desarrollo en paralelo, de intentos de refutación, de réplicas y contrarréplicas mutuas, descubrimos que las posiciones a las que llegan estoicos y académicos se han vuelto en este punto casi equivalentes. El estoicismo no puede evitar un cierto grado de confusión entre representaciones catalépticas y no catalépticas. Su última definición de estas representaciones admite que pueden no ser reconocidas como tales, y tiene que rendirse ante la posibilidad de que las circunstancias externas obstaculicen su identificación poniendo serias trabas al proceso de conocimiento. Por otro lado Carnéades abandona la pretensión de suspender el juicio y transita hacia posiciones más moderadas buscando un criterio de lo plausible que indica lo mismo que reconocen sus oponentes: la posibilidad de orientarse en base a la coherencia de las representaciones con las circunstancias externas.

Sólo en una cosa se distinguen ya ambos contendientes: en la actitud profunda con la que asumen sus actuales posiciones. Los estoicos continúan creyendo que, de algún modo, se puede acceder a la esencia real de las cosas. Son, como Hankinson²⁷⁹ los

²⁷⁶ Striker, *Op. cit.* 63 y ss.

²⁷⁷ Burnyeat, M. “Can the Sceptic Live his Scepticism?”. En M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (Ed.) *Doubt and Dogmatism*. Clarendon Press, Oxford, 1980: 28-9.

²⁷⁸ Cfr. *Praep. Evang.* 14, 7, 15.

²⁷⁹ *Op. cit.*, 113.

ha denominado, “realistas esenciales” (*Essential Realists*). Los partidarios de Carnéades, no. Su actitud será, pues, el “escepticismo esencial” (*Essential Scepticism*).

La Cuarta Academia

De Clitómaco de Cartago no podemos decir que sepamos mucho. Sólo que fue el discípulo principal de Carnéades, que escribió abundantemente acerca de su maestro, ejerciendo de compilador y difusor de sus argumentos – aunque todo cuanto escribió se ha perdido – y que dirigió el rumbo de la Academia aproximadamente entre 129 y 110 a. C. Muchos matices puntuales a la epistemología de su maestro se le han tratado de atribuir, pero con seguridad sólo podemos afirmar que durante el tiempo que duró su dirección fue el último integrante de la Tercera Academia.

Sexto apunta a que en un principio sólo fueron tres los periodos en que se diferenció la actividad de la institución platónica hasta su clausura. “Pero unos cuantos añaden también como Cuarta la de Filón y Carmadas. E incluso algunos califican de Quinta la de Antíoco.”²⁸⁰ Esta mayor subdivisión se debe a los fuertes cambios que se produjeron en el rumbo académico después de Clitómaco.

El sucesor y discípulo de Clitómaco, Filón de Larisa, que fue maestro de Cicerón, recondujo a la escuela a posiciones más próximas a las que había mantenido en su origen, iniciando así el abandono del escepticismo que concluiría con la figura de Antíoco de Ascalón. No sólo Sexto manifiesta que con Filón se iniciase un nuevo periodo; también Cicerón habla de él describiéndolo explícitamente como un innovador.²⁸¹ Y Numenio le atribuye el haber apostatado de la ortodoxia de la Nueva Academia.²⁸²

Según Tarrant, podrían señalarse tres características principales en las que diferiría la orientación básica de la Academia bajo Filón de la que había tenido mientras la dirigían Carnéades y Clitómaco:

1.- La falta de devoción hacia la doctrina de la no-aprehensibilidad (*akatalepsía*).

2.- La ausencia de inclinación personal a suspender el juicio.

²⁸⁰ *HP*, I, 220: ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασιν τὴν περὶ Φίλωνος καὶ Χαρμίδαν, τινὲς δὲ καὶ πέμπτην καταλέγουσιν τὴν περὶ [τὸν] Ἀντίοχον.

²⁸¹ *Acad.*, II, 18.

²⁸² Numenio, *apud* Eusebio *Praep. Evang.* 14, 9, 2.

3.- Una tendencia a adoptar a Platón, en lo posible, como autoridad principal de la escuela y como fuente de sus argumentaciones.²⁸³

Según Sexto, aunque los seguidores de Filón afirmarían la inaprehensibilidad de las cosas a través del criterio estoico, esto es, a través de representaciones catalépticas, no se mostrarían tan contrarios a la aprehensibilidad por otros medios, habiendo afirmado incluso que las cosas son aprehensibles por su propia naturaleza.²⁸⁴

Este distanciamiento de la filosofía casi escéptica de los periodos anteriores habría motivado, entre otras cosas, el abandono de la Academia de Enesidemo de Cnosos, quien, según la interpretación tradicional, había estudiado en ella durante un tiempo, y que al establecerse por su cuenta, sobre el 70 a. C., dará lugar a la fundación de la escuela pirrónica. Así, el pirronismo se muestra, como veremos más adelante, más como una escisión y radicalización del academicismo que como una escuela desde el principio independiente de la institución platónica, tal como los sucesores de Enesidemo tratarán de dar a entender.

Además de Filón, la otra figura destacable de la Cuarta Academia es Charmadas, mencionado por Sexto en *HP*, I, 220,²⁸⁵ aunque su importancia, a nuestro parecer, es menor para el desarrollo de esta investigación.

La Quinta Academia

El regreso completo de la Academia al dogmatismo se produjo un tiempo después bajo la dirección de Antíoco de Ascalón, antiguo discípulo de Filón de Larisa, del que acabó por distanciarse doctrinal y personalmente. Se trata del periodo conocido como Quinta Academia. En este tiempo, el interés de los académicos abandonó el tema de la suspensión del juicio para regresar a la tradicional filosofía sistemática basada en dogmas. Según parece, Antíoco defendía que los sistemas platónico, aristotélico y estoico, por encima de sus diferencias, coincidían en lo esencial. A través de su enseñanza, la Academia giró hacia el estoicismo, tal y como manifiesta Sexto en *HP*, I, 235.²⁸⁶ Cicerón mismo, que asistió a sus lecciones en el invierno del 79/8, dice que

²⁸³ Tarrant, H. *Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney, 1985:34.

²⁸⁴ *HP*, I, 235.

²⁸⁵ Tarrant aventura que la fuente de la que se nutre Sexto para mencionarle es el propio Enesidemo. (Vid. Tarrant, *Op. cit.*, 35: “Charmadas’ name appears in Sextus because Aenesidemus saw his role in the development of Fourth Academic attitudes as comparable importance to that of Philo”.)

²⁸⁶ “Υ por lo demás, Antíoco introdujo en la Academia el estoicismo”. (ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν Στόαν μετέγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν.)

Antíoco tuvo más de estoico que de académico. Pero tan inesperado giro no resultó paradójico gracias a la explicación que Antíoco daba, según la cual, aquellas teorías Zenón las había tomado de la Academia antigua, y por tanto eran parte original del pensamiento platónico. Este eclecticismo, al tiempo que aunaba los esfuerzos de varias escuelas, pretendía privar a los escépticos – tanto a los seguidores de Enesidemo como a los de los anteriores escolarcas académicos – de uno de sus argumentos más utilizados: el de la contradicción entre los filósofos. A partir de este momento y hasta su clausura, la Academia ya no podrá ser considerada como una de las escuelas filosóficas más próximas al pensamiento escéptico.

2.32.- El escepticismo en las escuelas médicas

Por alguna razón, la actividad filosófica y la práctica médica han discurrido con frecuencia en paralelo en la vida de multitud de figuras destacadas de ambos campos. Los nombres de Alcmeón de Crotona, Empédocles, Aristóteles,²⁸⁷ el propio Galeno, Maimónides, Averroes, Avicena, Francisco Sánchez, Montaigne, Bacon, Descartes, La Mettrie, y más recientemente Gregorio Marañón, Rof Carballo o Laín Entralgo bastarán para ilustrar esa profusa relación. A ello se añade el hecho de que con frecuencia los filósofos han tendido a entender la tarea de la filosofía desde un punto de vista terapéutico. Platón mismo habla de la filosofía como la medicina del alma. Y Filón de Larisa hace una comparación minuciosa entre el trabajo del médico y el del filósofo, o, para ser más exactos, el del filósofo escéptico.²⁸⁸

En el caso del escepticismo, la imbricación mutua de filosofía y medicina se intensifica. Como ejemplo, de la lista de seguidores de Pirrón que Diógenes Laercio recoge en DL, IX, 116, la gran mayoría son a su vez médicos: Menódoto de Nicomedia, Teodas de Laodicea, Heródoto de Filadelfia, Saturnino el Citénada, quizás Heráclides y Zeuxis, y sobre todo Sexto Empírico.

De Sexto sabemos que fue médico activo, y aunque tal vez no destacase por sus investigaciones en la materia, también dedicó alguna obra, hoy perdida, a su profesión, como el tratado *Memorias médicas* que menciona en *Adv. Math.*, VII, 202. Otra cuestión es la referida a la escuela médica a la que debe adscribirse. Su sobrenombre “el empírico” hace referencia a la escuela homónima, de la que unánimemente la

²⁸⁷ Si bien Aristóteles no era médico, su interés por la medicina y su relación con ella son más que conocidos.

²⁸⁸ Vid. Estobeo, *Eclogae*. 2, 6, 2.

tradición le había considerado miembro, pero sus palabras en un pasaje de los *Esbozos pirrónicos*, donde dice que dicha corriente médica “ni es idéntica al escepticismo ni le iría bien al escéptico abrazar esa doctrina”,²⁸⁹ han llevado a pensar que tal vez no lo fuera. Las vías que se han ensayado para resolver esa contradicción han sido múltiples. Desde afirmar la pertenencia de Sexto a la escuela metódica y no a la empírica, como hace Pappenheim,²⁹⁰ hasta suponer, como Natorp,²⁹¹ que el rechazo de Sexto de la escuela empírica se limita a cuestiones gnoseológicas, y por tanto no afecta a su pertenencia médica a la escuela. Mills Patrick,²⁹² por otro lado, propuso como interpretación la posibilidad de que la aparente inconsistencia entre la manifestación contraria al empirismo por parte de Sexto y su sobrenombre se debiera a una evolución en sus posiciones, de tal modo que, tras una etapa inicial de empirismo, hubiera cambiado de escuela para convertirse en metódico. Más acertada parece la propuesta de Sartorio Maulini,²⁹³ que, tras tratar acerca de todas estas opciones, argumenta en base al orden en que hoy consideramos que fueron escritas las obras de Sexto – los *Esbozos* serían obra de juventud, y el *Adversus Mathematicos*, en cambio, de madurez – que la evolución debió ser la inversa: de una posición inicial próxima a la escuela metódica hacia una conversión al empirismo que le granjeó el pseudónimo.

De cualquier manera, ambas escuelas aparecen hasta cierto punto relacionadas con el modo de pensamiento propio del escepticismo. Ya antes de la fundación de cualquiera de ellas, durante el periodo de esplendor alejandrino, la medicina había experimentado un proceso antidogmático abanderado por dos de sus principales figuras: Herófilo de Calcedonia y Erasítrato de Quíos. Tanto uno como otro llevaron a cabo ingentes descubrimientos anatómo-fisiológicos gracias a dejar a un lado el criterio dogmático de autoridad y basarse en una gran cantidad de material de investigación práctica sobre el hombre y los animales. Pero quizá la mayor revolución que supusieron no fue tanto en el orden de los conocimientos médicos como en la manera de comprender la medicina misma.

²⁸⁹ *HP*, I, 236: οὐτε ἡ αὐτὴ ἐστὶ τῆ σκέψει οὐτε ἀρμόζοι ἂν τῷ σκεπτικῷ τὴν αἴρεσιν ἐκείνην ἀναλαμβάνειν.

²⁹⁰ Pappenheim, E. *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus*. Prog. des Köln. Gymn., Berlin, 1875; „Der Sitz der Schule der Pyrrhoneischen Skeptiker“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1888: 37-52.

²⁹¹ Natorp, P. *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altherthum*. Berlin, 1884.

²⁹² Mills Patrick, M. *Sextus Empiricus and Greek scepticism*. Cambridge, 1899: 7 y ss.

²⁹³ Sexto Empírico. *Hipótiposis pirrónicas*. Edición de Rafael Sartorio Maulini. Akal, Madrid, 1996: 28-29. (Sobre el tema de este epígrafe, véase en general el punto B de la introducción: “Sexto y la escuela empírica de medicina”. 19-29.)

Según Herófilo, en concreto, las que se consideran causas de las enfermedades han de tomarse a la manera de hipótesis. Las explicaciones etiológicas causales que ofrece en sus diagnósticos no deben considerarse como ciertas, ni siquiera como probables, sino como una reconstrucción heurística satisfactoria del mundo físico. Las limitaciones epistemológicas humanas obligan a que sus ambiciones deban ser modestas en este terreno, pero la práctica médica no necesita más.

La Escuela Empírica de medicina

De esa innovadora posición de Herófilo es de la que surge la corriente empírica, fundada, según parece, por su discípulo Serapión (*floruit c. 225 a. C.*). También Filino de Cos, otro representante de la tendencia práctica, experimentalista y observacional de la medicina alejandrina, influyó junto a Herófilo en la fundación de esta corriente. El resultado es una escuela médica con una metodología muy alejada de las arcaicas maneras de algunas de sus contemporáneas.

Los principios sobre los que se sustenta el empirismo médico son la *experiencia* u observación, la *historia*, y la *analogía* o “transición por medio de lo similar”. El primero de estos principios, la experiencia, es el que de inmediato conduce a relacionar a la escuela con el escepticismo, dado que consiste en ocuparse de los fenómenos mismos y no de la causa oculta de esos fenómenos ni de la naturaleza de la enfermedad. La repetición de aquellas experiencias que dan buen resultado para la curación de tal o cual enfermedad será la que constituya la ciencia médica. No es, pues, un saber de causas, y esa será una de las objeciones que les planteen a los empíricos: Por amplia que sea, una reiteración de observaciones no conduce a principio general alguno. No será, por tanto, ciencia al modo en que esta se entiende, por ejemplo, en Aristóteles, o incluso en los estoicos, que consideran que ciencia es un sistema de evidencias. Los empíricos, en cambio, llaman ciencia a la mera suma de observaciones con tal que les permita alcanzar un cierto conocimiento de las relaciones de determinación entre los fenómenos, eso sí, sin aventurarse respecto de cuáles sean las causas ocultas tras esas determinaciones.

Por lo que se refiere a la *historia* (*ἱστορία*), el uso que los empíricos daban a esta palabra se refiere a lo siguiente. La acumulación de experiencias puede y debe trascender más allá del mero ámbito de la propia experiencia subjetiva. Todo el acervo científico acumulado ha de transmitirse a través del tiempo y de las generaciones, de tal

modo que el trabajo de los diferentes observadores pueda ser aprovechado por quienes vengan detrás de ellos. Todo ese caudal de observación ajena es la *historía*. Galeno, principal transmisor del saber sobre la escuela empírica, define este concepto en los capítulos IV y VIII de la *Subfiguratio Empirica* como ἀπαγγελία τῶν ὀφθέντων, τῆς ἀντοψίας.²⁹⁴ Es ante todo la información que proviene de las fuentes de la tradición científica, y lo que hay que valorar en ella es la fiabilidad de la fuente. Toda experiencia médica del pasado puede aportar valiosa información observacional al presente, y la necesidad de separar lo que es observación y lo que es teoría dogmática formulada de espaldas a la experiencia llevará a los empíricos al cultivo minucioso de la exégesis de los textos médicos, especialmente de los tratados hipocráticos. Para ello se desarrollará un riguroso método de crítica histórica con el que juzgar la fiabilidad y exactitud de cada parte del legado médico transmitido en su momento.

El tercer principio, la “transición a lo similar” o “por medio de lo similar”, no ha de entenderse como un medio de generar conocimiento, sino simplemente como una forma de extraer nuevas hipótesis basadas en similitudes aparentes. Para aquellas enfermedades que el médico pueda encontrarse y que nunca haya observado antes, ni la historia le haya legado información alguna sobre ellas, es necesario un método diferente, basado en la analogía. No se pretende con este método suplantar a la observación, sino facilitarla. Consiste en aplicar un remedio que haya funcionado en un caso similar al nuevo caso hasta ahora inobservado. Habrá más confianza en la solución positiva cuanto mayor sea la semejanza y mayores las afinidades entre ambos casos. Pero sólo se trata de un método provisional con el que hacer frente a la excepcionalidad de determinados casos, y por tanto ninguna sorpresa causarían en el médico empirista que el tratamiento resultase fallido.

El gran argumento de la medicina dogmática contra el empirismo será que todo cuanto dicen los empiristas se basa en la similaridad entre diferentes casos, pero cada caso es en sí diferente de todos los demás. La respuesta empirista de nuevo lleva a emparentar empirismo médico y escepticismo: el empirista afirma que no está realizando ninguna aserción dogmática; no está diciendo nada acerca de realidad alguna; sólo actúa en base a lo que a él le aparece como similar.

Así, la vinculación con el escepticismo resulta más que razonable por lo que respecta a la actitud de suspensión del juicio. Tanto el escepticismo como la medicina

²⁹⁴ Fr. 65, 31; 66, 5: “relato de las cosas vistas, de lo comprobado en persona”. (Deichgräber, K. *Die*

empírica se abstienen de realizar aserciones que comporten para poder ser sostenidas la necesidad de un acceso cognoscitivo a la realidad, que ambos consideran inaprehensible. Pero sólo este aspecto epistemológico – y no la vertiente ética del escepticismo – tiene su paralelo en la epistemología médica empírica.

La Escuela Metódica de medicina

La otra gran corriente médica de la época helenística es la de los metódicos. Surgió en el siglo I a. C., como desarrollo de la fisiología corpuscular de Asclepiades, primero en Temisión de Laodicea, y después en su discípulo Tesalo, que puede considerarse como el primer metódico.

La escuela metódica rechazaba por irrelevante para la terapia todo lo relacionado con la etiología de la enfermedad, y limitaba el diagnóstico a dos tipos de patología: la relajación, en la que los fluidos corporales fluyen demasiado libremente, y la constricción, en la que no fluyen con la suficiente libertad. Por tanto, el metodismo exigiría para la práctica médica aún menos condicionamientos teóricos que el empirismo. Un poco de práctica sería suficiente para diagnosticar, sin la limitación que supone la necesidad de una dilatada experiencia y un gran conocimiento de la tradición médica, necesarios, según el empirismo, para descubrir los rasgos comunes. Esta podría ser una de las causas de la afirmación de Sexto de que la corriente metódica está más próxima que la empírica a lo que es el escepticismo.

Muy semejante a lo dicho sobre la escuela empírica es lo que Sexto menciona en *HP*, I, 236-241 sobre la corriente metódica de la medicina. Entre las características de la escuela que describe están el no aventurarse a decir si las cosas no manifiestas son aprehensibles o inaprehensibles, el hacer uso de lo manifiesto como norma de conducta, la falta de dogmatismo y la flexibilidad en el uso de las palabras. Rasgos todos ellos, en efecto, que coinciden en lo básico con la orientación escéptica.

Además habla Sexto de otra característica del metodismo médico que describe mejor los procedimientos propios de los médicos pertenecientes a esta escuela: el recurso, para combatir las dolencias, al contrario correspondiente.

“Pues bien, así como en cuanto al apremio de las pasiones el escéptico es encaminado al agua por la sed, al alimento por el hambre y análogamente a cualquiera de las demás cosas, así también el médico metodista es encaminado por cada una de las dolencias al correspondiente contrario:

Por un agarrotamiento, a su distensión. Igual que uno escapa del aterimiento causado por un intenso frío hacia el calor del sol.

Por un derrame, a su contención. Como los que están en la sala de baños chorreando copioso sudor y recurren para librarse de ello a la contención del sudor y por eso se refugian en el aire fresco.

Y es evidente que lo extraño a la naturaleza constriñe a ir en su supresión; como, de hecho, el perro que se ha clavado una astilla recurre a su extracción.”²⁹⁵

Este procedimiento médico de remedio mediante el contrario del daño recuerda hasta cierto punto una de las características del pensamiento escéptico: el del empleo de argumentos equivalentes a los argumentos dogmáticos, pero de signo contrario. Con ello, el escéptico busca restituir la situación inicial de equilibrio previa a la toma de partido por una determinada aserción dogmática, creando una equipolencia de fuerzas entre dicha aserción dogmática y su contraria. Tanto en el caso de la terapéutica metódica como en el de la argumentación escéptica se trata de combatir los daños causados por un determinado elemento desestabilizador mediante la introducción de otro elemento, contrario a este, que causaría daños igualmente negativos de introducirse en una situación normal. Por ejemplo, la distensión de un músculo es también perjudicial si se produce en un momento de equilibrio, pero reequilibra el músculo si previamente se había agarrotado. De igual manera, la aserción del escéptico conduce al dogmatismo, por ejemplo a afirmar que tal cosa es o no es de tal manera, si no fuera por la circunstancia de que el interlocutor del escéptico ya ha afirmado su contraria, y no pueden sostenerse ambas a un tiempo. Así, con el ejemplo tópico, el bastón torcido recupera su forma recta si se le fuerza a doblarse en sentido contrario a su desviación.

Este paralelismo quizá se deba a la concepción ya mencionada, que debió ser habitual entre los integrantes del escepticismo, de la tarea filosófica como una forma de terapia, orientada a recuperar la salud que el dogmatismo deteriora.

2.33.- La sucesión de DL. IX

Al margen de las cuasi sucesiones de carácter más temático que cronológico que encontramos en Sexto en *HP*, I, 219-241 y *Adv. math.*, VII, 47-8, la otra gran sucesión

²⁹⁵ *HP*, I, 238-9: ὡσπερ οὖν κατὰ τὴν ἀνάγκην τῶν παθῶν ὁ σκεπτικὸς ὑπὸ μὲν δίψους ἐπὶ ποτὸν ὀδηγεῖται, ὑπὸ δὲ λιμοῦ ἐπὶ τροφήν, καὶ ἐπὶ τι τῶν ἄλλων ὁμοίως, οὕτω καὶ ὁ μεθοδικὸς ἰατρὸς ὑπὸ τῶν παθῶν ἐπὶ τὰ κατάλληλα ὀδηγεῖται, ὑπὸ μὲν στεγνώσεως ἐπὶ τὴν χαύνωσιν, ὡς καταφεύγει τις ἀπὸ τῆς διὰ ψυχῆς ἐπιτεταμένον πυκνώσεως ἐπὶ ἀλέαν, ὑπὸ δὲ ῥύσεως ἐπὶ τὴν ἐποχὴν αὐτῆς, ὡς καὶ οἱ ἐν βαλανείῳ ἰδρῶτι πολλῶ περιρρεόμενοι καὶ ἐκλυόμενοι ἐπὶ τὴν ἐποχὴν αὐτοῦ παραγίνονται καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τὸν ψυχρὸν ἀέρα καταφεύγουσιν. ὅτι δὲ καὶ τὰ φύσει ἀλλότρια ἐπὶ τὴν ἄρσιν αὐτῶν ἰέναι καταναγκάζει, πρόδηλον, ὅπου γε καὶ ὁ κύων σκόλοπος αὐτῶ καταπαγέντος ἐπὶ τὴν ἄρσιν αὐτοῦ παραγίνεται.

de filósofos de orientación escéptica compilada en la antigüedad que hoy conocemos es la que Diógenes Laercio ofrece en el libro IX de sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*.

En esta sucesión, Diógenes incluye secciones dedicadas a las vidas de Heráclito (1-17), Jenófanes (18-20), Parménides (21-23), Meliso (24), Zenón (25-29), Leucipo (30-33), Demócrito (34-49), Protágoras (50-56), Diógenes de Apolonia (57), Anaxarco (58-60), Pirrón (61-108) y Timón (109-116). Esta serie se muestra coincidente en lo esencial con la evolución temática que ya hemos esbozado aquí en base a los mencionados pasajes de Sexto.

La obra de Diógenes Laercio, sin embargo, aún puede aportarnos interesantes datos para completar nuestro conocimiento de la concepción general de la ascendencia del pensamiento pirroniano y del escéptico en sentido estricto.

Al comienzo de las *Vidas*, Diógenes presenta dos líneas o series de filósofos diferenciadas²⁹⁶: La que parte de los siete sabios – y de Tales como primer filósofo – y concluye en los estoicos (en esta línea se insertarían Sócrates, Platón y Aristóteles), a la que dedica los libros I a VII de la obra; y la que arranca en Pitágoras y termina en los escépticos y Epicuro, en la que se insertan Heráclito, Jenófanes, Parménides y Demócrito, y a la que están dedicados los libros VIII, IX y X. La primera serie es denominada “jónica” y la segunda “itálica”, más por la procedencia de las figuras de las que parten que por criterios geográficos estrictos a lo largo de su desarrollo.

Se ha argumentado en ocasiones que si Diógenes sitúa la serie itálica en segundo lugar, detrás de la jónica – y concluyendo por tanto la obra – ha de ser porque sus simpatías estaban más con aquella que con esta, esto es, que como mínimo habría considerado a la línea itálica como superior filosóficamente a la jónica. En el intento de situar doctrinalmente al propio Diógenes a partir de esta presunción, se ha optado en ocasiones por considerarlo un epicúreo – lo que parece razonable dado que es con Epicuro con quien concluye su exposición del desarrollo de la filosofía – y en ocasiones por hacer de él un escéptico, o al menos un simpatizante del escepticismo.

Cierto es que en la lectura del libro IX de las *Vidas* se hace difícil no sentir una cierta tendencia del autor a justificar las teorías que conducen a posiciones escépticas, y que el tratamiento que hace de figuras relacionadas con el escepticismo parece bastante favorable. También es cierto que se han aducido algunos indicios de más peso de una supuesta “tendencia escéptica” en Diógenes, indicios basados en determinadas

particularidades del libro IX dentro del conjunto de la obra. Por ejemplo, Román Alcalá señala la mayor presencia de citas y referencias eruditas en este libro en comparación con otros libros de las *Vidas* o aún con la mayoría de obras antiguas, como muestra de una gran seriedad y un gran rigor en su composición por parte de Diógenes.²⁹⁷ Esta seriedad con la que se compuso el texto puede ser indicativa de un mayor interés por su parte en el tema de que trata, así como de un mayor conocimiento de las fuentes²⁹⁸ y de los contenidos filosóficos del pensamiento de las figuras allí tratadas, lo que apuntaría a una pertenencia a la escuela en cuestión. También se ha señalado la presencia de citas de autores más tardíos de lo habitual. De hecho, Saturnino el Citénada, el discípulo de Sexto Empírico, es probablemente el filósofo más reciente que aparece en la obra de Diógenes Laercio.

Sin embargo las *Vidas* no concluyen en el libro IX. La presencia de un libro X dedicado a la ascendencia y la postura filosófica de Epicuro parece complicar la posibilidad de encuadrar a Diógenes en el escepticismo. Epicuro, en efecto, forma parte de la misma línea general que el pensamiento escéptico, y aparece al principio de la obra como continuando una misma sucesión con Pirrón,²⁹⁹ con Nausífanos, discípulo de este y maestro de aquél, como paso intermedio. Si Diógenes hubiese sido un escéptico, aun en el más lato sentido de la palabra, se haría incomprensible su concepción de la historia de la filosofía como culminada por las tesis epicúreas. Probablemente no hay nada más difícil de compaginar teóricamente que la postura crítica escéptica respecto del conocimiento sensible y la confianza en los sentidos de la que Epicuro hace gala.

Con todo, la sucesión del libro IX resulta reveladora de la idea que se tenía en la época del desarrollo histórico de la posición escéptica. De hecho, en varios otros textos

²⁹⁶ Román Alcalá, R. "Introducción al libro IX de DL" (inédito).

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Es de destacar la considerable presencia de Timón como fuente en este libro IX, así como la de Enesidemo, Sexto y otros integrantes del escepticismo pirrónico.

²⁹⁹ D.L. I, 15, 6 - 16, 10: *Ἡ δὲ Ἰταλικὴ οὕτω Φερεκῦδους Πυθαγόρας, οὗ Τηλαύγης ὁ υἱός, οὗ Ξενοφάνης, οὗ Παρμενίδης, οὗ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ πολλοὶ μὲν, ἐπ' ὀνόματος δὲ Ναυσιφάνης καὶ Ναυκύδης, ὧν Ἐπίκουρος. Τῶν δὲ φιλοσόφων οἱ μὲν γεγόνασι δογματικοί, οἱ δ' ἐφεκτικοί· δογματικοὶ μὲν ὅσοι περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνονται ὡς καταληπτῶν· ἐφεκτικοὶ δὲ ὅσοι ἐπέχουσι περὶ αὐτῶν ὡς ἀκαταλήπτων. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δ' ὅλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατὰ τινὰς Σωκράτης, Στίλπων, Φίλιππος, Μενέδημος, Πύρρων, Θεόδωρος, Καρνεάδης, Βρύσων· κατὰ τινὰς Πυθαγόρας, Ἀρίστων ὁ Χίος, πλὴν ἐπιστολῶν ὀλίγων· οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα· Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας· πολλὰ δὲ Ζήνων, πλείω Ξενοφάνης, πλείω Δημόκριτος, πλείω Ἀριστοτέλης, πλείω Ἐπίκουρος, πλείω Χρύσιππος.*

encontramos sucesiones muy similares. Por ejemplo, en Clemente de Alejandría encontramos lo siguiente:

*Jenófanes de Colofón inicia la escuela eleática. Parménides es discípulo de Jenófanes, de éste Zenón, después Leucipo, después Demócrito. Discípulos de Demócrito fueron Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quios, de éste Diógenes de Esmirna, de éste Anaxarco, y de éste Pirrón, de él Nausífanos. De éste dicen algunos que Epicuro llegó a ser su discípulo.*³⁰⁰

Así mismo, en Eusebio de Cesarea podemos leer:

*Y de Jenófanes fue discípulo Parménides, de éste Meliso, de éste Zenón, de éste Leucipo, de éste Demócrito, de éste Protágoras y Nesa. De Nesa, Metrodoro, de éste Diógenes, de éste Anaxarco. Anaxarco fue compañero de Pirrón, del cual tuvo origen el discurso de los llamados escépticos.*³⁰¹

Las diferencias con el pasaje de Diógenes Laercio (del que con toda probabilidad ambos son deudores) son mínimas. Sólo es destacable la sustitución de Diógenes de Apolonia por Diógenes de Esmirna en Clemente³⁰² (en Eusebio aparece el nombre de Diógenes sin especificar su origen), o la inserción del nombre de Nesa entre Demócrito y Metrodoro por parte de Eusebio. Así, aunque se trate de variantes de una misma tradición textual, la presencia en los tres pasajes de una serie de personajes comunes nos indica que sobre su relación con las ideas escépticas no se tenía duda. Y esos pensadores son, como mínimo, Jenófanes, Parménides, Zenón, Leucipo, Demócrito y Protágoras.

Sobre Anaxarco, Pirrón y Timón conviene tratar en sección aparte, pues su vinculación con las ideas escépticas, más intensa por motivos cronológicos, es también más compleja que la de la mera herencia doctrinal.

³⁰⁰ Clemente de Alejandría, *Strommata*, I, XIV, 64, 2-4: Τῆς δὲ Ἑλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὃν φησι Τίμαιος κατὰ Τέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι, Ἀπολλόδωρος δὲ κατὰ τὴν † τεσσαρακοστὴν ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων. Παρμενίδης τοίνυν Ξενοφάνους ἀκουστὴς γίνεται, τούτου δὲ Ζήνων, εἶτα Λεύκιππος, εἶτα Δημόκριτος. Δημοκρίτου δὲ ἀκουσταὶ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων, οὗ Ναυσιφάνης. Τούτου φασὶν ἔνιοι μαθητὴν Ἐπίκουρον γενέσθαι.

³⁰¹ Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 17, 10: Ξενοφάνους δὲ ἀκουστὴς γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητρόδωρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος. Ἀναξάρχου δὲ γνώριμος γέγονε Πύρρων, ἀφ' οὗ ἢ τῶν Σκεπτικῶν ἐπικληθέντων διατριβὴ συνέστη.

³⁰² Cfr. Román Alcalá, R. *Op. cit.* Idem.

3.- Análisis histórico del escepticismo en sentido propio.

3.1.- Sus raíces

Después de habernos ocupado, en la sección anterior de este trabajo, primero de la tradición filosófica en la que el escepticismo está inserto, y después de aquellas corrientes filosóficas paralelas que de algún modo, por estar próximas a su pensamiento, influyeron en su desarrollo, nos proponemos ahora entrar en el análisis de lo que ya con mayor propiedad puede ser llamado “escepticismo”, de tal modo que podamos observar el desarrollo interno de este tipo de filosofía desde su aparición, estipulada en torno a la figura de Pirrón de Elis, hasta su culminación con Sexto Empírico y sus últimos momentos, con la desaparición del pensamiento escéptico del panorama filosófico del helenismo.

Pero además de una tradición antecesora a la que se remonta su origen y un contexto histórico en el que se producen sus debates, toda forma de pensamiento tiene también unas raíces inmediatas de las que proviene y sin las cuales nunca habría llegado a formarse. Estas raíces no son ya parte del ambiente de la época, puesto que son anteriores, pero tampoco pueden considerarse meramente parte de la línea tradicional que desemboca en la formación de la escuela, puesto que su inmediatez les confiere cierto carácter de punto de arranque casi integrado en la propia corriente en cuestión.

En el caso del escepticismo pirrónico, este carácter peculiar de puente entre la tradición y la escuela misma se aprecia con especial nitidez. El supuesto escepticismo subyacente a las doctrinas de Jenófanes, Heráclito, Parménides o Protágoras sería sólo embrionario. En cambio el de los últimos representantes de esa línea sucesoria que termina en Pirrón, es decir, el de Metrodoro o Anaxarco ya es prácticamente un pensamiento escéptico completo, en la misma medida en que puede considerarse escéptico el del propio Pirrón. El punto de inflexión que separa la parte inicial de la final de esta línea es, en nuestra opinión, doble: en primer lugar la figura de Sócrates, y en segundo lugar, la de Demócrito.

A pesar del problema inherente a la cuestión de determinar cuáles fueron las enseñanzas filosóficas de Sócrates, la visión más general y tópica acerca de ellas es ya suficiente para comprobar el grado de escepticismo que transmiten. Sócrates, como

luego Pirrón, como luego Arcesilao, como luego Carnéades, no escribió nada. Repudia la ciencia de la naturaleza y declara que tales temas sobrepasan el entendimiento humano. Además, al más puro estilo de un escéptico, reconoce su propia ignorancia. No sería fácil explicar la postura de Metrodoro, o la del propio Arcesilao, sin hacer referencia al “sólo sé que no sé nada” con que históricamente se ha caracterizado la posición socrática. Y en referencia a ese reconocimiento de la propia ignorancia, se ha de notar que no se refiere sólo a la propia. La anécdota del oráculo de Delfos expresa algo más. Cuando Querefonte pregunta al oráculo si hay algún hombre vivo que sea más sabio que Sócrates, éste responde “no”. Al tener noticia de ello, Sócrates no lo rechaza, puesto que el dios no puede equivocarse, sino que lo interpreta, sabiendo que el lenguaje oracular consiste a menudo en enigmas, y saca la conclusión de que lo que el dios quería dar a entender es que él es el más sabio de los hombres porque sólo él reconoce su ignorancia.³⁰³ Lo que esta historia transmite no hace referencia solamente a Sócrates, sino a todos los hombres. Que Sócrates sea el más sabio de los hombres porque sepa que no sabe nada implica que el resto de los hombres tampoco saben nada.³⁰⁴ La ignorancia socrática no es, pues, socrática, sino que abarca al género humano. Lo propiamente socrático es tan sólo su reconocimiento.

Sócrates no era un escéptico. Incluso, si seguimos a Grote, era lo contrario de un escéptico.³⁰⁵ Sus convicciones eran, en efecto, dogmáticas en una gran cantidad de cuestiones, en especial en lo referente al tema de la virtud y de la moral en general. Sobre el bien, sobre lo justo y lo injusto o sobre la piedad un escéptico no habría intentado tratar, mientras que Sócrates siempre centra en conceptos como estos sus mayores esfuerzos.³⁰⁶ Sin embargo, como afirma Brochard,

“(…) si Socrate est le contraire d’un sceptique, il faut reconnaître qu’il y a dans son dogmatisme des parties de scepticisme.”³⁰⁷

³⁰³ *Apolog.*, 20 a 1 y ss.

³⁰⁴ Desde esta perspectiva resulta fácil comprender el motivo por el que la Academia, heredera de la posición filosófica de Platón, pero también de la de Sócrates, acabó derivando a partir de Arcesilao hacia una posición no sólo escéptica en general, sino caracterizada en particular por Sexto como basada en la negación del conocimiento y la afirmación de la ignorancia (vid. *HP*, I, 1-3).

³⁰⁵ Véase Brochard, V. *Op. cit.*, 35.

³⁰⁶ Sobre esta cuestión, véase mi artículo “Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte”. *Nexo, revista de filosofía*, 2, 2004: 167-176, en especial 170 y ss.

³⁰⁷ “(…) si Sócrates es lo contrario de un escéptico, hace falta reconocer que hay en su dogmatismo partes de escepticismo.” (Brochard, V. *Idem.*)

Su elogio constante de la ignorancia y de la duda provocan que en todo momento, incluso cuando habla de temas, como los morales, en los que sus convicciones son férreas, su actitud desprenda escepticismo. Quizá en Sócrates sólo se tratara de eso, de una actitud. Pero en algunos de sus contemporáneos y en muchos de los filósofos posteriores caló más hondo de lo que cabría esperar convirtiéndose en el principio de algo más. A fuerza de insistir en mostrarse ignorante, en declarar que no tiene nada que enseñarle a nadie, y en mostrarles a los demás que también ellos ignoran, este moralista dogmático y algo sofista que era Sócrates, que no tenía en principio verdadero interés por conmocionar la epistemología, terminó por hacer ver a algunos que el conocimiento es en efecto problemático, y que la atribución de saber no puede hacerse tan a la ligera como hasta entonces, y con ello favoreció el comienzo del desarrollo de una línea de pensamiento ya por completo escéptica.³⁰⁸

Aunque no exista certeza de su exactitud, un pasaje de Diógenes Laercio relaciona a Pirrón con una de las escuelas que surgieron por la influencia de Sócrates poco después de su muerte, en concreto con la escuela de Megara, fundada por el discípulo de Sócrates Euclides. El pasaje es el siguiente:

“Pirrón de Elis era hijo de Plistarco, como refiere Diocles; como dice Apolodoro en su *Cronologium*, primero era pintor, y escuchó a Brisón, hijo de Estilpón, como dice Alejandro en las *Sucesiones*, y después a Anaxarco, al cual siguió por todas partes”.³⁰⁹

A través de Brisón,³¹⁰ un megárico, Pirrón habría podido recibir la herencia de la tradición socrática, mediada concretamente por las características propias de la escuela de Euclides, que fue, sin duda, un filósofo dogmático, que junto con la del propio Sócrates, habría recibido la influencia de Gorgias y sobre todo de Parménides y los eléatas, cuya filosofía se habría convertido en parte importante de la doctrina de su

³⁰⁸ “(...) sans le savoir ou sans le vouloir, ce dogmatiste a favorisé de son nom et de ses exemples les entreprises ultérieures de scepticisme.” Ibid., 37.

³⁰⁹ D.L., IX, 61: Πύρρων Ἡλείος Πλειστάρχου μὲν ἦν υἱός, καθὰ καὶ Διοκλῆς ἱστορεῖ· ὡς φησι δ’ Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς, πρότερον ἦν ζωγράφος, καὶ ἤκουσε Βρύσωνος τοῦ Στίλπωνος, ὡς Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς, εἴτ’ Ἀναξάρχου, ξυνακολουθῶν πανταχοῦ. (Acerca del pasaje del *Cronologium* de Apolodoro, véase Jacoby *FGrH* 244 F 39. Sobre el de las *Sucesiones* de Alejandro, véase Jacoby *FGrH* 273 F 92.)

³¹⁰ Hemos de suponer que se trata del mismo Brisón al que Sexto Empírico se refiere en *Adv. math*, VII, 13 como un lógico. Aristóteles habla también de un Brisón de Heraclea, sofista al que atribuye una investigación matemática –falaz, en opinión del estagirita– acerca de la cuadratura del círculo, así como algún argumento sobre la imposibilidad de hablar falsamente. Es difícil asegurar con certeza que se trate del mismo filósofo, pero así suele considerarse. (Cfr. Arist. *Hist. anim.*, 563 a 7; *Rhet.*, 1405 b 6-11; *Soph. el.*, 171 b 3-172 a 7; *Anal. post.*, 75 b 37-76 a 2; Plat. *Epist.* 13, 360 c; Sexto Empírico *Adv. Math.* VII, 13; D.L., I, 16, donde se afirma expresamente que se trata de un filósofo ágrafo en una lista en la que figuran también Sócrates y Pirrón; Athen. 11, 508 c-d; 11, 509 b-c; *Suda* s.v. Πύρρῳν, s.v. Σοκράτης, s.v. Θεόδωρος.)

escuela.³¹¹ Sostendría la ineficacia de los sentidos como fuente de conocimiento, pero en cambio tendría confianza plena en la razón para desempeñar ese cometido.

Tras él, Estilpón, mencionado en el pasaje como padre de Brisón, pero quizá sólo maestro suyo,³¹² aúna a las doctrinas megáricas las de la escuela cínica. También él habría sostenido la inviabilidad de las sensaciones como camino de acceso al conocimiento y la completa credibilidad de la razón, según Aristócles.³¹³

Sea Brisón un megárico discípulo de la línea original de Euclides o de la ecléctica de Estilpón, a través de su inicial enseñanza en la vida de Pirrón habrían podido llegar hasta él tanto un importante componente de socratismo, como la forma eleática de crítica del conocimiento sensible. No parece, en cambio, que la orientación pirrónica pueda deberse en exclusiva a un desarrollo de la megárica. Brochard incide en la relación histórica de la escuela de Megara con el pirronismo. En su opinión, las tres escuelas socráticas más importantes a excepción de la Academia, – la cínica, la cirenaica y la megárica – acabarían transformándose en las tres mayores escuelas postaristotélicas: la escuela cínica en el estoicismo, la cirenaica en el epicureísmo, y la megárica en el escepticismo.³¹⁴ Pero también la influencia de algunas características de cínicos y cirenaicos se deja sentir en el escepticismo. Y no puede considerarse a la socrática como la única fuente de la que nace la escuela que Pirrón inaugura.

Además de Sócrates, también la filosofía de Demócrito supuso un factor decisivo en la confluencia de orientaciones filosóficas que acabaría posibilitando la aparición del escepticismo. Con su crítica efectiva de las sensaciones como vía de acceso al conocimiento, Demócrito aportó lo que faltaba en la línea socrática: una base teórica sobre la que sustentar la necesidad de asunción de la propia ignorancia. La falta de credibilidad de las sensaciones, como vimos,³¹⁵ acaba conduciendo a un proceso de

³¹¹ DL, II, 106.

³¹² Si se aceptase la corrección de Roeper y de Nietzsche (“[Pirrón] escuchó a Brisón o a Estilpón”) no habría problema ninguno para la identificación de este Estilpón con el de la escuela de Megara. De otro modo, la cronología ofrecería serias dificultades para esa posible identificación.

³¹³ Aristócles *apud* Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 17, 1: “Piensan que hay que rechazar las sensaciones y las apariencias, y que hay que tener fe sólo en la razón. Algo de eso decían en un principio Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso y después los seguidores de Estilpón y los megáricos.” (οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. τοιαῦτα γὰρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ’ οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοῦς.)

³¹⁴ « Les trois écoles issues de Socrate devaient, en se transformant, donner naissance aux trois grandes écoles post-aristotéliennes : les cyniques sont précurseurs des stoïciens ; les cyrénaïques, des épicuriens ; les mégariques, des sceptiques. » Brochard, V. *Op. cit.*, 39. Ver también Long, A. A. *Op. cit.*, 13-24.

³¹⁵ *Supra*, 63.

supresión del conocimiento sensible, en principio, pero a la larga también del racional. Este germen de escepticismo se transmite al resto de la escuela de Abdera, aunque sin que por ello desaparezca del todo el carácter dogmático inicial con el que fue fundada, vinculado a la teoría del atomismo. De hecho serán Demócrito y sus seguidores quienes mantengan viva durante el siglo IV la tendencia escéptica que Jenófanes en el VI y los eléatas en el V habrían iniciado.³¹⁶ Pero en concreto es en Metrodoro en quien se aprecia más claramente una creciente importancia de las tesis contrarias al conocimiento. En este discípulo de Demócrito por vez primera se funden el trasfondo escéptico de los abderitas y la influencia socrática. Al exacerbar el reconocimiento de la propia ignorancia del modo en que se vio en el epígrafe dedicado a su figura,³¹⁷ inicia una cadena de escepticismo que ya no hará sino incrementarse. Incluso Sedley expresa que Pirrón se convirtió para los filósofos posteriores en la figura principal y fundadora del escepticismo en parte debido a que su discípulo Timón, en sus versos satíricos, lo toma como encarnación del ideal de vida escéptico. De no haber sido por la difusión que la obra del de Fliunte dio al nombre de su maestro, Metrodoro se habría encontrado en condiciones de disputarle la posición como iniciador del escepticismo.³¹⁸

Clemente hace seguir, en la lista de pensadores que llegará hasta Pirrón, tras Demócrito y Protágoras, a Metrodoro, Diógenes de Esmirna y Anaxarco³¹⁹, de modo que, a la vista del pasaje, se marca la escuela de Abdera como una de las líneas de influencia que confluyen en Pirrón, sumándose a la teoría del conocimiento que Metrodoro desarrolla, la ética de Anaxarco que ya tratamos páginas atrás³²⁰. Así, el de Elis aúna, por un lado, la tradición socrática mediada por la escuela de Megara, a través de Brisón, y por otro, de su maestro y compañero Anaxarco recibe el influjo democríteo. De la confluencia de ambas corrientes hereda Pirrón una serie de características que se aproximan a lo que será el contenido del escepticismo sistemático:

- a) El reconocimiento y la asunción de la propia ignorancia. (Sócrates)
- b) La crítica del conocimiento sensible. (Demócrito)
- c) La imposibilidad del conocimiento racional. (Metrodoro)
- d) La estimación de la indiferencia. (Anaxarco)

³¹⁶ Cfr. Sedley, *Op. cit.*, 10.

³¹⁷ *Supra*, 88 y ss.

³¹⁸ Sedley, D. *Op. cit.*, 10-11.

³¹⁹ Clemente, *Strom.*, I, XIV, 64, 2-4.

³²⁰ *Vid. Supra*, 59 y ss.

La suma de (a)+(b)+(c) da lugar a una epistemología articulada entorno a la tesis de la inaprehensibilidad del mundo, y por tanto la necesidad de suspensión del juicio, mientras que la adición de la característica (d) apunta el camino que el escéptico ha de emprender ante tales perspectivas de conocimiento: la imperturbabilidad del ánimo.

3.2.- Sus figuras

Pirrón de Elis

De todos los escépticos, puede que sea Pirrón el más complicado de estudiar. Su nombre aparece rodeado de un aura de leyenda y misterio. Las fuentes que nos transmiten información sobre él son muy heterogéneas, y muchas de ellas de dudosa confianza. Los testimonios sobre su pensamiento no son muy explícitos. Y no podemos ampararnos en fragmento literal alguno puesto que, como ya se ha dicho, Pirrón coincide con otros filósofos orientados hacia el escepticismo en que también él es ágrafo.³²¹ Ningún intento de reflejar con fidelidad su perfil filosófico será, por todo ello, definitivo, y cualquier interpretación que se haga de su papel en la historia de la filosofía será siempre una reconstrucción.³²² Sin embargo, este carácter de hipótesis sujeta a la duda que tiene cualquier exposición del pensamiento pirroniano encaja muy bien con el espíritu de este filósofo, y por tanto, en ocasiones, más que un inconveniente para aclarar su manera de hacer filosofía, parece convertirse en un ejemplo de esta misma.

Una parte importante de las referencias a Pirrón conservadas no tratan acerca de su posición en cuanto al conocimiento, o a la ética, o a cualquiera otra cuestión teórica, sino sencillamente acerca de su vida. No por ello, sin embargo, ha de considerarse que son alusiones superfluas o inútiles para quienes estén interesados en conocer la postura original a partir de la que se desarrolló el escepticismo. Al contrario: la vida de Pirrón es uno de los aspectos más interesantes de su figura.

Para el estudio de un filósofo dogmático, por lo general, la biografía no rebasa el interés de la mera anécdota o de la erudición histórica. Pero de un escéptico no puede

³²¹ La única excepción conocida sería el poema que habría compuesto en honor de Alejandro, mencionado por Sexto en *Adv. Math*, I, 282 y por Diógenes Laercio en D.L., IX, 61, además de por Plutarco en *De Alex. fortit.*, I, 10. Sobre la característica tendencia escéptica a no escribir resultan muy interesantes las consideraciones de Roland Barthes a cerca de lo que llama “el silencio escéptico” (vid. Barthes, R. *Lo neutro: notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*. Siglo XXI editores, México, 2004: 67-76 – especialmente 71-2 – y 245-6.)

³²² Con todo, se ha de señalar que gracias a la recopilación y sistematización de los testimonios conservados sobre Pirrón de Elis realizada por Decleva Caizzi (Decleva Caizzi, F. *Pirrone*.

decirse lo mismo. El escéptico está siempre amenazado de contradicción. Con cualquier cosa que haga o diga corre el riesgo de caer en la inconsecuencia. Incluso puede decirse que, por necesidad, todo lo que haga o diga será inconsecuente. Para esquivar esta amenaza, Sexto Empírico, por ejemplo, se ve obligado a disculparse de forma constante, poniéndose la venda antes de la herida, con frases del tipo “y esto lo decimos sin dogmatismos”,³²³ y expresiones similares. Otros, en aras de una mayor consecuencia, optaron por no dejar nada por escrito. La transmisión por escrito de un *corpus* de doctrinas está muy próxima a la pretensión de dogmatizar. Cualquier texto fijado puede acabar por establecerse como canónico para los sucesores, de modo que hasta la corriente escéptica más radical podría terminar cayendo en el dogmatismo. Por ello es preferible la enseñanza en exclusiva por medio de la palabra oral. Aunque algún caso ha habido de filósofo que incluso esta transmisión consideraba en exceso inmovilizadora de lo dicho, como Crátilo, de quien se cuenta que optó por ni siquiera hablar.³²⁴

Algo semejante ocurre en el terreno vital. Cualquier tipo de actividad que lleve a cabo el escéptico es susceptible de ser empleada por el dogmático como argumento contra él. Una de las clásicas objeciones dogmáticas contra el escepticismo es el “argumento de la *apraxía*”, según el cual, la consecuencia de asumir la tesis de que nada puede ser conocido es no poder decidir qué hacer, y el único modo coherente de actuar si se asume la suspensión del juicio es no actuar en absoluto.³²⁵ Sexto se ve por ello obligado a distinguir entre dos tipos de criterio: uno teórico y otro práctico, y a defender que el escéptico sólo critica el teórico, mientras que asume como criterio práctico la pura representación fenoménica.³²⁶ Además, se ve obligado a justificar cuestiones como que el escéptico satisfaga sus necesidades vitales, que observe las leyes o que aprenda y cultive artes o técnicas.

Lo que con la vida de Pirrón se pretende ejemplificar es que la vida es mucho más fácil de conciliar con el escepticismo de lo que a partir de esto podría parecer. Pirrón es de forma preeminente un educador. Su interés fundamental es formar hombres, educarlos para hacerlos mejores. Y la manera más adecuada que encuentra de educar es con su propio ejemplo. En gran medida Pirrón identifica teoría y práctica. La doctrina que pretende transmitir es sobre todo una actitud vital de tranquilidad y paz que

Testimonianze, Bibliopolis, Nápoles, 1981), la interpretación de su filosofía se ha facilitado considerablemente.

³²³ *HP*, I, 24.

³²⁴ Aristóteles, *Met.* 1010 a 7 y ss. (Véase también Apéndice B, 337 y ss.)

³²⁵ Cfr. Striker, *Op. cit.*, 63.

debe ser alcanzada mediante la práctica cotidiana. Por ello, la teoría pirroniana estaría orientada hacia la práctica, y la práctica hacia la teoría. No es, pues, que no haya en Pirrón cuestionamiento teórico como tal, sino que éste se encuentra imbricado en su práctica vital. El problema teórico más importante es, para él, el de la vida del hombre.

Si Pirrón encarna mejor que nadie el ideal de sabio escéptico, es por la actitud de la que dotó a su quehacer en el mundo a lo largo de su vida. Así, la multitud de testimonios de la vida de Pirrón que conservamos que no parecen hacer referencia a cuestiones teóricas son, en realidad, ejemplificaciones de esa actitud, lecciones pedagógicas para sus seguidores, sus compañeros o sus conciudadanos, y están siempre, por tanto, relacionadas con los presupuestos teóricos de su filosofía. Muchos de esos testimonios es probable que sean falsos, pero aun así siguen respondiendo al patrón educativo pirroniano. Aunque las anécdotas reflejadas nunca tuvieran lugar, continúan sirviendo de “parábolas” de la imperturbabilidad. Otros testimonios quizá se deban a malas interpretaciones, interesadas o no, de la doctrina pirroniana original. Por ejemplo el pasaje de Diógenes Laercio, que remite al círculo de Antígono de Caristo, según el cual,

“se comportaba de un modo consecuente también en la vida, no rehusando nada, ni precaviéndose de nada, haciendo frente a todo, si llegaba el caso, a carros, precipicios, perros y cualquier cosa, sin conceder nada a los sentidos; sino que, ciertamente, según lo que cuentan los seguidores de Antígono de Caristo, los amigos que lo acompañaban le salvaban de todo peligro.”³²⁷

En este fragmento se presenta la actitud pirroniana como una exageración de la literalidad de la postura escéptica poco coherente con la sensatez de la que se le dota en otros pasajes, como cuando se dice que tras ser turbado por el ataque de un perro, dijo a quien le reprendía que es muy difícil despojarse de lo que es el hombre.³²⁸ Según este último testimonio, el hombre no puede dejar de precaverse de lo que tiende a enjuiciar como malo, y tratar de poner los medios para evitarlo. La imperturbabilidad no reside en una suerte de inconsciencia ante el peligro. El valor de la imperturbabilidad consiste en la serenidad del ánimo frente a los avatares que el sabio pueda sufrir en la vida, como la

³²⁶ *HP*, I, 21-24; II, 14-17.

³²⁷ Diógenes Laercio, IX, 62 (Decleva Caizi, fragmento 6.): *Ἀκόλουθος δ' ἦν καὶ τῷ βίῳ, μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἀμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνούς καὶ κύνας καὶ ὅσα <τοιαῦτα> μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων. Σώζεσθαι μέντοι, καθά φασιν οἱ περὶ τὸν Καρύστιον Αντίγονον, ὑπὸ τῶν γνωρίμων παρακολουθούτων.* (Intentos de explicación de este pasaje pueden encontrarse en Frede, M. «The skeptic's Beliefs», en *Essays in Ancient Philosophy*, 1987: 179-200 y Conche, M. *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer, 1973: 65-66).

³²⁸ D. L., IX, 66; Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 26.

volubilidad de la fortuna o de la salud, de un modo que recuerda fuertemente al estoicismo. Así se muestra en un fragmento de Posidonio, quien cuenta de él lo siguiente:

“Una vez que los que navegaban con él estaban atemorizados por una tempestad, él estando tranquilo de ánimo y mostrando a un lechoncillo que sobre la nave continuaba comiendo, decía que el sabio debe mantenerse en igual estado de imperturbabilidad”³²⁹

La imperturbabilidad es, aquí, serenidad de espíritu ante los peligros que las circunstancias adversas puedan provocar. El temor a la tormenta es inútil. No arregla nada con respecto al peligro. Su único efecto es la intranquilidad. Es preferible un comportamiento sereno, como el del animal que no es consciente del riesgo que corre su vida. Pero esta actitud en nada se parece a dejarse atropellar por un carro o seguir caminando en dirección a un precipicio, tal y como se desprendía del fragmento de Antígono, cuyo equivalente para esta situación más bien sería hundir el barco o hacerlo embarrancar contra las rocas.

En Pirrón la imperturbabilidad no es un punto de partida que se ha asumido por un proceso especulativo, ni tampoco por una displicente falta de empeño o de interés, sino que se alcanza debido a la imposibilidad de lograr una explicación satisfactoria de la realidad. Tras siglos de investigación, las cosas continúan mostrándose como indeterminadas, inaprehensibles para el ser humano. Por tanto, la especulación teórica es inútil. Ninguna de las soluciones a las que la filosofía física llega es capaz de dar cuenta adecuadamente del mundo, y tampoco las que alcanza la filosofía ética logran resolver los problemas a los que se enfrentan los hombres. Tanto la filosofía de la naturaleza como cualquier otra que se base en meros constructos teóricos son incompatibles con la tranquilidad del ánimo. Así, sólo una disposición vital alejada de tales cuestiones puede conducir a la liberación de la intranquilidad.

Por lo que podemos reconstruir de la formación filosófica de Pirrón, su enfoque posterior podía haber sido muy diferente. La escuela megárica estaba interesada por cuestiones de lógica y dialéctica que no calaron en él. La de Abdera aún mantenía como fundamental la teoría física atomista. Pirrón, en base a esto, podría haber sido un teorizador sobre lógica o física, o haberse dejado envolver por las disputas dialécticas entre escuelas profundizando en la erística. Con toda probabilidad su etapa formativa le

³²⁹Posidonio *apud* Diógenes Laercio, D.L., IX, 68. (Decleva Caizi, frg. 17 A.): τῶν γὰρ συμπλεόντων ἐσκυθροπακότων ὑπὸ χειμῶνος, αὐτὸς γαληνὸς ὦν ἀνέρωσε τὴν ψυχὴν, δείξας ἐν τῷ πλοίῳ χοιρίδιον ἐσθίον καὶ εἰπὼν ὡς χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξία.

habría dotado de los medios para convertirse en un orador de los más reputados. Pero en lugar de eso se aparta de las discusiones inacabables de los filósofos de su momento y pone en práctica una filosofía por completo diferente.

Una de las posibles causas del desencadenamiento de esta actitud se ha visto a menudo en su viaje a oriente con las tropas de Alejandro Magno, donde, según Diógenes Laercio, tuvo contacto con los “gimnosofistas” (sabios desnudos) de la India y con los Magos.³³⁰ Ciertamente es que el contacto con misteriosas sabidurías extranjeras, generalmente orientales, es un tópico muy común entre los griegos, y que no todas las veces que se menciona ha de ser cierto. Se habla de viajes a Oriente de Pitágoras³³¹, de Solón³³², de Tales,³³³ y también de Demócrito,³³⁴ que, además, habría sido enseñado por magos y caldeos en su propia casa.³³⁵ Sin embargo es posible que en el transcurso de la campaña militar tanto Pirrón como Anaxarco se sintieran interesados por los conocimientos de determinados personajes. Los magos pudieron ser aquellos con los que Estrabón y Plinio mencionan que Alejandro tuvo un encuentro.³³⁶ Los gimnosofistas, por su parte, debieron ser *brahmanes* indios dedicados al ascetismo. De estos encuentros pudo derivarse una cierta orientalización del pensamiento de los impresionados griegos que los presenciaron, pero el grado de influencia efectiva que estas experiencias tuvieron en la aparición de la actitud pirrónica no puede ser descrito con certeza.

De un modo u otro, el resultado doctrinal no parece ajeno al carácter del pensamiento griego que, como ya se ha visto aquí, hacía mucho ya que apuntaba en la dirección en la que el escepticismo iba a orientarse.

La doctrina ética positiva de Pirrón puede deducirse de lo que Aristocles³³⁷ atestigua de Timón, quien habría dicho que para alcanzar la felicidad se deben tener en cuenta tres puntos:

- 1.- Qué son las cosas por naturaleza.

³³⁰ D.L., IX, 61.

³³¹ Cicerón, *De fin.* V 19, 55.

³³² Hdt. *Hist.* I.29. Si bien el viaje de Solón a Sardes, tal y como lo cuenta Heródoto, probablemente no corresponda de forma exacta a la realidad de los hechos, sí parece, con todo, verosímil la idea de que el legislador ateniense tuviera contactos con pueblos orientales ajenos al griego (ver Platón *Timeo* 25 b, donde se señala que Solón pudo ser informado por los egipcios acerca de la Atlántida).

³³³ Escolios a Platón, *República*, 600 a; Jos. C. *Apión* I 2; Plut. *De Is. et Os.* 364 d; Jámbli. *V. P.* II 12.

³³⁴ D.L., IX, 35; Cicerón, *De fin.* V 19, 55; El., *Hist. varias* IV, 20; Estr., XV, 703.

³³⁵ El rey Jerjes los habría dejado a tal efecto en agradecimiento a su padre por haberle dado alojamiento. Cfr. D.L., IX, 34.

³³⁶ Estrabón, *Geografía*, XV, 3, 7 y Plinio, *Nat. hist.*, XXX, 12.

³³⁷ Aristocles, *apud* Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4; Declava Caizzi, frg. 53.

2.- Qué actitud debemos tomar ante ellas

3.- Cuáles serán las consecuencias de esa actitud.

La respuesta de Pirrón a la primera de las cuestiones es que las cosas son todas ellas igualmente indiferenciadas, inciertas e indiscernibles. Por ello, la respuesta a la segunda cuestión es de desconfianza. No hemos de fiarnos ni de los sentidos ni de la razón, sino permanecer sin opinión, impasibles, en lo que se conocerá como la *aphasia*. La consecuencia de esta actitud por la que la tercera cuestión interroga es principalmente la *ataraxía*, la tranquilidad imperturbable del ánimo, y por ende la felicidad.

La respuesta ofrecida en este esquema del pirronismo original a la primera de las cuestiones nos pone todavía frente a un nuevo interrogante que debe ser despejado: ¿debe entenderse, entonces, que Pirrón afirma que las cosas son, por su propio modo de ser, indiscernibles? Es decir, ¿la indeterminación es, según el de Elis, una propiedad natural de las cosas? Si es así, Pirrón está haciendo una afirmación acerca de la naturaleza de las cosas que necesariamente será una afirmación dogmática. Stough propone entender la respuesta más como referente a la incapacidad del sujeto para distinguir cómo son las cosas que como una descripción de la naturaleza de las mismas.³³⁸ Sin embargo, el curso de la argumentación parece más bien partir de la naturaleza de las cosas para concluir la imposibilidad de juzgar con verdad sobre ellas, y no partir de la limitación de nuestra facultad cognoscitiva para luego inferir la indeterminabilidad de la realidad. No parece tratarse, pues, de una mera declaración epistemológica, sino que se puede percibir un cierto punto de partida ontológico tras el que se tiende de forma inmediata a lo gnoseológico. Es, según él, porque las cosas son indeterminadas por lo que no podemos tener confianza en nuestro conocimiento de ellas. Pero este dogmatismo ontológico subyacente a la caracterización de la realidad conduce a una triple exposición de la fórmula escéptica del *ou mâllon*. Las tres variantes que el texto de Aristocles ofrece de la expresión son:

a) “No es más que no es”

b) O “es y no es”

c) O bien “ni es ni no es”

En las sentencias (b) y (c) se ha querido ver la negación expresa y dogmática de principios ontológicos; en concreto, en la sentencia (b) la negación del principio de no contradicción y en la (c) la del principio de tercio excluso, pero esto dependerá de cómo

se entienda la relación de (b) y (c) con (a), si como sentencias escépticas independientes y alternativas, o como variantes explicativas de la formulación de la sentencia principal. La fórmula señalada como (a) se convirtió para los pirrónicos posteriores en la declaración por excelencia del escepticismo. En los *Esbozos* de Sexto, por ejemplo, se le dedica un capítulo propio en el libro I,³³⁹ en el contexto de una explicación sobre las expresiones escépticas en donde el “no es más” ocupa la primera posición. Así, no sería extraño que las sentencias (b) y (c) sirvieran sólo como explicitaciones de (a), mientras que (a), por si misma, no contraviene claramente ningún principio ontológico.

Sin embargo, cualquier afirmación de (b) o de (c) aisladamente si que tendría consecuencias ontológicas claras, y el hecho de introducir estas dos formulaciones como aclaración de (a) lleva a cuestionar si en Pirrón no tendría esta sentencia un sentido más fuerte que el que aparece en escépticos posteriores.³⁴⁰

Dada esta indiferenciación propia de las cosas, no es posible proponer una continuación de la investigación en sentido estricto. Toda investigación carecería de sentido desde el momento en que se asume la imposibilidad de superar la indeterminación propia de la realidad. Antes bien, debe entenderse la actitud escéptica de Pirrón como un modo de comprender las cuestiones acerca de la verdad o falsedad como problemas no resueltos. No es, pues, que se anime de hecho a seguir investigando como si hubiera esperanza de hallar la solución, sino que se advierte la cualidad de cuestiones abiertas que tienen aquellos temas que tratan de determinar en algún sentido la verdadera naturaleza del mundo.

La guía de la práctica vital del escéptico no será, por tanto, el interés por la investigación acerca de la realidad, sino que se regirá de un modo más modesto por τὸ φαινόμενον, “el fenómeno” o “la apariencia”. La realidad queda indeterminada, y por tanto no podemos saber si es o no es efectivamente como aparece. Pero lo que no puede negarse es que de hecho aparece así. De este modo, dejando en suspenso cómo sean las

³³⁸ Stough, Ch. *Greek Scepticism*. Berkeley 1969: 15-20.

³³⁹ *HP*, I, 188-191.

³⁴⁰ Aristóteles trata en algunos lugares de la *Metafísica* (1005 b 35-1009 a 4 y 1061 b 34-1063 b34) acerca de “algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser” (1005 b 35-1006 a 1). Sin embargo no parece verosímil que pueda referirse a este tipo de declaraciones escépticas. En primer lugar, cronológicamente es imposible que se trate de Pirrón mismo. Y por lo mismo tampoco puede tratarse de ninguno de sus seguidores. Además, Aristóteles relaciona esta posición con filósofos de la naturaleza, que es un tipo de filosofía que ningún escéptico podría haber cultivado, aunque bien es cierto que el modo de redacción parece dar a entender que habrían sostenido esta posición algunos filósofos de la naturaleza *además* de aquellos a los que se refiere principalmente el pasaje. Con todo, nada de esto impediría que se tratase de alguno de los antecesores de Pirrón, bien sea de los más inmediatos, como alguno de los abderitas, como Metrodoro o Anaxarco, o de otros más antiguos, como Protágoras (mencionado en 1062 b 14) o Gorgias.

cosas, el escéptico se conducirá en función de cómo le aparecen a él.³⁴¹ En lo referente a esta doctrina hay que señalar que tanto puede tratarse del pensamiento original de Pirrón como de innovaciones de Timón sobre aquél. No conservamos ningún testimonio que la atribuya directamente a Pirrón, pero, aunque Timón no menciona su nombre, parece razonable pensar que ya estaría presente en el maestro, y que el discípulo se limitó a exponerla y desarrollarla. Así lo consideran al menos la mayor parte de los estudiosos, ya que se muestra coherente con el resto del pensamiento pirroniano. Pero fuera propia de uno o de otro, acabó convirtiéndose en la actitud básica de todo escéptico posterior para manejarse vitalmente sin contradecirse con su posición epistemológica.

El ejemplo clásico de fenómeno para la tradición escéptica es el sabor de la miel. En Timón lo encontramos en un fragmento quizá perteneciente a su obra *Sobre las sensaciones*: “No aseguro que la miel es dulce, pero reconozco que así aparece”.³⁴² El desarrollo que Sexto realiza del ejemplo a partir de este punto muestra la asimilación por la escuela escéptica del concepto de ‘fenómeno’ tal y como aparece desde el origen de la corriente. Así, según Sexto:

“La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Esto lo aceptamos, porque percibimos el sabor dulce por los sentidos. Pero si es además dulce como se dice, eso lo seguimos investigando, lo cual no es lo que aparece, sino lo que se dice de lo que aparece”.³⁴³

Una vez que se rebasa el ámbito de experiencia directa que el fenómeno supone, no es posible llegar a conclusión de ninguna clase con certeza. Lo que el escéptico puede aceptar, pues, se reduce a aquello que se le aparece.³⁴⁴

Timón de Fliunte

Aunque Pirrón jamás llegó a constituirse en cabeza de una escuela al estilo de las que la mayoría de los filósofos precedentes habían fundado, su enseñanza se difundió ampliamente y dejó una huella perdurable en las generaciones siguientes de griegos. Su nombre, aunque no se relacionase con ningún grupo de continuadores

³⁴¹ Diógenes Laercio expresa esta manera de pensar escéptica de forma especialmente adecuada cuando dice que el escéptico responde al dogmático diciendo: “Pues reconocemos que vemos y conocemos que pensamos; pero desconocemos cómo vemos o cómo pensamos”. (τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τὸδε νοοῦμεν γινώσκομεν, πῶς δ’ ὁρῶμεν ἢ πῶς νοοῦμεν ἀγνοοῦμεν) D.L., IX, 103.

³⁴² D.L., IX, 105.

³⁴³ HP, I, 20: οἶον φαίνεται <μὲν> ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι. τοῦτο συγχωροῦμεν· γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς. εἰ δὲ καὶ γλυκὸν ἔστιν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὁ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ <τὸ> περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον.

unificado en torno a una institución, pasó a considerarse como sinónimo de una cierta orientación filosófica hasta época muy posterior, y su vida, como se ha dicho, se convirtió en ejemplo del modo de comportamiento que el sabio debería tener. Sus conciudadanos le rindieron honores hasta el punto de levantarle una estatua³⁴⁵ o incluso eximir del pago de impuestos, como homenaje a él, a quienes practicaban su profesión de filósofo.³⁴⁶ La importancia que se le concedió a su figura y el respeto que inspiraba su legado llevó a que los escépticos a partir de Enesidemo tomaran su nombre como advocación unificadora bajo la que reunirse y en la que ampararse.

Todo esto, en parte, se debe a la tarea de recopilación, difusión y continuación de su filosofía que llevó a cabo el principal de sus seguidores: Timón de Fliunte.

Timón no fue el único discípulo de Pirrón – también Euríloco, Filón de Atenas, Hecateo de Abdera y Nausífanos siguieron al de Elis³⁴⁷ –, pero sí fue el más destacado. Cuando conoció a Pirrón era ya bastante célebre. Había escuchado a Estilpón en Megara, con lo que habría entrado ya en contacto con la línea antecedente del escepticismo. Quizá por ese mismo motivo buscó las enseñanzas del de Elis.

Timón es, antes que nada, un poeta satírico. Tenía un estilo agudo y mordaz que empleaba contra todo el mundo, en especial contra aquellos a quienes consideraba sus oponentes filosóficos. Y de todos ellos al que con más insistencia parodia es a Arcesilao,³⁴⁸ a pesar de que la orientación de éste se aproximaba más que ninguna otra a la suya propia, o quizás precisamente por ello. En efecto, puede considerarse la relación entre Timón y Arcesilao como una competencia directa. Ambos pugnan por convertirse en dirigentes de una escuela basada en posturas antidogmáticas. Pero la fuerte coincidencia de sus respectivas doctrinas, junto con el respaldo que el prestigio de la Academia supuso para Arcesilao, dieron lugar a que Timón fracasara en su intento de institucionalizar el pirronismo. Dos escuelas escépticas simultáneas y con un planteamiento ideológico casi idéntico no habrían hecho más que restarse fuerza la una a la otra. A pesar de ello, al final de su vida, muerto ya Arcesilao, Timón olvida la

³⁴⁴ *Vid.*, infra, 185 y ss.

³⁴⁵ Pausanias, VI, 24.

³⁴⁶ D.L., IX, 64.

³⁴⁷ Brochard (*Op. cit.*, 90) considera que estos pensadores debieron ser más admiradores, compañeros o imitadores de Pirrón que discípulos en sentido estricto. Esta consideración se ve apoyada por el hecho de que Timón presenta a Filón de Atenas como no perteneciente a ninguna escuela (D.L., IX, 69), y que también en Nausífanos se advierte, como se verá a continuación, una gran independencia respecto de Pirrón.

³⁴⁸ Cfr. D.L., IX, 114.

disputa entre ambos y hace un elogio público de su figura en su obra *Banquete fúnebre en honor de Arcesilao*.

Al contrario que su maestro, Timón fue un escritor muy activo. Compuso desde tragedias hasta poemas épicos, pasando por libros en prosa. Pero ninguno tuvo una importancia comparable a la de las *Sátiras* (*Σίλλοι*), que fue una de las obras más leídas de la época helenística. Ésta es, de sus obras, de la que más fragmentos conservamos – unos ciento cincuenta versos – gracias a que tanto Sexto como Diógenes Laercio y Ateneo la citan con frecuencia. Se trataba de una parodia de los versos homéricos. Tras un descenso a los infiernos, Timón se serviría de la figura de Jenófanes, su guía en el inframundo, para tratar acerca del resto de filósofos, por lo general ridiculizándolos.

En cuanto a su posición filosófica, resulta difícil decir si introdujo algún cambio con respecto a lo que Pirrón enseñaba. Ciertamente es que por sus maneras estaba muy lejos de la actitud de su maestro. Mientras Pirrón se aparta de las disputas, Timón se enfrasca en la sátira más hiriente.³⁴⁹ Pero en cuanto al contenido de su enseñanza, la mayoría de los especialistas³⁵⁰ no le consideran lo bastante brillante como filósofo como para tener algún tipo de doctrina propia. Su papel en la historia de la filosofía habría sido más la divulgación que la originalidad.

Del resto de seguidores de Pirrón no es mucho lo que se sabe. De Hecateo de Abdera sabemos que vivió en tiempos de Ptolomeo Lagi, y que le acompañó en su expedición a Siria. Escribió un libro sobre la filosofía de los egipcios, además de otros trabajos no filosóficos. Según parece, coincidía con Pirrón en conceder más importancia a la práctica que a la teoría. Euríloco, por su parte, mantuvo el carácter pirroniano poco amigo de las disputas y de las controversias filosóficas, según cuenta de él Diógenes Laercio,³⁵¹ llegando incluso a huir de quienes le planteaban cuestiones. Y también Filón de Atenas prefería vivir ajeno a toda escuela y por ende a todo debate, “no conversando sino con él mismo”,³⁵² como dice Diógenes, y sin dar una alta estima ni a la fama ni a los discípulos.

³⁴⁹ Por esta diferencia Brochard relaciona a Timón con las maneras de los cínicos, en especial de Antístenes y Diógenes (Brochard, *Op. cit.* 96-7).

³⁵⁰ A excepción de Goedeckemeyer, A. *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*. Leipzig, 1905; 2ª ed. 1968:23-24.

³⁵¹ D.L., IX, 69.

³⁵² Idem.

Pero hay otro filósofo mencionado como seguidor de Pirrón que merece tratamiento a parte, tanto por sus peculiaridades como por el considerable conocimiento que conservamos de su figura: Nausífanos de Teos.

Nausífanos

Junto con Timón, el otro gran seguidor de Pirrón es Nausífanos de Teos. Diógenes Laercio menciona que Nausífanos era, junto con Hecateo de Abdera y el propio Timón, uno de los que escuchaban las enseñanzas de Pirrón,³⁵³ y que se sintió atraído por ellas siendo aún muy joven.³⁵⁴ Asumió el escepticismo de su maestro, pero no como mera actitud vital, sino que trató de formular la conducta práctica de Pirrón en términos teóricos, por lo que afirmaba que era preciso seguir la disposición de Pirrón junto con sus propios argumentos.³⁵⁵ Según Sexto, se dedicó con diligencia al estudio de las disciplinas liberales, en especial a la retórica, y llegó a gozar de predicamento entre muchos jóvenes.³⁵⁶ Además de ello, su interés por la teoría atomista democrítea le llevó a tratar de conciliarla con el incipiente escepticismo pirroniano, de una manera similar a como los antecesores de Pirrón Metrodoro y Anaxarco conciliaron con la doctrina física de la escuela de Abdera su tendencia hacia posturas escépticas.

La tradición hace de Nausífanos, también, el maestro de Epicuro y al tiempo uno de sus grandes enemigos. Según Cicerón, Epicuro no negaba haberlo escuchado, pero aun así lo atacaba con toda clase de ofensas. Además, el autor latino hace de Nausífanos el vínculo de transmisión entre las doctrinas de Demócrito y Epicuro.³⁵⁷ Sexto, en cambio, asegura que aunque de hecho Nausífanos había sido su maestro, Epicuro sí que negaba esta relación:

“Así pues, Epicuro, que había sido discípulo suyo, dio en negar rotundamente este hecho con el fin de que se le tuviera por filósofo autodidacta y original, se esforzó en borrar su fama [de Nausífanos] y se convirtió en enemigo de las materias de cuyo conocimiento aquél se gloriaba”.³⁵⁸

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ D.L., IX, 64.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ *Adv. Math.*, I, 2.

³⁵⁷ Cicerón, *ND*, I, 26, 73. (Cfr. también I, 33, 93; D.L., I, 15; *Papyrus herculaneum*, 1005; Clemente, *Strom.*, I, XIV, 64, 2-4.)

³⁵⁸ *Adv. Math.*, I, 3: γενόμενος οὖν τούτου μαθητῆς ὁ Ἐπίκουρος ὑπὲρ τοῦ δοκεῖν αὐτοδίδακτος εἶναι καὶ αὐτοφύης φιλόσοφος ἠρνεῖτο ἐκ παντὸς τρόπου, τὴν τε περὶ αὐτοῦ φήμην ἐξαλείφειν ἔσπευδε, πολὺς τε ἐγένετο τῶν μαθημάτων κατήγορος, ἐν οἷς ἐκεῖνος ἐσεμνύετο. A continuación incluso menciona Sexto la *Carta a los filósofos de Mitilene* de Epicuro, como testimonio de esta negación de la enseñanza de Nausífanos. (Cfr. *Adv. Math.*, I, 4.)

El democriteísmo de Nausifanes debió, empero, estar más próximo al que puede encontrarse en los últimos representantes de la escuela de Abdera que a la doctrina más primitiva de la escuela, reflejada en las teorías originales de Leucipo y Demócrito, ya que la influencia de Pirrón le llevaría a acentuar los rasgos protoescépticos que con el tiempo habían ido incrementándose entre los abderitas. De hecho, Séneca lo menciona en una carta haciendo de él, no un atomista, sino un puro escéptico. Según este texto, “Nausífanos afirma que de las cosas que parecen ser, ninguna es más que no es”,³⁵⁹ con lo que habría aplicado la sentencia del *ou málton* que todo el escepticismo posterior convierte en su seña de identidad.

Sin embargo, a partir de aquí la herencia pirrónica se diluye en poco tiempo, y no llega a constituirse como escuela institucionalizada. Los seguidores que serán mencionados en adelante no parece que tuvieran una gran continuidad, sino que serán apariciones puntuales y secundarias que apenas alcanzarán a mantener vivo el recuerdo del pirronismo. Sólo gracias a la conversión de la Academia al escepticismo – y su posterior regreso al dogmatismo bajo Antíoco – podrá lograr luego Enesidemo la fundación de una escuela en todo el alcance del término.

Enesidemo

Diógenes Laercio ofrece una lista de líderes de la escuela pirrónica posteriores a Timón y anteriores a Enesidemo.³⁶⁰ En ella se ofrecen los nombres de Eufranor de Seleucia, Eubulo de Alejandría, Ptolomeo de Cirene, Sarpedón y Heráclides, entre otros. Sobre la mayoría de ellos no tenemos más noticia que esta misma mención. El último de ellos, Heráclides, quizá deba identificarse con el médico empírico Heráclides de Tarento, comentarista de las obras de Hipócrates que desarrolló su actividad antes que Asclepiades de Bitinia, médico contemporáneo de Cicerón. Dada la proximidad de la corriente empírica de medicina a posiciones escépticas parece verosímil no sólo que esta identificación sea correcta, sino que el resto de nombres mencionados puedan estar también más relacionados con la medicina que con la filosofía. En tiempos posteriores a Enesidemo el afán de la escuela fue mostrarse como herederos y continuadores de una línea filosófica ininterrumpida desde Pirrón, por lo que la lista de Diógenes bien podría haber sido fruto de ese afán más que un verdadero testimonio de continuidad. De hecho, también un escéptico posterior como Menódoto de Nicomedia cuestiona su legitimidad

³⁵⁹ Séneca, *Epist.*, LXXXVIII, 43-44.

³⁶⁰ D.L., IX, 116.

cuando afirma que tras Timón el pirronismo desaparece y no es resucitado hasta Ptolomeo de Cirene.³⁶¹ Pero la ausencia de noticias independientes acerca de este supuesto recuperador de la doctrina de Pirrón conlleva que el testimonio de Menódoto no nos aporte mucho más que la propia puesta en cuestión de la lista de D.L., IX, 116.

La fundación de la escuela pirrónica puede reconstruirse, más probablemente, entorno a quien aparece en la lista después de Heráclides: Enesidemo de Cnosos. Al menos con Enesidemo podemos tener constancia de la recuperación del escepticismo y su instauración como contenido ideológico de una escuela, y de la alusión al filósofo de Elis como su referente.

Enesidemo habría estudiado en un medio propicio para las ideas de corte escéptico como era la Academia, y probablemente en ella conoció las posiciones de Arcesilao y Carnéades, y a su vez la de Pirrón. Según parece, sin embargo, el restablecimiento del dogmatismo bajo Antíoco provocó que se distanciase de la escuela platónica. Al menos así lo consideran la mayoría de los especialistas, aunque bien es cierto que recientemente han surgido algunas voces críticas con esta interpretación. La idea del Enesidemo académico deriva de la calificación que el recopilador bizantino Focio atribuye a L. Tuberón, influyente ciudadano romano amigo de Cicerón, a quien Enesidemo dedica una de sus obras: *ex Akademías sunairesiótēs*³⁶², interpretada como referencia a que ambos – Enesidemo y Tuberón – habrían sido compañeros en la Academia. Chiesara, sin embargo, sugiere que el término *sunairesiótēs* podría significar también que sólo Tuberón, y no Enesidemo, hubiera estudiado en la Academia, o incluso que fuera sólo un simpatizante de sus posiciones.³⁶³

La principal de las obras de Enesidemo llevaba por título *Argumentos pirrónicos* (*Πυρρωνεῖοι λόγοι*), y estaba compuesta en ocho libros. Es precisamente la que dedicó a Tuberón. De sus obras es la única que Sexto Empírico cita de forma explícita,³⁶⁴ y también alude a ella Diógenes Laercio.³⁶⁵ Pero por quien mejor conocemos el contenido del libro es por Focio, que transmite un amplio resumen en su *Biblioteca*.³⁶⁶ Según este resumen la obra estaría estructurada en ocho lecciones:

³⁶¹ D.L., IX, 115.

³⁶² Focio, *Biblioteca*, 169 b 30-35.

³⁶³ Chiesara, M. L. *Storia dello scetticismo greco*. Turin, 2004. Traducción castellana de Perdo Bádenas de la Peña, *Historia del escepticismo griego*. Ediciones Siruela, Madrid, 2007: 96-7.

³⁶⁴ *Adv. Math.*, VIII, 215.

³⁶⁵ D.L., IX, 115.

³⁶⁶ Focio, *Biblioteca*, 169 b 18 (ed. R. Henry, París, 1974).

- La primera de ellas estaba dedicada a exponer la desvinculación de la Academia respecto de la herencia de Pirrón. La institución platónica ya no podría considerarse en ese momento como contraria al dogmatismo, sino como una mera escisión del estoicismo enfrentado al resto del estoicismo.

- En la segunda lección se exponía un análisis de las nociones de “causalidad” y “cambio”.

- La tercera estaba dedicada al estudio de las sensaciones y de la razón como instrumentos de conocimiento.

- La cuarta analizaba y refutaba la teoría estoica de los signos.

- La quinta exponía ocho *tropos* contra los defensores de la causalidad.

- La sexta se dedicaba a la crítica de las nociones de “bien” y “mal”.

- En la séptima se rechazaban las teorías acerca de la virtud.

- Y por fin la octava se ocupaba de la finalidad de la vida humana.

De todas estas lecciones, la quinta es la única que aparece reflejada en una exposición de Sexto Empírico:

“Y así Enesidemo añade ocho tropos según los cuales estima que toda la teoría dogmática de la causalidad se muestra carente de fundamento.

De los cuales, dice que el primero es aquél tropo según el cual el origen de la causalidad, al residir en cosas no manifiestas, no tiene una confirmación unánime en los fenómenos.

El segundo, aquél según el cual a pesar de que muchas veces hay abundantes posibilidades para asignar causas de muy diversas maneras a lo que se investiga, algunos asignan causas a eso de una única forma.

El tercero, aquél según el cual de cosas que se forman ordenadamente dan causas que no muestran ningún orden.

El cuarto, aquél según el cual cuando han comprendido cómo suceden las cosas que son manifiestas creen que también han comprendido cómo sucede lo que no es manifiesto, cuando lo no manifiesto tal vez tenga lugar de forma parecida a lo manifiesto o tal vez no de esa forma sino de otra especial.

El quinto, aquel según el cual todos asignan –por así decir- causas, según sus hipótesis personales sobre los elementos y no según unos métodos generales y aceptados.

El sexto, aquél según el cual muchas veces admiten lo que concuerda con sus propias hipótesis y rechazan lo que choca, incluso siendo igual de probable.

El séptimo, aquél según el cual muchas veces proponen causas que contradicen no sólo a los fenómenos sino incluso a sus propias hipótesis.

El octavo, aquél según el cual, al ser tan absurdas las cosas que se dan por evidentes como las que se investigan, construyen sus teorías a partir de cosas absurdas y sobre cosas no menos absurdas.

Afirma además que no es imposible que mediante ciertos tropos compuestos contruidos a partir de los citados queden ridiculizados unos cuantos en sus teorías sobre la causalidad”.³⁶⁷

³⁶⁷ *HP*, I, 180-185: *καὶ δὴ Αἰνῆσιδημος ὀκτῶ τρόπους παραδίδωσι καθ’ οὓς οἶεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφῆνασθαι, ὧν πρῶτον μὲν εἶναι φησι καθ’ ὃν [τρόπον] τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν· δεύτερον δὲ καθ’ ὃν πολλάκις εὐεπιφορίας οὔσης δαψιλοῦς ὥστε πολυτρόπως αἰτιολογῆσαι τὸ ζητούμενον, καθ’ ἓνα μόνον τρόπον τοῦτό τις*

Este ataque contra la causalidad tiene por objetivo mostrar la debilidad del vínculo con el que causa y efecto aparecen relacionados en el pensamiento humano. No se trata de términos idénticos, o unidos de un modo necesario. Así, este ataque de Enesidemo se muestra como antecedente de la crítica humeana de la causalidad, y por tanto también del modo en que Kant la asume y desarrolla.³⁶⁸

Pero la aportación de Enesidemo a la filosofía escéptica que mayor desarrollo y repercusión ha tenido no se encuentra en sus *Argumentaciones pirrónicas*, sino en otro libro – no identificable con éste – titulado *Esbozo del pirronismo* (*Υποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια*).³⁶⁹ Se trata de los conocidos “diez *tropos* para la suspensión del juicio”.

Esta serie de diez tipos de razonamiento orientados hacia la *epoché* aglutina y sistematiza los primitivos modos de argumentación escépticos frente a las pretensiones dogmáticas de conocimiento. No se trata por completo de creaciones de Enesidemo, sino de reformulaciones de argumentos que ya habían sido empleados con anterioridad. Pero su catalogación en diez tipos generales dará a los integrantes de la escuela escéptica en adelante la posibilidad de organizar sus recursos en el debate frente al resto de escuelas de su tiempo. Sexto, de hecho, les concede a estos *tropos* la importancia suficiente como para dedicarles una gran parte del libro I de los *Esbozos*.³⁷⁰

En el libro de Sexto no se relaciona directamente el nombre de Enesidemo con los diez *tropos*, sino que se atribuyen a “los primeros escépticos”,³⁷¹ y algo semejante ocurre con los cinco *tropos* de Agripa, de los que hablaremos más adelante, que son atribuidos a “los escépticos más recientes”.³⁷² Con ello Sexto refleja probablemente la

αἰτιολογοῦσιν· τρίτον καθ’ ὃν τῶν τεταγμένως γινομένων αἰτίας ἀποδιδόασιν οὐδεμίαν τάξιν ἐπιφαινούσας· τέταρτον καθ’ ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται, καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ’ οὐχ ὁμοίως ἀλλ’ ἰδιαζόντως· πέμπτον καθ’ ὃν πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν κατὰ τὰς ἰδίας τῶν στοιχείων ὑποθέσεις ἀλλ’ οὐ κατὰ τινὰς κοινὰς καὶ ὁμολογουμένας ἐφόδους αἰτιολογοῦσιν· ἕκτον καθ’ ὃν πολλάκις τὰ μὲν φωρατὰ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσει παραλαμβάνουσιν, τὰ δὲ ἀντιπίπτοντα καὶ τὴν ἴσην ἔχοντα πιθανότητα παραπέμπουσιν ἕβδομον καθ’ ὃν πολλάκις ἀποδιδόασιν αἰτίας οὐ μόνον τοῖς φαινομένοις ἀλλὰ καὶ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσει μαχομένας· ὄγδοον καθ’ ὃν πολλάκις ὄντων ἀπόρων ὁμοίως τῶν τε φαίνεσθαι δοκούντων καὶ τῶν ἐπιζητουμένων, ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας. οὐκ ἀδύνατον δὲ φησι καὶ κατὰ τινὰς ἐπιμίκτους τρόπους, ἡρτημένους ἐκ τῶν προειρημένων, διαπίπτειν ἐνίοις ἐν ταῖς αἰτιολογίαις.

³⁶⁸ Cfr. Saisset, *Les Sceptiques*. Paris, Didier, 1865 ; Brochard, *Op. cit.*, 307.

³⁶⁹ D.L., IX, 78.

³⁷⁰ HP, I, 36-163.

³⁷¹ HP, I, 36.

³⁷² HP, I, 164.

aceptación generalizada entre los escépticos posteriores a Agripa de la simplificación en la catalogación de argumentos producida a partir de la reducción en el número de *tropos* que éste llevó a cabo, aunque no por ello se ha de suponer que en tiempos próximos a Sexto se prefiriese unánimemente en la escuela la ordenación en cinco *tropos* a la de diez. La prueba de que el orden de Enesidemo no dejó de ser utilizado es que, frente al extenso tratamiento que Sexto le dedica, a los posteriores cinco *tropos* sólo les reserva un resumen relativamente breve.³⁷³

El hecho es que Sexto asume en la práctica los *tropos* de Enesidemo, por lo que tanto podrían estudiarse en el apartado referido al uno como en el referido al otro. Aquí se ha optado por tratarlos bajo el epígrafe de su formulador original, pero ha de tenerse en cuenta que lo relativo a estos diez *tropos* estará también vigente en Sexto, e incluso que la exposición que Sexto hace de ellos contiene con seguridad elementos de elaboración propia.

Las denominaciones y el orden de los *tropos* de Enesidemo, tal y como Sexto los transmite,³⁷⁴ son estos:

- 1- “Según la diversidad de los animales”
- 2- “Según la diferencia entre los hombres”
- 3- “Según las diferentes constituciones de los sentidos”
- 4- “Según las circunstancias”
- 5- “Según las posiciones, distancias y lugares”
- 6- “Según las mezclas”
- 7- “Según las cantidades y composiciones de los objetos”
- 8- “Según la relación”
- 9- “Según los sucesos frecuentes o los raros”
- 10- “Según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas”

El orden, dice Sexto, es sólo convencional. Pero habría, a su vez, tres tipos más generales de argumentos que englobarían a estos diez. Estos tres serían el de los argumentos que proceden a) a partir del que juzga, b) a partir de lo que se juzga, o c) a partir de ambos.

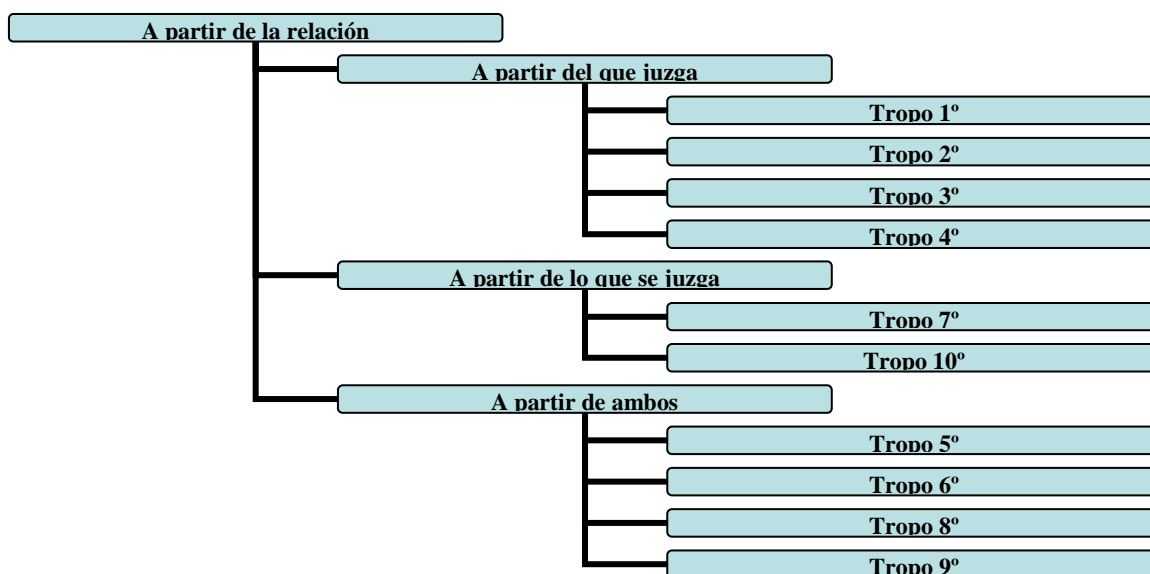
³⁷³ *HP*, I, 164-177.

³⁷⁴ Contamos también con información sobre estos *tropos* transmitida por Filón de Alejandría (*De ebr.* 169-200), Diógenes Laercio (IX, 79-88), y Aristocles (*apud* Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XIV, 18, 11-12). En cambio, un escrito de Plutarco (*Περὶ τῶν Πύρρονος δέκα τρόπων*) y otro de Favorino de Arles (*Πυρρονεῖοι τρόποι*) sobre el tema no se han conservado.

La agrupación bajo estos tres tipos más generales no respeta el orden transmitido de los *tropos*. Así, bajo (a) están subordinados los cuatro primeros, pero a (b) están subordinados el séptimo y el décimo, mientras que el quinto, el sexto, el octavo y el noveno caerían bajo (c). Además, (a), (b) y (c) no son los tipos más generales de argumentos, sino que, según Sexto,

“estos tres se retrotraen al de *con relación a algo (prós ti)*. De modo que el de *con relación a algo* es el más general y los tres son los específicos, de los que derivan los diez.”³⁷⁵

Con esto, todos los argumentos escépticos quedan englobados bajo el modo generalísimo de razonamiento que consiste en argumentar a partir del *prós ti*, es decir, a partir de la relatividad de todas las cosas. Con ello, la organización de los modos de argumentación escéptica queda estructurada gráficamente como sigue:



No deja de resultar paradójico el hecho de que el tropo generalísimo que abarca a todos los demás es también uno de los *tropos* particularísimos que él mismo engloba, en concreto, el *tropo* octavo.

En efecto, todos los *tropos* hacen referencia en última instancia a una relación. Cada cosa aparece de un modo según este animal, este hombre, este sentido, y en esta circunstancia, lo que equivale a decir “con relación a este animal, este hombre, etcétera”. Además de en este sentido general, también se puede argumentar de un modo

³⁷⁵ HP, I, 39: *πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι ἀνάγονται εἰς τὸν πρὸς τι, ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικούς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ τοὺς δέκα.*

concreto mediante la noción de relación, con independencia del resto de *tropos*, lo que justificaría la doble aparición del *prós ti* en el esquema de los *tropos*.

Del hecho de que todo el sistema de *tropos* se reduzca en última instancia a argumentaciones basadas en la relatividad podría tratarse de inferirse que el escepticismo de Enesidemo y de quienes le siguieron, entre ellos Sexto, es en realidad un relativismo. Pero esto no se corresponde con la realidad. Enesidemo, en efecto, se basa en el tropo de la relación. Los argumentos que traza para combatir el dogmatismo tienen como eje unificador la relatividad, pero sólo la relatividad de las apariencias. Es decir, se basan en la consideración de que toda impresión, sea o no sensorial, es relativa a los factores variables que afectan al sujeto y a las condiciones en que la cosa aparece. De esta forma de relatividad es de la que el escepticismo parte. Pero el relativismo supone un paso más allá: supone asumir la relatividad como teoría epistemológica con implicaciones ontológicas.

Distinguir la posición escéptica de la relativista que podría sostener, por ejemplo, un seguidor de Protágoras, resulta bastante fácil, si consideramos, por ejemplo, los modos en que algo aparece en diferentes situaciones. Ante un objeto (x) cualquiera en cuestión, nos encontramos con que se manifiestan de él dos apariencias distintas, (a) y (a'), en función de la situación (s) o (s') en que se encuentre. Así:

(x) aparece como (a) en (s)

(x) aparece como (a') en (s')

De aquí las conclusiones a las que llegan escépticos y relativistas son por completo diversas. Para el relativista (x) no es ni (a) ni (a') en sí misma, sino que es (a) en la situación (s) y es (a') en la situación (s'). En cambio el escéptico no afirmará tal cosa, sino que ante la relatividad en la apariencia de (x) considerará que (x) es de hecho (a) o (a'), pero no tiene forma de decidir entre una y otra apariencia. Las razones para creer que (x) es (a) y las que le llevarían a creer que es (a') son equivalentes en fuerza, ya que (a) depende de (s) tanto como (a') de (s'). Por ello, no queda más remedio que suspender el juicio acerca de cómo sea realmente (x).

Por tanto, aunque a partir de Enesidemo la noción de relatividad centralizará una buena parte de la concepción escéptica del conocimiento, no puede considerarse por ello que la escuela pirrónica se aproxime a posiciones relativistas.

Según Brochard,³⁷⁶ Enesidemo es principalmente un metafísico, interesado por el escepticismo como fin en sí mismo y por cuestiones retóricas. Sus sucesores, en cambio, no continuarán esta orientación suya, sino que se interesarán por la filosofía escéptica como “preámbulo” de la práctica de una medicina carente de dogmas. Frente a la orientación metafísica del escepticismo de Enesidemo, pues, la de los escépticos posteriores a él será eminentemente positivista.

Para conocer quienes fueron los sucesores inmediatos de Enesidemo contamos con la lista de líderes de la escuela escéptica de Diógenes Laercio. En dicha lista se nos dice que:

“De él [Enesidemo] fue discípulo Zeuxipo el Polites; y de éste, Zeuxis el de los pies torcidos; del cual fue discípulo Antíoco de Laodicea, la del río Lico. De éste fueron discípulos Menódoto de Nicomedia – médico de la corriente empírica – y Teodas de Laodicea. Discípulo de Menódoto fue Heródoto, hijo de Arieo de Tarso. Y de Heródoto fue discípulo Sexto, el empírico, de quien son los diez libros de *Los Escépticos* y otras obras magníficas. Y de Sexto fue discípulo Saturnino el Citénada, empírico también él.”³⁷⁷

De los dirigentes pirrónicos mencionados en este testimonio, a tres de ellos se los relaciona directamente con la corriente médica empírica: Menódoto de Nicomedia, el propio Sexto y su sucesor Saturnino el Citénada. Pero la relación en esta época entre la escuela escéptica y el empirismo médico no se limita a estos tres nombres. No se trata, pues, de que tres integrantes de la corriente filosófica escéptica fueran también, casualmente, médicos empíricos. Por el contrario, hay indicios que podrían llevar a pensar en una vinculación mucho más estrecha. Hacia finales del siglo I a. C. una escuela de medicina fue fundada en las afueras de Laodicea, aparentemente asociada con – o incluso localizada en – el santuario de Men Caru. El fundador de la escuela habría sido un médico llamado Zeuxis, y apodado Philalethes. Teniendo en cuenta la coincidencia aproximada de fechas³⁷⁸ y la procedencia de Laodicea de los dos sucesores del Zeuxis escéptico – Antíoco y Teodas –, a algunos autores no les parece injustificado

³⁷⁶ Brochard, V. *Op. cit.*, 309-310.

³⁷⁷ D.L., IX, 116: οὗ Ζεύξιππος ὁ πολίτης, οὗ Ζεῦξις ὁ Γωνιόπου, οὗ Ἀντίοχος Λαοδικεὺς ἀπὸ Λύκων· τούτου δὲ Μηνόδοτος ὁ Νικομηδεύς, ἰατρὸς ἐμπειρικός, καὶ Θειωδᾶς Λαοδικεὺς· Μηνόδοτου δὲ Ἡρόδοτος Ἀριέως Ταρσεύς· Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα· Σέξτου δὲ διήκουσε Σατορνῖνος ὁ Κυθηναῖς, ἐμπειρικός καὶ αὐτός.

³⁷⁸ Heinrich von Staden data entre 45 y 30 a.C. la fundación de la escuela médica de Men Caru, y entre 85/75 y 10 a.C. las fechas de la vida de su fundador, datos que, si bien no coinciden con exactitud con ninguna de las dataciones de la vida de Zeuxis el escéptico (ver Apéndice A, p. 319), tampoco parecen por completo incompatibles con ellas. (Cfr. Von Staden, H. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge University Press, Cambridge/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney, 1989: 531.)

identificar a uno y otro,³⁷⁹ de modo que la jefatura tanto de la escuela médica como de la filosófica habría recaído entonces, al menos temporalmente, en una misma persona.

Del resto de escépticos mencionados, sabemos bastante de Menódoto de Nicomedia por ser sus obras una de las fuentes principales que Galeno emplea para su *De subfiguratione empirica*. Aunque el conocimiento que tenemos de él se centra en aspectos médicos más que filosóficos. De cualquier manera, el estilo de escritura insultante y sarcástico que Galeno le atribuye encaja bastante bien con actitudes escépticas semejantes a las de Timón.

Su sucesor Heródoto, maestro de Sexto Empírico, sería probablemente Heródoto de Filadelfia, que según el *Léxico de Suidas* era hijo del médico Arieo de Tarso. Por tanto, Heródoto procedería de una ciudad muy próxima a Laodicea y estaría relacionado familiarmente con la práctica de la medicina, lo que relaciona de nuevo empirismo y escepticismo.

Sin embargo, el detalle más paradójico de la sucesión de dirigentes escépticos que Diógenes Laercio aporta es el hecho de que en ella no aparezca el nombre del representante más destacado de la escuela en ese periodo: Agripa.

Agripa

De casi ninguno de los integrantes de la escuela pirrónica situados entre Enesidemo y Sexto ha trascendido información sobre algún tipo de pensamiento original. El único que llevó a cabo algún tipo de innovación capaz de aportar nuevo material a la escuela fue un escéptico del que no se conoce demasiado, cuyo nombre es Agripa. Que su nombre no sea mencionado por Diógenes en su lista de escépticos destacados quizá no sea tan extraño. Otro escéptico como Apolónides de Nicea,

³⁷⁹ Gallego Cao y Muñoz Diego (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Intr., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Editorial Gredos, Madrid, 1993: XXXIV-XXXV) aportan, además, como indicio la inscripción ΖΕΥΞΙΣ ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ (“Zeuxis, amante de la verdad”) que aparece en unas monedas de bronce de Laodicea de época de Octavio, por considerar la expresión “amante de la verdad” como probable sinónimo de “amante de la sabiduría” y por tanto como indicativo de que el Zeuxis de Laodicea, además de a la medicina, se habría dedicado también a la filosofía. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que el título de “philalethes” se asociaba tradicionalmente a varios de los líderes de los centros herofilianos de medicina. Tal es el caso, por ejemplo, de Alejandro Philalethes, discípulo de Asclepiades, o de su pupilo Demóstenes Philalethes. No puede, por tanto, considerarse como indicativo de actividad filosófica. (Sobre la relación de Zeuxis Philalethes con la escuela médica de Men Caru, véase Benedum, J. “Zeuxis Philalethes and the school of herophilics in Menos Kome”, *Gesnerus*, vol 31, 1974: 221-36. Sobre Alejandro Philalethes véase Greenhill, W. A. “Alexander Philalethes”, in William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston, Little, Brown and Company, 1867: 125; Galeno, *De Differ. Puls.* iv. 4, 10; Soranus, *De Arte Obstetr.* c. 93, p. 210.)

comentarista de las *Sátiras* de Timón, tampoco aparece reseñado. Estas ausencias se deben a que Diógenes sólo habría recogido aquí los nombres de aquellos que llegaron a ser dirigentes de la escuela. Agripa y Apolónides, a pesar de sus méritos, nunca llegaron a tener responsabilidad en la dirección de la secta. Probablemente ambos fueron contemporáneos de Antíoco de Laodicea, y tras la muerte de éste, Menódoto, y no ellos, heredarán el papel rector.

De la vida de Agripa no conocemos nada, y de su trabajo filosófico tampoco sabemos demasiado. Diógenes Laercio es el único autor que menciona su nombre. En Sexto³⁸⁰ encontramos solamente un pasaje dedicado a los cinco *tropos* – lo único que conocemos de su doctrina – atribuidos en general a los escépticos más recientes, y que sabemos que son de Agripa porque Diógenes los transmite en el mismo orden y en términos muy semejantes.³⁸¹ Pero pese a nuestro actual desconocimiento de su obra, fue un escéptico importante e influyente en su época, hasta el punto de que otro integrante de la escuela, llamado Apelas, escribe un libro dedicado enteramente a él.³⁸²

Dado que, como se ha dicho, son lo único que conocemos de su doctrina, para establecer una comparación de su actitud filosófica con la de escépticos anteriores, como Enesidemo, y posteriores, como Sexto, hemos de basarnos por entero en lo que sabemos acerca de sus cinco *tropos*. Tal y como aparecen enunciados son los siguientes:

- 1º El desacuerdo
- 2º El regreso al infinito
- 3º La relación
- 4º La hipótesis
- 5º El círculo vicioso

Existe entre ellos una suerte de concatenación lógica a raíz de la cual cada tropo refuerza y complementa al anterior. Así, cada uno de ellos correspondería a las diversas posiciones que un dogmático puede sostener y de las cuales es sucesivamente desplazado.

En *HP*, I, 170-7 Sexto ofrece un ejemplo de argumentación en base a los cinco *tropos* mediante el cual podemos reconstruir el orden en que los escépticos encadenaban sus respuestas a los dogmáticos, que no coincide con la numeración en que son expuestos. El orden argumentativo sería, así, 1º, 2º, 5º, 4º, 3º.

³⁸⁰ *HP*, I, 164-177.

³⁸¹ *D.L.*, IX, 88.

³⁸² *D.L.*, IX, 106.

El primer tropo parte de la divergencia de opiniones que se da acerca de cualquier propuesta. El desacuerdo, sea entre los filósofos, sea entre el resto de la gente, envuelve a cada una de las cuestiones en litigio que se puedan plantear, y por tanto es imposible admitir algo, digamos, “por consenso”, acerca de ninguna de ellas. Y al no poderse aceptar ni rechazar nada, se hace imprescindible la suspensión del juicio.

De no querer acogerse a la suspensión del juicio, el dogmático deberá apoyar sobre algo su asunción de una de las opiniones en desacuerdo en el tropo anterior. Así, aportará algún tipo de prueba de que esa opinión debe preferirse a su contraria. Aquí recurre el escéptico al segundo de los cinco *tropos*: el del regreso al infinito. En efecto, lo que se presenta como garantía de que la toma de postura es correcta, eso mismo necesitará a su vez de una nueva garantía. En caso de no poder aportarse ninguna, el tropo del desacuerdo invalidará la prueba sobre la que se sustenta la intención dogmática de no suspender el juicio. Y en caso de que sí pueda aportarse alguna, también ésta necesitará, a su vez, de alguna otra prueba que la sustente y garantice, y así hasta el infinito. El argumento del dogmático no tendría punto firme desde donde arrancar, y por tanto se vería obligado a aceptar la suspensión del juicio.

Ante tal fracaso, el dogmático buscará un modo de argumentación que le permita no caer en el regreso al infinito. La opción que le quedará será buscar la garantía de lo que quiere probar entre las consecuencias que se derivan de la aceptación de eso mismo que pretende probar. Pero tal cosa es inadmisibles, ya que supone la caída en un círculo vicioso, que es el quinto de los *tropos*. A modo de ejemplo,³⁸³ si pretendía probar la fiabilidad del conocimiento adquirido mediante los sentidos a través de algún tipo de conocimiento inteligible, al preguntarle el escéptico cómo se prueba a su vez este conocimiento inteligible, el dogmático se encuentra ante un auténtico dilema. Si ofrece una prueba basada en la razón, ésta necesitará de una nueva prueba y caerá, por tanto, en un nuevo regreso al infinito, fracasando en su intento de demostración. Si por el contrario la prueba que aporta se basa en los sentidos, se estará encerrando en un círculo vicioso donde nada es capaz de demostrar nada. La confianza en lo sensible se asentaría en lo inteligible, y la de lo inteligible en lo sensible, quedando, así, todo igualmente en el aire.

Si a pesar de todo el dogmático continúa con su intención de no dejarse conducir a la *epoché*, deberá partir de un punto sin demostrarlo, dándolo por asentado como principio. Y considerará que dicho principio sirve para la demostración de lo que no es

él, aunque él mismo no pueda – ni necesite – ser demostrado. Afirmar esto es, dirá el escéptico, hacer una hipótesis. Y por ello el dogmático que así argumente habrá caído en el cuarto tropo. No tiene sentido suponer verdadero lo que está en cuestión. Si se actúa así, admitiendo cualquier cosa sin probarla, lo mismo daría suponer directamente verdadero lo que se quiere probar en cada ocasión en lugar de suponer un principio que permita llegar hasta ello. Además, si el principio supuesto es verdadero, por el hecho mismo de asumir que no se puede probar ya se atrae sobre él la desconfianza.

El tropo tercero tiene un carácter algo peculiar. Está fuera de la cadena argumental, ya que puede utilizarse contra cualquier tipo de razonamientos. Quizá por ello, al modo de un comodín dialéctico, se sitúa en el último lugar en el ejemplo de Sexto. Todo es relativo. Cualquiera que sea el juicio que el dogmático pronuncie, será relativo al que juzga y a las circunstancias que acompañen a su acto de juzgar. Lo sensible será relativo al que recibe la sensación, y lo inteligible, a aquél que lo piensa. Nada puede escapar, desde esta perspectiva, a la relatividad. Y todo lo que el escéptico necesita para conducir a la suspensión del juicio acerca de una cuestión es que se admita su relatividad.

De la antigua lista de diez, sólo dos *tropos* se han conservado: el de la relatividad y el del desacuerdo. Pero bien es cierto que toda la lista de Enesidemo refleja diferentes variaciones del tropo de la relación, que reúne y comprende a todos ellos, con lo que el hecho de que este tropo se conserve entre los cinco de Agripa – aunque sea aparte del hilo de razonamiento que une a los otros cuatro – supone que la esencia de la lista antigua aparezca recogida en la lista nueva.

Lo que los cinco *tropos* añaden a la lista de diez puede desprenderse del análisis de lo que los otros tres *tropos* de Agripa – el regreso al infinito, la hipótesis y el círculo vicioso – tienen en común. Su carácter es esencialmente distinto. Mientras que el tropo del desacuerdo y el de la relatividad proceden de la teoría del conocimiento, los otros tres son producto de la dialéctica o incluso de la pura lógica. Sus argumentos no se refieren ya a las condiciones del conocimiento, sino a las condiciones de la demostración. Su alcance no se limita ya al conocimiento sensible, sino que se extiende también al inteligible.

El avance que supone Agripa con respecto a Enesidemo, pues, no reside en la simplificación formal que la reducción del número de *tropos* conlleva, sino en el aumento de su horizonte de aplicación del ámbito de la epistemología al de la lógica. No

³⁸³ Vid. HP, I, 171-2.

se trata ya sólo de demostrar que no tenemos de hecho certeza ninguna, sino de poner en cuestión si la certeza misma es o no lógicamente posible.

La reducción del número de los modos de diez a cinco que Agripa lleva a cabo no fue, a pesar de todo, la definitiva. En época posterior a Agripa aún hubo escépticos³⁸⁴ que redujeron el número de razonamientos conducentes a la suspensión del juicio a solamente dos. A esta nueva formulación dedica Sexto un breve pasaje con el que concluye su exposición de los distintos *tropos* escépticos que llevan a la *epoché*.³⁸⁵

El razonamiento que se emplea en el pasaje es el siguiente: todo lo que se aprehende, tiene que ser aprehendido por sí mismo o a partir de otra cosa. Que nada puede ser aprehendido a partir de sí mismo lo prueba el desacuerdo entre las teorías de los dogmáticos, que continúan discutiendo sin lograr ponerse de acuerdo en nada ni acerca del conocimiento sensible ni del intelectual. La controversia entre ellos es insalvable porque no hay criterio alguno que pueda emplearse para zanjar la discusión, ya que cualquiera que se empleara para ello sería o sensible o intelectual, y por tanto formaría también parte de lo que se discute.

Tampoco se aprehende ninguna cosa a partir de algo distinto de ella misma, ya que aquello a partir de lo cual se aprehende también necesita ser aprehendido a partir de algo distinto de sí mismo, con lo que se acaba cayendo en un círculo vicioso o en un regreso al infinito. Y no se puede detener esa progresión en ningún punto afirmando que aquello a partir de lo cual se aprehende algo, se aprehende a su vez a partir de sí mismo, puesto que se incurriría en lo dicho en el tropo anterior.

Pero la simplificación que con estos dos *tropos* se lleva a cabo se debe sólo a que se reduce la complejidad en la mecánica de su utilización. Estos dos razonamientos necesitan de los cinco anteriores, o por lo menos de cuatro de esos cinco, excluyendo el de la relatividad, que es, como se dijo, más general que el resto. El desacuerdo, el círculo vicioso, el regreso al infinito y la hipótesis forman parte del entramado argumentativo de estos dos *tropos*, y se dan por asumidos como antecedentes del razonamiento. Los dos *tropos* no están, pues, orientados a sustituir a los cinco de

³⁸⁴ Sobre la autoría de esta nueva reducción es difícil decir nada concluyente. Sexto sólo lo atribuye a “otros” escépticos, con lo que parece quedar descartada la teoría de que pudiera ser una segunda formulación alternativa del propio Agripa, tal y como Saisset (*Le Scepticisme*. Paris, Didier, 1865:225) había supuesto. Debe tratarse, más bien, de alguno de los escépticos posteriores a partir de Teodas de Laodicea. Ritter y Zeller consideran que estos dos tropos podrían deberse a una modificación introducida por Menódoto de Nicomedia, aunque lo mismo podría decirse de Heródoto o del propio Teodas (Cfr. Brochard, *Op. cit.*: 315, nota 2).

³⁸⁵ *HP*, I, 178-9.

Agripa, al igual que los cinco *tropos* no pretenden suprimir los diez de Enesidemo.³⁸⁶ Son, más bien, formas alternativas y complementarias de estructurar la tarea dialéctica del escéptico ante las razones que su oponente dogmático esgrimirá ante él para defender su dogmatismo.

Exceptuando a Enesidemo y Agripa, del resto de integrantes de la escuela pirrónica no conocemos con exactitud ninguna aportación concreta. Esto no significa que ninguno de ellos llegase a formular nunca algún tipo de pensamiento original o de nuevo argumento con el que hacer avanzar el escepticismo, sino sólo que no se nos ha transmitido información suficiente para relacionar los aportes doctrinales con sus respectivos autores. Sin embargo, podemos estar seguros de que durante todo el periodo de vigencia de la escuela como tal se realizó un trabajo de acumulación y ajuste del arsenal dialéctico antidogmático. No podemos atribuir a cada uno de los escépticos de la época sus méritos en esta tarea, pero no por ello ha de deducirse que su trabajo se haya perdido. Junto con las más destacadas aportaciones de Enesidemo y Agripa, el trabajo oscuro de otros muchos filósofos escépticos también ha llegado hasta nosotros, en la forma de un corpus hasta cierto punto ordenado y organizado, gracias al esfuerzo del último gran escéptico del helenismo: Sexto Empírico. Su obra, a pesar de no ser la de mayor originalidad de entre las escritas por escépticos, se convirtió desde antiguo en referencia obligada para el conocimiento del pirronismo. Y aún hoy cualquier investigación sobre el tema puede realizarse en gran medida gracias a su tarea de recopilación.

Sexto Empírico

El caso de Sexto Empírico en cuanto al conocimiento que tenemos de él es francamente peculiar. Apenas conocemos nada de su vida, hasta el punto de que no podemos afirmar sin dar lugar a controversias ni su fecha de nacimiento o de muerte, ni su lugar de procedencia, ni, como ya se ha mencionado,³⁸⁷ su adscripción a una de las corrientes médicas, ni siquiera la ciudad en que desarrolló su actividad.³⁸⁸ Él mismo no hace ninguna indicación explícita al respecto de estos asuntos, y las implícitas no resultan suficientemente aclaratorias. Sin embargo, por lo que respecta a su obra, se nos

³⁸⁶ Cfr. *HP*, I, 177.

³⁸⁷ *Vid. Supra*, 109-115.

³⁸⁸ *Vid. Infra*, Apéndice C, p. 336 y ss.

han conservado íntegramente una gran parte de sus libros, entre los cuales con toda probabilidad se encuentran los más importantes.

Entre las conjeturas que podríamos hacer sobre su biografía, podríamos situar su lugar de origen en Libia, probablemente en la ciudad de Apolonia. Suele considerarse que habría nacido en torno a la segunda mitad del siglo I d. C. Podría haber vivido algún tiempo en Atenas³⁸⁹ y quizá en Cos.³⁹⁰ Tal vez fuera en Cos donde aprendió el arte médica. Su orientación debió ser inicialmente próxima a la corriente metódica para irse luego acercando a la medicina empírica que le granjeó su pseudónimo.³⁹¹ Tras la muerte de Heródoto de Filadelfia se hizo cargo de la dirección de la escuela escéptica, que, según consideran la mayoría de los especialistas, quizá tenía su sede por entonces en la ciudad de Alejandría.³⁹²

De su obra se nos conservan tanto los tres libros de *Esbozos pirrónicos* (*Πυρρώνειαι ὑποτυπώσεις*), un tratado de introducción a la filosofía escéptica escrito en una época relativamente temprana de su producción, como el *Adversus Mathematicos* (*Πρὸς μαθηματικούς*), conjunto de tratados más o menos breves orientados a combatir las pretensiones de conocimiento de quienes cultivan un arte. Esta obra, de época más tardía, se compone de once libros en gran medida independientes y divididos en dos partes: los libros I al VI se dedican a la refutación de las seis ciencias que componían las materias de la educación antigua: gramática, retórica, geometría, aritmética, astrología y música. Son conocidos por los títulos de sus traducciones latinas, como *Adversus grammaticos*, *Adversus rhetores*, *Adversus geometras*, *Adversus*

³⁸⁹ El pasaje de *HP*, II, 98 así parece darlo a entender, aunque al tiempo también indica que ya no sería ese su lugar de residencia.

³⁹⁰ Ver *Adv. Math.* I, 246 y VIII, 145.

³⁹¹ Cfr. *Supra*, 110.

³⁹² Esta tesis se sustenta en el pasaje de *HP*, III, 18, donde Sexto se ubica espacialmente situando las regiones desérticas de la Tebas egipcia al Este y zonas lluviosas al Sur, que corresponderían al curso alto del Nilo. De este modo, los *Esbozos* debieron componerse en algún lugar del Norte de Egipto, y Alejandría puede parecer la ciudad más probable dada la actividad intelectual de la que gozaba en la época, considerada en general como muy superior a la de cualquiera de las ciudades vecinas. Sexto menciona en otro pasaje (*HP*, III, 120) que dictó sus lecciones en el mismo lugar que su maestro, lo que llevaría a ubicar la sede de la escuela escéptica en la ciudad de Alejandría. Sin embargo en *HP*, III, 221 se nos da un testimonio contrario cuando Sexto parece distinguir a los habitantes de Alejandría de los del lugar donde él se encuentra (*αἴλουρον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῶ Ὀρω θύουσι, καὶ Θέτιδι σίλφην· ὁ παρ' ἡμῶν οὐκ ἂν ποιήσῃ τίς*). Este indicio, así interpretado, resulta incompatible con el de *HP*, III, 18. Brochard, por ejemplo, lo considera definitivo para descartar Alejandría como sede de la actividad de Sexto. Pero bien es cierto que, como indican Gallego Cao y Muñoz Diego, el pasaje puede interpretarse de otras maneras. (Vid. Gallego Cao, A. y Muñoz Diego, T. *Op. cit.*, XLIII-XLIV). Sin embargo, en la época de Sexto Empírico había dos ciudades más en la costa norte de Egipto dotadas de una gran vitalidad intelectual y que encajan con la descripción de *HP*, III, 18: las ciudades de Canopo y Heraclion, destruidas por la subida del nivel del mar hace 1200 años. Cualquiera de ellas pudo haber sido el lugar de residencia de Sexto Empírico. (Véase Apéndice C, p. 336 y ss.)

arithmeticos, *Adversus astrologos* y *Adversus musicos*. Los libros VII al XI, conocidos conjuntamente como *Adversus dogmaticos*, se orientan a la refutación de las escuelas filosóficas contrarias al escepticismo, y están estructurados de acuerdo con la tradicional división tripartita de la filosofía en lógica, física y ética, de modo que los libros VII y VIII, conocidos como *Adversus logicos* se ocupan de la primera, el IX y el X (*Adversus physicos*) de la segunda, y el libro XI (*Adversus ethicos*) de la tercera. Todos juntos forman, pues, un gran compendio, no del conocimiento, sino del desconocimiento humano, que pretende atender a todas las artes y todos los saberes. Para mayor simplicidad, venimos citando estos tratados a lo largo de estas páginas bajo la denominación conjunta de *Adversus mathematicos*, conservando la numeración tradicional de los libros del I al XI, aunque dicha numeración quizá no se corresponda con el orden en que fueron redactados. Gracias al trabajo de Janáček,³⁹³ hoy se considera que el orden cronológico más probable es el que parte de los tres libros de los *Esbozos* para continuar con los libros VII al XI del *Adversus mathematicos* y concluir con los libros I al VI, que serían su obra más madura.

En varias ocasiones Sexto hace referencia a otras obras suyas que no han llegado hasta nosotros. Menciona unas *Memorias médicas* (ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασιν)³⁹⁴, y también unas *Memorias empíricas* (ἐν τοῖς ἐμπειρικοῖς ὑπομνήμασιν)³⁹⁵ que tanto podrían ser dos obras distintas como una sola nombrada de dos maneras diferentes. Además aparecen también remisiones a temas ya tratados en otros lugares, que no corresponden a ninguna parte de su obra conservada, lo que indica que quizá escribiera aún más libros.³⁹⁶

Basándonos en la obra que sí ha sobrevivido hasta nuestros días, podemos decir de Sexto que fue antes que nada un compilador de la tradición escéptica desde sus inicios, e incluso desde sus antecedentes, hasta su propia época. Su formulación del pensamiento escéptico fue la que se impuso y acabó por convertirse en la forma canónica del escepticismo griego. En concreto, la exposición que Sexto lleva a cabo en los *Esbozos* influirá fuertemente en el modo en que el pensamiento escéptico será concebido en épocas muy posteriores.

³⁹³ Janáček, K. *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Universita Karlova, Praga, 1972.

³⁹⁴ *Adv. Math.*, VII, 202.

³⁹⁵ *Adv. Math.*, I, 61.

³⁹⁶ Diógenes Laercio menciona lo que parece ser otra obra suya: “los diez libros de los escépticos”, en DL, IX, 116 (*vid. supra*, 142).

Esta obra, escrita con un estilo muy académico, se divide en tres libros de contenido relacionado pero independiente. El primero de ellos está dedicado a delimitar la posición escéptica en relación con la del resto de escuelas de filosofía, y a analizar las características que le son propias. Está dividido en 34 capítulos.³⁹⁷ Sexto comienza bosquejando los rasgos esenciales de la orientación escéptica (capítulos I-XII), continúa con una exposición minuciosa de los *tropos* y de las expresiones propias de la escuela (capítulos XIII-XXVIII), y concluye con el ya tratado análisis comparativo del escepticismo con el resto de filosofías afines, con el cual se busca no tanto dar cuenta de la doctrina de esas otras formas de filosofía como incidir en las diferencias que las separan del escepticismo, con el objeto de definirlo señalando sus límites. A este fin se consagran los capítulos que abarcan del XXIX al XXXIV y último del libro primero.

El libro segundo tiene como temática propia la crítica del dogmatismo desde una perspectiva lógica. Así, las principales nociones de esta parte de la filosofía, como por ejemplo la noción de criterio, la de verdad, o las de signo, demostración, inducción, definición, género o especie, entre otras, cuentan en este segundo libro con uno o varios capítulos centrados en su análisis.

Por último, el libro tercero trata de las otras dos partes en que se dividía tradicionalmente la filosofía: la física y la ética. A la primera de ellas están dedicados los capítulos I a XX del libro, mientras que de la segunda se ocupan los capítulos XXI a XXXII.³⁹⁸

Así, los *Esbozos* se nos muestran como un tratado altamente estructurado a partir del cual, y apoyándonos también en los tratados del *Adversus mathematicos*, intentaremos perfilar los rasgos esenciales del escepticismo tal y como aparece recogido y formulado en la obra de Sexto, para poder establecer, en base a ello, una comparación de los distintos tipos históricos de escepticismo que se dieron desde los inicios de la escuela hasta su culminación.

Tras la muerte de Sexto ya no se producirán, que conozcamos, mayores desarrollos del escepticismo en época helenística. La dirección de la escuela será

³⁹⁷ Es muy probable que la división en capítulos no sea original de Sexto, ya que en varias ocasiones (*HP*, II, 14; III, 188; III, 252) el encabezamiento de un capítulo interrumpe el desarrollo de un razonamiento. De ser así, Sexto habría dictado el texto de forma continuada, y la división de los capítulos sería un añadido posterior. (Cfr. Sextus Empiricus, vol I: *Outlines of Pyrrhonism*, ed. R. G. Bury, Harvard University Press, Londres-Cambridge, 1976:454-5, nota A; Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (intr., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego), Editorial Gredos, Madrid, 1993: 92, nota 86.)

asumida por su discípulo Saturnino el Citénada, también médico empírico. Con él concluye la lista de dirigentes escépticos ofrecida por Diógenes Laercio, y, probablemente, también concluye la historia de la escuela misma.

3.3.- La posición escéptica

Como ya se ha mencionado, el libro primero de los *Esbozos* constituye una forma de guía general o introducción a los principios básicos del escepticismo, a su meta fundamental y a la actitud que caracteriza a todo escéptico. En base a este libro primero, y después de concluido el análisis de las principales figuras del escepticismo que nos ha ocupado durante las últimas páginas, ahora nos encontramos en disposición de analizar temáticamente la doctrina efectiva del escepticismo. Esta tarea conlleva mayor dificultad de la que sería previsible, ya que, estrictamente hablando, el escepticismo no afirma nada. De todas sus expresiones se advierte que no pueden ser tratadas al modo de una doctrina como las que conforman el entramado ideológico de las escuelas dogmáticas. Sin embargo, parece innegable admitir que el escepticismo tiene una posición propia, una situación característica dentro del panorama filosófico, y que esa posición se asienta sobre determinados contenidos doctrinales asumidos por la escuela, que son los que Sexto trata en esas páginas iniciales de su obra.

En otro lugar, al comienzo del *Adversus mathematicos*,³⁹⁹ Sexto expone inicialmente una clasificación de los filósofos en tres grupos (lógicos, físicos y éticos) basada en la ya mencionada división tradicional de las partes de la filosofía,⁴⁰⁰ para abandonarla casi de inmediato y comenzar la búsqueda de una nueva clasificación, más adecuada a sus propósitos, basada en la noción de ‘criterio’. El motivo por el que esa primera división de los filósofos no se ajusta a sus necesidades es porque en realidad se trata más de una división de las ramas de la filosofía que de una auténtica clasificación de los filósofos.⁴⁰¹ Sirve para distinguir disciplinas filosóficas, no tipos de filósofos,

³⁹⁸ Este tercer libro, junto con el segundo, aparecen ampliados en cuanto a su temática, aunque con mayor extensión y profundidad, en los libros VII al XI del *Adversus mathematicos*, lo que refuerza la idea de que este conjunto de tratados es posterior en su redacción a la composición de los *Esbozos*.

³⁹⁹ *Adv. Math.*, I, 89.

⁴⁰⁰ Cfr. *HP*, II, 13.

⁴⁰¹ En este mismo sentido, Tomás Calvo (“El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón”, en *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Marrades Millet, J. y Sánchez Durá, N. (eds.) Valencia, 1994: 8) advierte que un mismo filósofo puede cultivar varias o todas las ramas aquí señaladas. De hecho, casos similares se han dado con frecuencia en la historia de la filosofía, y tampoco eran infrecuentes en la época de Sexto, por lo que la necesidad de establecer de inmediato una nueva clasificación capaz de distinguir en tipos a los filósofos mismos y no las ramas de la filosofía, resulta evidente.

mientras que lo que Sexto Empírico necesita es una herramienta para distinguir y clasificar escuelas o tipos generales de escuelas, y por tanto una división según doctrinas, no según temática.

La clasificación que Sexto empleará en adelante será, pues, la que divide a los filósofos según su posición con respecto a la existencia de un criterio en:

1. Aquellos que mantienen que hay un criterio de verdad para el conocimiento.
2. Aquellos que niegan que exista tal criterio.

Esta clasificación, que aparece en *Adv. Math.* VII, 47-48, contiene, además de una lista de aquellos que en opinión de Sexto son negadores del criterio, una subdivisión en el seno de aquellos que lo mantienen, en razón de dónde lo sitúen:

- 1.1. Los que sostienen que el criterio está en la razón.
- 1.2. Los que lo sitúan en evidencias irracionales.
- 1.3. Los que lo encuentran en ambos.

En el capítulo primero del libro I de los *Esbozos*,⁴⁰² sin embargo, cuando Sexto trata acerca de la diferencia más importante entre las filosofías, la división a la que recurre no es ésta, sino que distingue entre tres tipos fundamentales de filosofía: dogmática, académica y escéptica. Los dogmáticos serían aquellos que afirman haber descubierto la verdad, los académicos los que aseguran que ésta no puede conocerse, y los escépticos los que continúan investigando.

En principio, podría parecer que una y otra clasificación no tienen nada en común, y que no hay correspondencia entre los elementos en que se dividen. Sin embargo, parece difícil no admitir que quien afirma que no hay posibilidad de conocer la verdad, como los académicos según esta segunda clasificación, tendrá que afirmar también que no hay criterio de verdad. Y quien afirma que hay verdad, y que ha llegado a conocerla, como los dogmáticos, tendrá que admitir que hay un criterio de verdad. Luego dogmáticos y académicos aparecen como dos nombres plausibles para las dos ramas de la división según el criterio de *Adversus mathematicos* (con la reserva que supone el hecho de que no todo aquél que afirme que hay criterio de verdad tiene por qué considerar que ha llegado a conocer esa verdad, rasgo que, en principio, habría de considerarse como connatural al dogmático). Sin embargo la tercera rama de la división de los *Esbozos*, la que corresponde a los propios escépticos, no parece tener correlato en

⁴⁰² *HP*, I, 1-4.

la división según el criterio, con lo que se nos plantea un primer interrogante: en la cuestión acerca del criterio, ¿cuál es la posición del escéptico?

El sentido último de los esfuerzos de Sexto por clasificar no es en realidad el de un interés por llevar a cabo una sistematización de las clases de doctrinas filosóficas. Tanto la división del *Adversus mathematicos* como la de los *Esbozos* las emplea Sexto como medio a utilizar para obtener un fin más acuciente para él: la definición de la posición escéptica. Su intención es la de acotar el espacio filosófico en el que puede moverse el escéptico sin caer en dogmatismo, y ese espacio se puede definir de modo positivo, por sus propiedades – que es lo que hará a lo largo de los *Esbozos* – o de modo negativo, por sus límites. Al remarcar aquello que no considera escéptico y atribuirlo a otros filósofos, Sexto delimita el campo propio del escepticismo y comienza a allanar al lector la comprensión de la filosofía de su escuela. No le importa tanto, pues, que la clasificación sea completa y exhaustiva, como que sea delimitadora. El caso más evidente es el de la división de *HP*, I, 1-4, situada al comienzo del libro al modo de una verdadera introducción. Su utilidad estriba en que sirve para caracterizar a la escuela escéptica al separar según la actitud con respecto a la verdad (en las tres posiciones posibles: aquellos que afirman su existencia, aquellos que la niegan, y aquellos que suspenden el juicio, como ya hemos visto). Desde la perspectiva argumentativa de Sexto, no importaría que la atribución a unos u otros de las posiciones ajenas al escepticismo sea o no rigurosa, sino que esta atribución nos sirva para comprender qué no sería en ningún caso un escéptico: el que afirma que la verdad existe, e incluso que él ha llegado a conocerla, o el que se limita a negar la posibilidad del conocimiento, esto es, a afirmar la imposibilidad de conocer. Lo importante es, pues, que con esta clasificación se señala la suspensión del juicio como postura del escéptico con respecto a la verdad.

Del mismo modo, la utilidad de la clasificación del *Adversus mathematicos* reside en señalar la cuestión del criterio y separar a la escuela escéptica de la primera posición: la de aquellos que mantienen que hay un criterio de verdad. Por ello es sólo esta primera posición la que Sexto subdivide, y no la segunda: porque en lo que le interesa insistir es en que el escéptico no encontrará un criterio de verdad ni en la razón (1.1) ni en evidencias irracionales (1.2). Un mayor interés por la exhaustividad le habría llevado a dividir también la segunda posición para distinguir entre los que niegan que exista un criterio de verdad y de ahí deducen que la verdad es por sí misma incognoscible – los Académicos, según Sexto – o incluso que no hay verdad, y los que

rechazan la existencia de tal criterio, y de ello extraen la necesidad de suspender el juicio en materia epistemológica – los propios escépticos –. Por tanto, a la pregunta sobre dónde se sitúan los escépticos en la cuestión del criterio, hemos de responder que, al igual que los académicos, no admiten de partida su existencia, pero que no deducen de ello las mismas consecuencias epistemológicas.

De los dos significados que Sexto Empírico da al término criterio,⁴⁰³ el que ahora nos ocupa es el de aquello según lo cual se juzga la realidad o no realidad de algo. A su vez este tipo de criterio puede también entenderse de tres formas distintas:

“En sentido general, es todo instrumento de valoración de una aprehensión; significado según el cual se llaman así – criterios – incluso los instrumentos naturales, como la vista. En sentido particular, es todo instrumento técnico de valoración de una aprehensión, como una regla o un compás. En un sentido muy particular, es todo instrumento de valoración de una aprehensión de algo no manifiesto; según el cual no se llaman criterios los instrumentos vitales, sino sólo los de la lógica y aquellas que los dogmáticos proponen para el discernimiento de la verdad. Aclaremos, desde luego, que nosotros tratamos básicamente del criterio lógico.”⁴⁰⁴

En caso de que se pudiera aceptar un criterio de este tipo, supondría el triunfo del dogmatismo sobre el escepticismo, ya que permitiría delimitar los márgenes del conocimiento fiable al diferenciar la verdad del error. El escéptico, por tanto, no puede aceptar su existencia y al tiempo mantener su posición. Pero no por ello dirá tajantemente que no existe. Su intención no es la de negarlo, sino la de anularlo. Y para ello aplica sobre la disputa en torno a su existencia el tropo del círculo vicioso. Para que la discusión sobre el criterio quede dilucidada será necesario contar con un criterio previamente admitido con el que dilucidarla, pero al tiempo para poder contar con ese criterio, que es lo que está en disputa, antes será preciso que la controversia quede resuelta. No es, pues, que se niegue la posibilidad de existencia del criterio de verdad, sino que se niega la posibilidad de dilucidar si existe.

Desde *HP*, II, 22 hasta II, 79 Sexto descarta uno a uno los candidatos a criterio que podrían ofrecerse. Por ejemplo, el criterio de autoridad (*HP*, II, 38-42) o el del

⁴⁰³ Vid. *HP*, I, 21.

⁴⁰⁴ *HP*, II, 15-16: κοινῶς μὲν πᾶν μέτρον καταλήψεως, καθ’ ὃ σημαινόμενον καὶ τὰ φυσικὰ οὕτω προσαγορεύεται κριτήρια, ὡς ὄρασις· ἰδίως δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως τεχνικὸν ὡς κανῶν καὶ διαβήτης· ἰδιαίτατα δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως ἀδήλου πράγματος, καθ’ ὃ τὰ μὲν βιωτικὰ οὐ λέγεται κριτήρια, μόνα δὲ τὰ λογικὰ καὶ ἅπερ οἱ δογματικοὶ φέρουσι πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας κρίσιν. φαμὲν οὖν προηγουμένως περὶ τοῦ λογικοῦ κριτηρίου διεξιέναι. (Utilizamos en nuestra traducción el término “instrumento” tanto en el sentido castellano que indica el *medio para alcanzar un fin determinado*, como en el que refiere a un *objeto que es adecuado para un uso concreto*, esto es, en el mismo sentido en el que se utiliza cuando se habla de “instrumentos de medición”).

consenso de la mayoría (*HP*, II, 43-46), etcétera. El objetivo de la anulación del criterio de verdad es concluir la necesidad de suspensión del juicio acerca de lo no manifiesto.

Decimos que esta suspensión del juicio afecta a lo no manifiesto porque, aunque el escéptico contraponen entre sí tanto consideraciones teóricas como fenómenos,⁴⁰⁵ en lo referente a estos últimos la contraposición no los sumerge en sí mismos en la *epoché*, sino sólo en su pretensión de ser reflejo de una realidad no manifiesta. No se contraponen, pues, apariencias incompatibles entre sí, sino apariencias cuya afirmación como realidad sería incompatible. El fenómeno es asumido tal y como aparece en cuanto que aparece, y además es aceptado como el único criterio vital por el que el escéptico puede regirse.⁴⁰⁶

Atendiendo, así, a los fenómenos sin tratar de rebasar su ámbito de aplicación, esto es, sin hacer afirmaciones sobre si se corresponden o no con la naturaleza oculta de las cosas, el escéptico puede vivir sin dogmatismos. Cualquier afirmación o negación de alcance ontológico, al formar parte del ámbito de lo no manifiesto, permanece en suspenso.

Para exponer, por tanto, una suerte de esquema básico de la doctrina escéptica habrá de atenderse a determinadas cuestiones elementales interrelacionadas entre las que esa forma de vida libre de asunciones con respecto a lo no manifiesto funciona como eje articulador de todas las demás nociones escépticas. El objetivo final, sin embargo, será una consecuencia de esa forma de vida: la *ataraxía*.

La cadena que une las tres principales nociones escépticas aparece reflejada en el pasaje de *HP*, I, 8. Allí se ofrece una definición del escepticismo como la capacidad de oponer por cualquier modo fenómenos y consideraciones teóricas con el resultado de que, debido a la igual fuerza de las razones opuestas, se alcanza en primer lugar la suspensión del juicio, y después la imperturbabilidad. Así, la sistematización en pasos de las nociones principales del escepticismo daría lugar al siguiente orden:

- 1- Oposición de razones
- 2- Equipolencia de fuerzas entre las razones opuestas
- 3- Suspensión del juicio
- 4- Imperturbabilidad

Hay que señalar que con rigor sólo los pasos numerados como 1 y 3 son realmente pasos dados por el escéptico. En cambio 2 y 4 son consecuencias derivadas

⁴⁰⁵ Véase *HP*, I, 9-10.

⁴⁰⁶ *HP*, I, 22-24.

de 1 y 3. El escéptico no iguala la fuerza de las razones en pro y en contra de la asunción de algo que ha ofrecido, sino que sucede que sus fuerzas, esto es, sus capacidades de convicción, son de hecho equivalentes si la oposición se realiza correctamente. Y tampoco decide el escéptico estrictamente hablando no dejarse perturbar, sino que la *ataraxia* deviene inesperadamente de la suspensión del juicio. Los pasos que da el escéptico son, primero, oponer a las razones que un dogmático ofrece para justificar su dogmatismo, otras que justificarían un dogmatismo de signo contrario. Al hacerlo, sucede que se hace imposible decidir racionalmente por uno u otro dogmatismo, y por ello la única decisión racional que puede tomarse es la de no decantarse por uno ni por otro. Así, ante la situación de indecidibilidad que se produce por la igualdad de fuerzas entre argumentos, el escéptico opta por la *epoché*. Y de esa opción que toma se sigue la *ataraxía*, descubierta “como por azar”,⁴⁰⁷ pero vinculada a la *epoché* de manera automática.

El punto de partida de la investigación escéptica es, pues, la contraposición (*antíthesis*) de argumentos. Esta contraposición puede ser entre apariencias, entre consideraciones teóricas, ya sean creencias, opiniones, o principios dogmáticos, o también la contraposición de apariencias con consideraciones teóricas. Además, esta oposición puede darse entre cosas presentes, que es lo más común, pero también entre cosas pasadas o futuras, e incluso de cosas presentes con cosas pasadas, de cosas pasadas con cosas futuras, etcétera. Esto le permite al escéptico servirse de ejemplos pasados o de posibilidades futuras cuando no encuentra argumentos suficientes en el presente para establecer una contraposición adecuada. En concreto el recurso al futuro como fuente de argumentos hipotéticos surte al escéptico de un procedimiento argumentativo casi infalible. Cualquier argumento dogmático puede ser contrarrestado recurriendo a la posibilidad de que en el futuro se descubra el argumento opuesto, aún desconocido. Por tanto, no se debe asentir a un argumento sólo porque no se encuentre oposición a él, pues su contrario sigue siendo una posibilidad aunque no haya sido formulado por nadie.⁴⁰⁸

Así, aunque alguna cuestión no fuese objeto de controversia, y hubiese acerca de ella un asentimiento unánime, cosa poco probable, el escéptico tampoco admitiría la necesidad de asentir a ella, porque la controversia que aún no se da, todavía puede llegar

⁴⁰⁷ *HP*, I, 29. Véase también la comparación que hace Sexto de la forma en que se llega a la imperturbabilidad con la historia del pintor Apeles, en *HP*, I, 28.

⁴⁰⁸ Cfr. *HP*, I, 33-4.

a producirse. Así pues, la indagación escéptica no puede considerarse como una mera consecuencia de la presencia de conflictos entre los dogmáticos, ya que, si no se presenta conflicto alguno, el escéptico mismo lo crea. La oposición de razones es necesaria para el escepticismo. Sin ella no puede darse escepticismo, porque sólo a través de ella puede llegarse a un estado en el que la toma de decisión se vuelva imposible.

El sentido que tiene para el escéptico la oposición es el de alcanzar a través de ella un estado de equipolencia (*isosthéneia*) entre la capacidad persuasiva de las razones que se han contrapuesto. En la aceptación de ese estado de equilibrio es en donde se determina la pertenencia o no de un filósofo a la corriente escéptica. Si se considera la fuerza de las razones como equivalente habrá de suspenderse el juicio sobre cuál de ellas sea preferible; si no, se caerá en el dogmatismo al decantarse por una de ellas frente a la otra. Por esta razón, Sexto considera clave este punto de su filosofía:

“Por el contrario, el fundamento de la disposición escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, nos parece que se llega a no dogmatizar”⁴⁰⁹

Sexto define la *isosthéneia* como la igual fuerza respecto a la credibilidad o no credibilidad, de modo que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a la otra como si fuera más fiable.⁴¹⁰ Se trata, pues, de una situación de equilibrio en cuanto al grado de confianza epistémica de proposiciones opuestas. No es un principio que contenga un significado cognitivo positivo en sí mismo. Mas bien al contrario: se trata de que no podemos depositar en ninguna proposición un grado de confianza que no podamos depositar igualmente en la proposición diametralmente opuesta.

Esto no es, aunque pueda parecerlo en algunos pasajes, una propuesta de carácter probabilista. La confianza cuya fuerza es equivalente en ambos argumentos no es algo así como un “grado de probabilidad objetiva” del argumento, sino un mero indicativo de la capacidad de persuasión subjetiva de la que dicho argumento hace gala.

Ante el equilibrio de fuerzas de dos proposiciones opuestas cuyas capacidades de persuasión se contrarrestan mutuamente, la respuesta escéptica es la suspensión o abstención del juicio. Esta tendencia a la abstención, y no tesis negativa alguna acerca de la posibilidad del conocimiento, es lo que caracterizó como rasgo fundamental al escepticismo en la antigüedad, hasta el punto de que el nombre de la corriente en épocas

⁴⁰⁹ *HP*, I, 12: συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν.

anteriores a que la palabra ‘escéptico’ se popularizase y acabase imponiéndose, era el de ‘escuela eféctica’,⁴¹¹ es decir, ‘suspensiva’ (*ephektiké*).

Para Sexto la *epoché* es “ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni afirmamos nada”,⁴¹² que sobreviene por causa de la indecidibilidad entre las proposiciones equipolentes. Así, este estado de reposo mental se alcanza al no poder optar por ninguna de ambas proposiciones en base a las razones que se aducen para afirmarlas. No es, con todo, un estado que siga necesariamente al descubrimiento de la *isosthéneia*, ni tampoco una conclusión lógica inferida a partir de ella, pues lo único que la equipolencia de fuerzas impide es elegir racionalmente entre ambas proposiciones. Aún es posible decantarse irracionalmente, que es lo que hará el dogmático. El escéptico, en cambio, opta por no optar.

Se trata, pues, de una decisión que puede tomarse o no tomarse. El escéptico trata de conducir hacia ella con sus argumentaciones, y a menudo la formula como recomendación.⁴¹³ El motivo por el que lo hace es que la *epoché* es la condición necesaria y suficiente para alcanzar la meta del escepticismo: la imperturbabilidad.

Esta meta consiste en gran medida en el intento de liberarse de la perturbación inicial que motivó el comienzo de la investigación. Haciendo un análisis de la estructura originaria que llevó a la formación del escepticismo, diríamos que el hombre que se siente turbado por el desconocimiento del mundo, y que quiere desembarazarse de esa turbación, trata de eliminarla buscando la verdad, pero al encontrarse con que no puede decidirse por una proposición y considerarla verdadera con más razón que por la contraria, suspende el juicio, y por ello le sucede “casualmente” que su anterior turbación desaparece y alcanza la *ataraxía*.

Esto no significa que la relación entre *epoché* y *ataraxía* sea casual. Lo que fue casual fue el descubrimiento de dicha relación entre los primeros escépticos, ya que no esperaban alcanzarla por medio de la abstención del juicio, sino juzgando, y juzgando correctamente; y al encontrarse con que no podían juzgar de modo racional, y abstenerse del juicio, “tropezaron” con lo que andaban buscando. La casualidad, pues, se circunscribe al contexto del descubrimiento, pero la relación descubierta es, por el

⁴¹⁰ *HP*, I, 10.

⁴¹¹ *HP*, I, 7.

⁴¹² *HP*, I, 10.

⁴¹³ Cfr., entre otros, *HP*, I, 34; I, 59; I, 89; D.L., IX, 81.

contrario, una relación necesaria.⁴¹⁴ No es posible suspender el juicio y no alcanzar el estado de imperturbabilidad.

La *ataraxía*, con todo, no se aplica en exclusiva al terreno del conocimiento, sino que tiene además una dimensión ética muy destacada. Al igual que respecto del problema epistemológico de discernir lo verdadero de lo falso el pirrónico suspende el juicio y logra con ello la serenidad de su espíritu, respecto de su equivalente ético – el problema de cómo distinguir lo bueno de lo malo – aplica el pirrónico la misma solución: se abstiene de juzgar sobre qué sea lo objetivamente bueno y qué lo objetivamente malo, y evita con ello la inquietud que supone buscar lo que se considera bueno y evitar lo que se considera malo.⁴¹⁵ El escéptico abandona, así, la búsqueda del conocimiento moral.

Liberado de la necesidad de conocer la verdad y de la perteneciente al ámbito del bien y el mal, sólo un tipo de inquietud podrá turbar ya al escéptico: las necesidades corporales básicas. Sobre el fenómeno del hambre o de la sed no hay *ataraxía* posible. El escéptico no puede sustraerse a la inevitable necesidad de alimentarse, y no puede suspender el juicio sobre el hecho manifiesto de que siente hambre. El criterio fenoménico por el que se rige le orienta a que, sencillamente, satisfaga sus necesidades, y por tanto coma si siente hambre, beba si siente sed, duerma si siente sueño, se vista si siente frío, etcétera. Pero en la satisfacción de las necesidades corporales subyace también un cierto riesgo de turbación: la que puede causar la búsqueda de formas de satisfacer “mejor” la necesidad. Se podría caer en ansiar comida más abundante o vestido más lujoso que el meramente necesario, cosa que causaría sufrimiento y acabaría con la tranquilidad del ánimo que el escéptico pirrónico busca. La solución escéptica a este problema es la moderación, a través de la cual se pretende conseguir el control del sufrimiento en las cosas que se padecen por necesidad.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Cfr. *HP*, I, 29, donde la necesidad inherente al vínculo entre *epoché* y *ataraxía* aparece reflejada de modo inequívoco al decir Sexto que a la primera le acompaña la segunda “lo mismo que la sombra sigue al cuerpo” (*ὡς σκιὰ σώματι*). Sobre la relación entre ambas véase también infra, 228.

⁴¹⁵ Véase *HP*, I, 27-8.

⁴¹⁶ Cfr. *HP*, I, 25.

Conclusiones iniciales

La historia de la corriente escéptica ha sido, como aquí se ha tratado de mostrar, sumamente inestable, surcada por múltiples cambios de orientación, por momentos álgidos y por periodos en los que llegó a encontrarse al borde mismo de la desaparición. Sólo a partir de Enesidemo la escuela escéptica parece equipararse en estabilidad al resto de escuelas filosóficas griegas vigentes en la época, y sólo durante el periodo que abarca desde el propio Enesidemo hasta Sexto Empírico o poco después.

Pero durante este breve tiempo el escepticismo alcanza su culminación, convirtiéndose por fin en una escuela consistente aquello que en un principio no había sido más que una cierta tendencia o una orientación vaga que estaba presente en muchos filósofos sin apenas nada en común entre sí.

Con la formulación que a partir de entonces se da al pirronismo se genera *una cierta sistematicidad*, alejada y diferente, por supuesto, del tipo de sistematicidad que articula las filosofías dogmáticas, pero no por ello menos dotada de coherencia interna y de capacidad persuasiva dialéctica. Este corpus ideológico escéptico *asimila los precedentes que toda una tradición le aporta*, como los que suponen el democriteísmo, la sofística, Sócrates, la escuela de Megara, o la Academia Media, pero a su vez también incluye *un alto grado de radical novedad*, en particular en la doctrina de los diez *tropos* de Enesidemo, en la que se condensa todo el ataque escéptico contra el conocimiento.

Además de ello, de la confrontación de los principales tipos de escepticismo históricamente formulados (los que encarnan las figuras de Pirrón, Enesidemo y Sexto), y también del academicismo más próximo a la orientación escéptica (el de Arcesilao), se pueden inferir las diferencias que caracterizan esencialmente a dichos tipos de escepticismo.

El academicismo arcesiliano, tal y como hemos visto, fue el cauce de transmisión de la tendencia escéptica en una etapa de recesión de la herencia pirroniana. Pero al contrario que el escepticismo adoptado por los que tomaron a Pirrón como su estandarte, la doctrina de Arcesilao no incluye entre sus objetivos el alcance del estado de imperturbabilidad. El carácter afín al escepticismo que la Academia muestra en esta época se centra, pues, en el ámbito dialéctico, de modo semejante a como se encontraba presente ya en Sócrates. En Pirrón, en cambio, vemos un escepticismo eminentemente ético, orientado a trazar un ejemplo práctico de la conducta vital que debe observarse.

Para Pirrón, pues, puede decirse que el escepticismo ejerce el papel opuesto al que ejerce en Arcesilao. Éste último lo utiliza como la herramienta más adecuada para la disputa entre los filósofos, y no porque a través de él pueda alcanzarse felicidad alguna, mientras que Pirrón se aparta de las controversias de los dogmáticos y emplea el cuestionamiento escéptico para lograr, a través de él, la imperturbabilidad. Por su parte Enesidemo, aunque resitúa a la escuela bajo la advocación pirrónica, delinea una forma de escepticismo más teórica que la pirroniana. Su interés fundamental, ejemplificado por su crítica de la causalidad tanto como por sus *tropos* contra el conocimiento, es el aspecto metafísico del escepticismo. Sexto toma de él dichos *tropos* y los asume como parte fundamental de su propia filosofía, pero dándoles una orientación que difiere en lo esencial de la enesidemiana: para Sexto el objeto del escepticismo es en primer lugar la *ataraxía*, tal como era en Pirrón. Su orientación, más que metafísica, es hasta cierto punto epistemológica, y en algunas ocasiones incluso lógica, como la de Agripa. Y su metodología está basada en la discusión dialéctica contra las escuelas dogmáticas, casi al modo del academicismo arcesiliano. Por todo ello, puede considerarse a Sexto como el mayor recopilador y sintetizador de las ideas escépticas, ya que fue el primero en agrupar e integrar los distintos aspectos del escepticismo que en sus antecesores sólo se habían dado aislados.

Por ello, no es raro que sea la obra de Sexto, y no otra, la que sobreviva hasta nuestros días, y que sea su recuperación a principios de la Edad Moderna, una de las chispas que inicie el regreso de la filosofía a posiciones cuestionadoras y críticas de clara raigambre escéptica.

Así pues, en esta parte de la investigación, el progreso desde el contexto filosófico en que se originaron las tesis escépticas, y el análisis de la influencia sufrida por el inicial escepticismo desde posiciones filosóficas que, si bien no pueden llamarse escépticas, apuntan ya hacia la dirección en la que el escepticismo evolucionará, nos han permitido aclarar *el carácter propio de la escuela, sus variantes doctrinales y su posición efectiva durante ese periodo culminante en que alcanzó su máximo desarrollo*. Sin embargo, la investigación no puede ni mucho menos considerarse cerrada, sino que, por el contrario, la sección de este trabajo que hasta ahora hemos visto debe ejercer de cimiento previo para subsiguiente investigación sobre las categorías fundamentales del pensamiento escéptico. De este modo, queda por delante la tarea de delimitar con exactitud a partir de esta base previa *el marco referencial del pensamiento escéptico* a

través del análisis de determinadas nociones subyacentes a la argumentación del pirronismo.

Segunda parte:
El marco referencial escéptico

1. Noción de Naturaleza

1.1 Introducción

Desde los inicios de la filosofía la noción de *phýsis* (naturaleza) ha desempeñado un papel central dentro de las preocupaciones del pensamiento griego, y, por extensión, de toda la estructuración de la filosofía occidental. Ya en la llamada Escuela de Mileto los primeros filósofos articularon su especulación en torno al concepto de *phýsis*, otorgándole un particular y complejo sentido técnico sustancialmente diferente del significado usual que el hablante griego medio de la época podía atribuir a la palabra, aunque enraizado en él.

Toda la literatura presocrática asumirá esa preeminencia de la noción de naturaleza, consagrándose a su investigación (*perì phýseōs historía*) hasta el punto de ser conocidos como “filósofos físicos”.

A partir de ese momento la noción de *phýsis* quedó cargada de significado filosófico, y fue así como la heredaron los pensadores de los periodos posteriores, incluso hasta nuestros días.⁴¹⁷ Por tanto, para desentrañar el sentido que pueda tener dentro del pensamiento de cualquier escuela filosófica resulta casi imprescindible hacer antes un breve análisis introductorio del modo en que el concepto griego tradicional de *phýsis* se tecnicizó a partir de la especulación de los filósofos jonios.

En primer lugar ha de señalarse que este tipo de filosofía pretendía ser lo que podríamos llamar una “explicación holística”. Con ella se trataba de dar cuenta de toda la realidad en su conjunto, incluyendo no sólo la exposición completa de la actual configuración del universo, sino también su origen y el resultado final de su desarrollo.⁴¹⁸

Esta concepción omniabarcante de la naturaleza estaba ya en gran medida presente en el sentido originario de la palabra griega antes de que se tecnicizase. La *phýsis* en un principio refiere a todo cuanto hay; todo tiene una *phýsis* propia. Y sólo

⁴¹⁷ De hecho, el premio Nobel de física Edwin Schrödinger, uno de los padres de la física cuántica, dedica uno de sus libros (Schrödinger, E. *La naturaleza y los griegos*) al análisis de la noción de naturaleza en Grecia por considerarla de capital importancia para la comprensión de las categorías de la ciencia contemporánea.

⁴¹⁸ A este respecto véanse las relaciones entre la noción de naturaleza (*phýsis*) y las de principio (*arché*) y orden universal (*kósmos*) tal y como Tomás Calvo las expone en su artículo “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”. *Δαίμων, Revista de Filosofía*, nº 21, 2000: 21-38.

con el avance de la especulación filosófica misma empieza a emplearse como término general de oposiciones del tipo naturaleza/convención (*phýsis/nómos*) o naturaleza/arte (*phýsis/techné*).⁴¹⁹

Pero aunque la noción de *phýsis* refiera en principio a todo cuanto hay en el universo, refiere a ello de una manera y en un sentido determinados.

En primer lugar, ha de tenerse en cuenta que la propia palabra *phýsis* está relacionada con el verbo *phýō* (“engendrar”, “brotar” o “nacer”, pero también “surgir”, “desarrollarse”), y por tanto no es concebida como una noción estática (como pueda ser la también holística *tò ón*) sino dinámica. La *phýsis* es antes que nada un proceso. Por lo tanto, la elección de esta palabra por parte de la filosofía presocrática para la denominación de su tipo de actividad investigadora nos habla de una realidad entendida dinámicamente, como génesis y como devenir; una realidad que se concibe como esencialmente sujeta a cambio, y por tanto se hace necesario remontarse hacia atrás en ese proceso de cambio para ofrecer una explicación que sea satisfactoria. Por ello los filósofos jonios arrancarán de la cosmogénesis, y dentro de ella de su punto de partida: del principio (*arché*).⁴²⁰

Sin embargo, no es esta característica de ser dinámica la que más debe interesarnos de la noción de *phýsis* en la investigación que estamos desarrollando. Aparte de su dinamismo hemos de fijarnos en otra de las características que se atribuirían al mundo al referirse a él como “*phýsis*” antes de que se llevara a cabo la tecnificación filosófica del término.

Como señala Calvo,⁴²¹ en Homero la palabra *phýsis* aparece sólo una vez.

*Tal diciendo, el divino Agrifonte entregóme una hierba que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó su naturaleza; su raíz era negra, su flor del color de la leche; ‘moly’ suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso para un hombre mortal; para un dios todo, en cambio, es sencillo.*⁴²²

De esta única aparición del término puede extraerse un sentido que la noción tenía desde su origen y que será el punto de partida de incontables consecuencias.

⁴¹⁹ Un ejemplo más aparece en Sexto en la oposición *phýsei/thései* en *HP*, II, 214.

⁴²⁰ Véase supra nota 418, página 161.

⁴²¹ *Op. cit.*: 32.

⁴²² *Od. X*, 302-5: ὦς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης
ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε
ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δὲ τ’ ὀρύσσειν
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.

Lo que Hermes (Agrifonte) muestra a Ulises es denominado “su naturaleza”. Le muestra lo que la planta es. No meramente sus características externas,⁴²³ ni tampoco su origen o el proceso que la conforma. Lo que el dios muestra a Ulises tiene que ser las propiedades de la planta. Y no propiedades externas, sino de otro tipo. No cómo la planta aparece, sino lo que la planta “es realmente”: lo que la planta hace.

La contraposición implícita entre *phýsis* y apariencia que Calvo señala al respecto⁴²⁴ se encuentra a la raíz de una de las concepciones más arraigadas en la mentalidad filosófica tanto griega como posterior: la de la diferenciación entre realidad y apariencia, esto es, la idea de que el mundo no es tal y como aparece ante nuestros sentidos, sino que tiene otro modo de ser oculto tras el inmediatamente perceptible. Ese otro modo de ser, esas características internas e imperceptibles por sí mismas serían, en este sentido, la auténtica *naturaleza* de las cosas.

Ya desde la filosofía presocrática este sentido se convierte en una de las características fundamentales de la noción de naturaleza. Así, Heráclito puede decir que “la naturaleza ama ocultarse”,⁴²⁵ porque se asume que la naturaleza del mundo y de las cosas que hay en él no sólo no es lo manifiesto, sino que incluso se opone a lo manifiesto. Lo que aparece ante nuestros sentidos será, pues, un mero fenómeno tras el que se ocultan las auténticas propiedades constitutivas de las cosas. Pero el hecho de que esas propiedades estén ocultas tras la apariencia no impide que el hombre pueda aspirar a desvelarlas. Es más, es *porque* están ocultas por lo que tiene sentido consagrarse a su investigación y clarificación. Si la naturaleza fuese sencillamente identificable con el modo en que las cosas aparecen ante nosotros, la idea misma de una disciplina como la investigación científica –y no digamos ya la especulación filosófica– habría resultado tan absurda como inútil.

La necesidad misma de la ciencia se basa en esa dicotomía naturaleza/apariencia que es característica de la noción de *phýsis*. Y no solamente en esa distinción, sino

⁴²³ “¿Qué le muestra o explica el dios? Hemos de entender que le mostraría o explicaría su composición, su *constitución*, pero también, sin duda, sus virtudes o *propiedades activas*, puesto que de un fármaco se trata. La *physis* que Hermes muestra a Odiseo no es, desde luego, el aspecto exterior y visible de la planta: su aspecto, su color y su tamaño se muestran de manera inmediata a los ojos de Odiseo. Este puede ver el tamaño de la planta, el color negro de sus raíces y el color blanco de su flor (...). El contexto sugiere, pues, claramente una contraposición (no tematizada de manera explícita) entre la *physis* de una cosa y su *apariencia* externa e inmediata. Frente a ésta, la *physis* es lo que la cosa es realmente, pero en tanto que comporta determinadas propiedades *activas*. El rasgo de actividad o proceso está siempre presente, explícita o implícitamente, en la noción de *physis*.” Calvo, T. *Op. cit.* Idem.

⁴²⁴ Vid. *Op. cit.* Idem.

⁴²⁵ DK 22 B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

también en dos presupuestos que vienen aparejados a ella. El ya mencionado físico Erwin Schrödinger expone dichos presupuestos como:

- a) La asunción de que el mundo es cognoscible para un observador inteligente, es decir, que esa frontera entre apariencia y naturaleza no es irrebasable. O de otro modo, que “el despliegue de la naturaleza puede ser inteligible”.⁴²⁶
- b) El sujeto que conoce es concebido como un “observador externo” independiente y neutral respecto de lo conocido y del acto de conocer.⁴²⁷

Así, al menos inicialmente la inteligibilidad del mundo y la neutralidad del observador serían dos presupuestos –casi prejuicios– de la concepción griega de la naturaleza que llegaron a transmitirse a la ciencia moderna y cuyo influjo persiste en gran medida aún hoy día.

Sin embargo decimos que eran dos presupuestos presentes *inicialmente* en la noción griega de naturaleza. Lo cual no significa que estuvieran presentes en todo momento en los desarrollos posteriores de dicha noción. Lo estaban implícitamente en la concepción jonia de la *phýsis*, y en general en toda la presocrática. Pero la noción misma fue adaptada por cada escuela de pensamiento a su propio esquema, y sufrió en el proceso considerables transformaciones.⁴²⁸ Así, por ejemplo, poco tiene que ver la noción de *phýsis* que podemos encontrar a la base de la escuela de Elea con aquella naturaleza como proceso de la que hablábamos más arriba. De la misma manera, los rasgos presupuestos que Schrödinger destaca podrían haber desaparecido posteriormente con la evolución del concepto. Así pues, ¿contaba el escéptico con alguno de ellos en su noción de naturaleza?

En *HP*, I, 208 Sexto Empírico dice lo siguiente:

“Aparte de esas cosas debe recordarse esto: que no las decimos [las expresiones escépticas] de todas las cosas en general, sino de las cosas no manifiestas que se estudian

⁴²⁶ Schrödinger, E. *Op. cit.*: 120.

⁴²⁷ Idem: 121 y ss.

⁴²⁸ Ha de señalarse que en la mayoría de los estudios sobre el concepto de *phýsis* en la filosofía griega, como por ejemplo en el de Naddaf (*The Greek Concept of Nature*. New York, SUNY Press, 2005), la función que dicho concepto ejerce en la escuela escéptica ni siquiera aparece mencionada. La mayor parte de los especialistas han centrado sus investigaciones respecto de la noción de naturaleza en los presocráticos, Platón y Aristóteles, mientras que sus implicaciones en el resto de escuelas griegas permanecen relativamente inexploradas.

de forma dogmática; que afirmamos lo que a nosotros nos resulta manifiesto y *que no nos estamos pronunciando taxativamente sobre la naturaleza de los objetos exteriores.*”⁴²⁹

Así pues, el escéptico niega expresamente hablar acerca de la naturaleza de las cosas. Sus expresiones no refieren a aquello que hay más allá de la apariencia, sino que “afirmamos lo que a nosotros nos resulta manifiesto”.

Por tanto, es evidente que la noción de naturaleza está presente en el modo de filosofar escéptico, pero lo está de una manera por completo diferente, incluso podría decirse que opuesta, a la manera en que estaba presente en la especulación jonia.

Los milesios, y con ellos los presocráticos en su práctica totalidad, trataban la noción de naturaleza como su objeto fundamental de estudio. Pero para los escépticos esa noción ejerce el papel de un *límite de su actividad filosófica*. Es decir, es todo lo contrario de un “objeto de estudio”. La *phýsis* como opuesta al fenómeno marca la frontera más allá de la cual el escéptico no está autorizado a seguir sin convertirse en dogmático. Pero no se trata en este caso de un presupuesto subyacente ni de una noción oculta camuflada en el fondo de la filosofía escéptica e inconfesable, sino de un límite autoimpuesto, explícito y consciente. Es un presupuesto del escepticismo, como lo serán el resto de nociones que trataremos más adelante, pero es un presupuesto que se presupone abiertamente. Y esto es así porque no se lo concibe como contrario al carácter neutral del escepticismo.

En principio, parece perfectamente concordante con esa pretensión de neutralidad ontológica de la que el escéptico hace gala el marcarse como límite la imposibilidad de cualquier afirmación sobre la naturaleza de las cosas, esto es, sobre el modo en que las cosas son con independencia de cómo nos parecen a nosotros. Ya que no llegamos a conocer esa *phýsis* con certeza, hemos de suspender el juicio acerca de ella.

Los pasajes a lo largo de la obra de Sexto en que se hace referencia al papel limitador del ámbito de investigación del escepticismo que ejerce la *phýsis* son incontables. Así, en *HP*, I, 27 encontramos lo siguiente:

*Pues quien opina que algo es bueno o malo por naturaleza se turba por todo. Y cuando no posee aquello que considera que es bueno, cree estar atormentado por lo malo por naturaleza y persigue lo que considera bueno.*⁴³⁰

⁴²⁹ πρὸς τούτοις κάκεινου δεῖ μεμνηῆσθαι, ὅτι οὐ περὶ πάντων τῶν πραγμάτων καθόλου φαμὲν αὐτάς, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τῶν δογματικῶς ζητουμένων, καὶ ὅτι τὸ φαινόμενον ἡμῖν φαμεν καὶ οὐχὶ διαβεβαιωτικῶς περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἀποφαινόμεθα.

En este texto se asocia de manera directa la turbación, la intranquilidad del alma, con las consideraciones acerca del modo natural de ser de los objetos exteriores, el modo en que son *por naturaleza*, en concreto respecto de su bondad o maldad, incluso de su preferibilidad.

Poco más adelante afirma Sexto:

*Por el contrario, el que no determina nada sobre lo bueno o malo por naturaleza ni evita ni persigue nada con vehemencia, por lo que permanece imperturbable.*⁴³¹

La imperturbabilidad aparece, así, como consecuencia directa del hecho de no determinar nada sobre la naturaleza buena o mala de las cosas. La tendencia del escéptico estará orientada por esa relación que considera que existe entre afirmaciones sobre la *phýsis* y turbación, y entre la no determinación de la *phýsis* e imperturbabilidad.

*(...) podré, ciertamente, decir cómo se me aparece cada una de las sustancias; pero acerca de cómo sea por naturaleza deberé, por las razones expuestas, abstenerme.*⁴³²

El modo en que me aparecen (*phaínetai*) las cosas sustituye al modo en que se considera que son naturalmente, de manera que el escéptico tenga a qué atenerse en su práctica vital diaria. No se trata de un relativismo fenomenista puesto que no se afirma que las cosas *sean* como aparecen, sino de otra clase de fenomenismo epistemológico en el que la apariencia se considera como aquello que el sujeto sí es capaz de determinar. La apariencia es, pues, el campo de trabajo y de actividad seguro y libre de turbación.

*pues mientras nosotros podemos decir cómo cada cosa aparece en su particular diferencia, somos incapaces de determinar qué es por su naturaleza.*⁴³³

Phýsis y *phainómenon* se convierten en los dos polos de una nueva contraposición diferente de las de *phýsis* y *techné* o *phýsis* y *nómos* que interesaron a otras escuelas filosóficas del período clásico. Estos dos nuevos polos marcarán la

⁴³⁰ ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῇ φύσει ἢ κακὸν εἶναι ταρασσεται διὰ παντός· καὶ ὅτε μὴ πάρεστιν αὐτῷ τὰ καλὰ εἶναι δοκοῦντα, ὑπὸ τε τῶν φύσει κακῶν νομίζει ποινηλατεῖσθαι καὶ διώκει τὰ ἀγαθὰ, ὡς οἶεται·

⁴³¹ ὁ δὲ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν οὔτε φεύγει τι οὔτε διώκει συντόμως· διόπερ ἀταρακτεῖ. (HP, I, 28.)

⁴³² ὁποῖον μὲν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἐμοὶ φαίνεται δυνήσομαι λέγειν, ὁποῖον δὲ ἔστι τῇ φύσει διὰ τὰ προειρημένα ἐπέχειν ἀναγκασθήσομαι. (HP, I, 78)

⁴³³ ὁ τι μὲν ἕκαστον φαίνεται τῶν ὑποκειμένων ὡς πρὸς ἐκάστην διαφορὰν ἴσως λέγειν ἡμῶν δυναμένων, τί δὲ ἔστι [κατὰ δύναμιν] ὡς πρὸς τὴν φύσιν οὐχ οἴων τε ὄντων ἀποφύνασθαι. (HP, I, 87)

frontera entre los dos campos de la filosofía escéptica: el inadecuado y el adecuado para la determinación.⁴³⁴

Para defender esa tesis de que no conocemos la naturaleza de las cosas es para lo que se recopilaron y desarrollaron los diez *tropos*.⁴³⁵ Son, pues, argumentos en favor de la suspensión del juicio, esto es, en favor de no rebasar el límite que la naturaleza supone. Y junto con la exposición de esos diez *tropos* encontramos un esbozo de estructuración en tres clases:

*Aunque hay tres tropos que engloban estos diez: el de “a partir del que juzga”, el de “a partir de lo que se juzga” y el de ambas cosas. Al de “a partir del que juzga” están subordinados los cuatro primeros, pues el que juzga es un animal o un hombre o uno de los sentidos y lo hace en alguna circunstancia. Al de “a partir de lo que se juzga” el séptimo y el décimo. Y al que resulta de ambos, el quinto, el sexto, el octavo y el noveno.*⁴³⁶

Tanto la primera como la tercera de estas tres clases de *tropos* argumentan a favor de la *epoché* porque presuponen que el sujeto de conocimiento interviene en el proceso mismo de conocer.⁴³⁷ El que juzga no es neutral respecto de lo juzgado. Así pues, según esto, ha de responderse que en la noción escéptica de naturaleza no está vigente el segundo de los presupuestos que señalaba Schrödinger: aquél según el cuál el sujeto que conoce es concebido como un “observador externo” independiente y neutral respecto de lo conocido y del acto de conocer. Estas clases de argumentos indican que el escéptico no presupone que el observador sea ni independiente ni neutral respecto de lo conocido. El sujeto es concebido como determinando el acto de conocer. Por lo tanto, la noción escéptica de *phýsis* se aleja de manera considerable de la que los filósofos presocráticos tenían presente.

⁴³⁴ Véase también *HP*, I, 93; 123 y 125. De esta contraposición *phýsis/phainómenon* es de donde parte la noción de *phýsis* como “lo que realmente es”, concepción en la que las nociones de *phýsis* y *ousía* se equiparan y se sinonimizan al oponerse ambas a la de *phainómenon*. Esta equivalencia de *phýsis* y *ousía* será fundamental en la concepción escéptica de la noción de ‘naturaleza’.

⁴³⁵ De hecho, los diez *tropos* tienen todos ellos el mismo resultado final: al no poder decir nada sobre la naturaleza de los objetos exteriores, nos vemos obligados a mantener la suspensión del juicio (vid. *HP*, I, 117; 128).

⁴³⁶ *HP*, I, 38: *τούτων δὲ ἐπαναβεβηκότες εἰσὶ τρόποι τρεῖς, ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος, ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου, ὁ ἐξ ἀμφοῖν τῶ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος ὑποτάσσονται οἱ πρῶτοι τέσσαρες. τὸ γὰρ κρίνον ἢ ζῶον ἐστὶν ἢ ἄνθρωπος ἢ αἴσθησις ἢ ἐν τινὶ περιστάσει. εἰς δὲ τὸν ἀπὸ τοῦ κρινομένου <ἀνάγονται> ὁ ἑβδομος καὶ ὁ δέκατος, εἰς δὲ τὸν ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον ὁ πέμπτος καὶ ὁ ἕκτος καὶ ὁ ὄγδοος καὶ ὁ ἔννατος.*

⁴³⁷ La mejor muestra de esta opinión de Sexto la encontramos en el segundo tropo (*HP*, I, 79-90), en especial en la consideración de la importancia gnoseológica de las diferencias entre el escita y el hindú (*HP*, I, 80) y en el argumento de las disensiones entre los dogmáticos (*HP*, I, 85-90). Pero pueden encontrarse ejemplos igualmente clarificadores en los tropos primero y tercero.

¿Pero qué ocurre con el primero de los presupuestos que señalaba Schrödinger?
¿Cuenta el escéptico de partida con la cognoscibilidad del mundo?

Si atendemos a la opinión del propio Sexto, el escéptico no se caracterizaría, al menos, por *negar* esa cognoscibilidad. En *HP*, I, 1-4, expone los diferentes tipos de filosofía según él los considera agrupados, en función de su actitud respecto del conocimiento. Y en esa categorización, como es sabido, los que niegan la cognoscibilidad del mundo son los académicos. Por el contrario, los dogmáticos no sólo admiten que el mundo sea cognoscible, sino que tienen que contar con esa cognoscibilidad, puesto que aseguran que son ellos los que han llegado a conocer el modo en que las cosas son.

Los escépticos, en este pasaje, aparecen como aquellos que continúan investigando. Tanto los dogmáticos, que ya consideran haber encontrado la solución, como los académicos, que afirmarían según esto que no hay solución alguna posible, pueden detener sus investigaciones. El escéptico, en cambio, habría de seguir indagando.⁴³⁸

Hasta tal punto es ese el modo en que el escepticismo se concibe a sí mismo que una de las denominaciones que la escuela habría recibido es la de *zetética*, en alusión al verbo *zētēō* (buscar, investigar).⁴³⁹

Sin embargo, resulta difícil ver en la corriente escéptica una auténtica tendencia a la investigación pura. Su actividad, aunque pretendiera mostrarse como indagación desinteresada, suele manifestarse más bien como orientada a objetivos dialécticos preconcebidos. Si el escéptico no niega la cognoscibilidad del mundo es porque al hacerlo ya daría por asentado un “conocimiento”: el de que el mundo es en sí incognoscible. Pero en su modo de proceder parece contar con esa incognoscibilidad y dedicar todo su empeño a la formulación de argumentos que derriben cualquier proposición que pudiera cuestionarla.

El escéptico no investiga en un sentido filosófico. Si lo hiciera, atendería a los sistemas de los dogmáticos con la mente abierta a todas las posibilidades, contemplando entre ellas la de que, tras la investigación, uno de esos sistemas se revelase como

⁴³⁸ La coherencia que para el escéptico tiene esta posición puede apreciarse en el pasaje de *HP*, II, 11: “Pues no es para los que confiesan desconocer las cosas tal como son por naturaleza (*pròs tèn phýsin*) para los que sería incongruente investigar más y más sobre ellas, sino para los que dan por supuesto que las conocen con exactitud” (*οὐ γὰρ τοῖς ἀγνοεῖν τὰ πράγματα ὡς ἔχει πρὸς τὴν φύσιν ὁμολογοῦσι τὸ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν ἀνακόλουθον, τοῖς δ' ἐπ' ἀκριβὲς οἰομένοις ταῦτα γινώσκειν*).

⁴³⁹ Vid. *HP*, I, 7.

verdadero. Pero en lugar de ello sólo trata de refutar todo sistema a cualquier precio, contando con que todos ellos sin excepción han de ser refutados. Y hasta tal punto actúa así que si no encuentra argumento con el que refutar una afirmación, recurre a la idea de que habrá algún fenómeno o teoría aún desconocida que lo permitirá en un futuro.⁴⁴⁰

Si el escepticismo fuese realmente una corriente consagrada a la investigación, quizá podría considerarse como uno de sus presupuestos esa cognoscibilidad del mundo, ya que investigar sólo parece tener sentido como un intento de rebasar la apariencia para ir en busca de la naturaleza que se esconde tras ella. Es decir, el investigador, como afirma Schrödinger, presupone en principio que esa naturaleza es de algún modo cognoscible, que puede alcanzarse. La investigación misma sería justamente ese intento por alcanzarla.

Si se negase esa cognoscibilidad, como en la postura que Sexto atribuye a la Academia, la investigación tendría que ser abandonada por imposible. Pero si simplemente no se afirmase, si no se contase con ella aunque fuera como posibilidad, la investigación carecería de sentido por la falta de un objetivo al que tender. Al menos según el modo en que la actividad investigadora ha sido tradicionalmente concebida.

Pero aún podría argumentarse a favor de una suerte de investigación en el contexto de un mundo de naturaleza incognoscible hablando de una constante aproximación a la verdad mediante un método como el método popperiano de falsación, o de la búsqueda de un incremento del índice de probabilidad de las proposiciones. Cualquiera de estas vías permitiría conciliar la pretensión investigadora escéptica con la suspensión del juicio sobre la cognoscibilidad del mundo al hacer compatible investigación con no determinación (no obligando al escéptico a decantarse por la cognoscibilidad, y restaurando así la equipolencia de fuerzas entre las dos alternativas). Pero ninguna de las dos fórmulas encaja con el escepticismo. Al contrario que algunos académicos, los pirrónicos nunca consideraron el estudio de la probabilidad como una alternativa válida. Y en cuanto a la falsación, habría requerido aceptar las proposiciones en tanto no sean falsadas (y una vez falsadas, rechazarlas tajantemente y sustituirlas por otras), mientras que el escéptico lo que busca es suspender el juicio.

Si no se resuelve esta cuestión, todo el escepticismo quedaría amenazado de una fuerte incongruencia en su concepción de su propia actividad, ya que los miembros de la escuela dicen estar motivados por un interés inquisitivo que sólo sería asumible

⁴⁴⁰ *HP*, I, 33-4.

partiendo del presupuesto de la cognoscibilidad de la naturaleza. Pero respecto de esa cognoscibilidad pretenden mantenerse – y deben hacerlo si son congruentes con toda su filosofía – en *epoché*.

Para resolver este punto ha de tenerse en cuenta que la mayoría de los integrantes de la escuela escéptica no son solamente filósofos. Su actividad estaba escindida entre la filosofía y la medicina. Y es en la dimensión médica en la que hemos de encontrar las claves para comprender su visión de la investigación.

En filosofía, en efecto, su actitud no es ni mucho menos la de un investigador. Pero en el campo médico los defensores del escepticismo se integraron en escuelas como la empírica o la metódica, cuya concepción de la investigación ya nada tenía que ver con el dogmatismo de la corriente hipocrática. Desde que Herófilo de Calcedonia considerase las explicaciones de sus diagnósticos como mera reconstrucción heurística del mundo físico en vez de como reflejo de relaciones causales, la medicina se convirtió en un campo científico apto para concepciones novedosas de la actividad investigadora y su relación con la naturaleza.⁴⁴¹

La escuela empírica, en concreto, entiende esta actividad de modo tal que el hecho de investigar no implica tratar de conocer la *phýsis* de lo investigado. Un médico empírico no se interesará por dar una correcta explicación etiológica de la enfermedad, sino por mejorar la capacidad curativa de sus métodos, su efectividad. Así, utilizaban la observación y la experimentación con fines puramente prácticos en lugar de teórico-explicativos.

Esta forma de actuar contrasta con la que, tanto en medicina como en otras artes, había sido considerada hasta entonces como la más adecuada. La prevalencia de la práctica sobre la teoría, y de la experiencia sobre el conocimiento de las causas es algo completamente novedoso en este terreno. Aristóteles mismo había expuesto la superioridad de la *techné* (arte, ciencia o técnica) sobre la mera experiencia. En 981 a 12-30 encontramos el siguiente pasaje:

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates, o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al

⁴⁴¹ Vid. Supra, 109 y ss.

*individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa.*⁴⁴²

A la vista de este texto se comprende la necesidad que la medicina estructurada desde las categorías de una teoría dogmática tiene de la explicación causal. El conocimiento de las causas es lo que distingue al arquitecto del peón de obra y al médico del curandero. Quien tiene el conocimiento teórico causal sabe por qué la cosa hace lo que hace (por ejemplo el médico sabe por qué se da este síntoma y no otro), mientras que quien se basa en la experiencia sólo puede observar lo que sucede en un caso individual y tratar de repetirlo en otro caso individual con la esperanza de que suceda (o no suceda) lo mismo.

Pero desde el punto de vista de la medicina empírica, al cuestionarse la posibilidad del conocimiento de las causas, la diferencia ontológica entre el hombre de arte y el de experiencia desaparece y reaparecen con más fuerza consideraciones como las expresadas al principio del texto: a efectos prácticos, la experiencia no difiere del conocimiento teórico, o incluso parece que la experiencia es más efectiva. La observación de todo un catálogo de casos individuales se adecua más a las necesidades de un médico que la catalogación de casos generales especulativos, ya que lo que el médico trata son individuos y no casos generales.

Así, no se abandona la etiología por el hecho de que ningún intento de explicación causal esté basado en la certeza, sino porque además de ser inciertos no aportan nada a la práctica médica tal y como un empírico la concibe.

Desde una perspectiva epistemológica este es, probablemente, el primer caso de epistemología instrumentalista en la historia de la ciencia. No nos estamos refiriendo,

⁴⁴² πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἐχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἢ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἢ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρούων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχη τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον· ἀλλ' ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαῖειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἴομεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπίρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ

por supuesto, al instrumentalismo en tanto que variedad del pragmatismo formulada por John Dewey, sino en tanto que concepción de la naturaleza y función de las teorías científicas. En este sentido el instrumentalismo, como es sabido, se opone al denominado “realismo”. En la interpretación realista la teoría describe realidades, y por tanto se puede decir que es verdadera o falsa. En las actuales visiones instrumentalistas, en cambio, los términos teóricos se consideran como elementos introducidos en una construcción cuya función es servir de guía para la investigación y para formular predicciones. Esas predicciones podrán ser confirmadas (o no ser falsadas) y por tanto aceptarse como válidas, pero no por ello se podrá decir que la teoría en que se basan es verdadera, sino en todo caso que es adecuada.

En la visión instrumentalista de la ciencia, además, las teorías no “representan” realidades o fenómenos, del mismo modo que las herramientas de las que nos servimos para construir algo no representan aquello que se construye. Su función es la de puros instrumentos.

Así, una visión de la investigación de tipo instrumentalista era la única que permitía a los escépticos desvincularse del presupuesto de la cognoscibilidad de la naturaleza en el terreno epistemológico, y en el médico hacer frente al cambio de paradigma científico que había de producirse durante el periodo helenístico.

1.2. La metáfora de la medicina

En su libro *Les Sceptiques Grecs*,⁴⁴³ Brochard distingue dos fases o etapas dentro del escepticismo pirrónico: el “escepticismo dialéctico”, del que formarían parte Enesidemo o Agripa, y el “escepticismo médico”, al que habrían pertenecido Menódoto o Sexto Empírico entre otros. La razón en la que se basa para hacer esta distinción es una importante diferencia de objetivos, pocas veces señalada entre los especialistas: el primero sólo busca derribar el dogmatismo sin poner nada en su lugar, mientras que el segundo pretende poner en su lugar una cierta ciencia médica empírica.

Un ejemplo especialmente claro de esta diferencia lo podemos encontrar comparando el papel que los representantes principales de cada una de estas fases otorgaban a la metáfora de la filosofía como curación.⁴⁴⁴

μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασι οἱ δ' οὐκ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι.

⁴⁴³ *Op. cit.*, p. 364.

⁴⁴⁴ Téngase en cuenta que esta metáfora de sanación por la filosofía debe distinguirse netamente de aquella otra que aparece planteada en Platón, *Fedro*, 274 e – 275 e, en la cual se contempla la escritura

Como hemos visto,⁴⁴⁵ la consideración de la filosofía como “medicina del alma” es un tópico muy frecuente entre los pensadores del mundo antiguo. Aquí, sin embargo, sólo vamos a prestar atención a tres de ellos: Enesidemo, como principal figura de lo que Brochard considera “escepticismo dialéctico”, Sexto Empírico, por ser el autor mejor conocido del “escepticismo médico”, y Aristóteles, como representante de los tipos de filosofía que los escépticos engloban bajo la etiqueta de “dogmáticos”.

Para establecer las posiciones más comunes o habituales con las que comparar las posturas escépticas, empezaremos por la formulación aristotélica de la metáfora. Como es sabido, para Aristóteles hay determinados principios de los que no se puede dudar en un estado de “normalidad”. Por ejemplo, tal y como se verá más adelante,⁴⁴⁶ no es posible pensar que lo mismo es y no es a la vez y en el mismo sentido. De este modo, la atribución de salud sólo podría recaer sobre la postura correspondiente al sentido común, y el deterioro de esa salud correspondería a cualquier teoría que ponga en tela de juicio esa posición. El sano sería, así, el que no cuestiona esos principios, el que los admite, y el enfermo el que sí que los cuestiona.⁴⁴⁷

El escepticismo, en cambio, explicita la metáfora e invierte el sentido de su formulación. Sitúa la enfermedad en el no-cuestionamiento de cualquier principio. No hace residir la salud en el hecho de sostener principios opuestos a los de un determinado dogmático pero de signo contrario – que es lo que haría otro dogmático de tendencia diferente de la del primero – sino en el hecho mismo de cuestionar todo principio. El sano, así, es el que duda, y el enfermo el que no lo hace.

Contemplado desde esta perspectiva, el escepticismo se concibe como curación, como el remedio que viene a devolver la salud a quienes la han perdido cayendo en el dogmatismo.⁴⁴⁸ Pero hay una sutil diferencia en el modo en que esto se entiende entre

como «*phármakon* de la memoria y de la sabiduría» (274e). Sobre esta segunda metaforización, véase Derridá, J.: *La dissémination*. Seuil, Paris, 1972, *pag.* 105 [trad. cast. de J. Martín Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1975, págs. 137-138]; Vidarte, J. “Técnica, *phármakon* y escritura”. *Éndoxa*, 11, 1999: 359-370.

⁴⁴⁵ *Vid.*, *Supra*, 109.

⁴⁴⁶ *Vid.*, *Infra*, 256 y ss.

⁴⁴⁷ Esta metaforización, con todo, no es explícita en la obra de Aristóteles, y sólo en dos ocasiones podemos encontrar pasajes en los que emplea imágenes relacionadas con ella: en *Protrepticus*, 52, 4, en el contexto de una explicación sobre la necesidad de que la filosofía sea filosofía práctica, y en *Epistulae* I, línea 21, en la despedida de una carta que se le atribuye, en la que equipara la filosofía respecto a la mente y la salud respecto al cuerpo. (Cfr. Plezia, M. *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*. Leipzig, 1977; Ross, W. D. *Parva Naturalia*. Oxford, 1955 [1970]; Düring, I. *Aristotelis Protrepticus*. Göteborg, University of Göteborg, 1961. Cfr. también Aristóteles, *De sensu et sensibilibus* 436 a 20 y ss; Plutarco, *De liberis educandis* 7, D.)

⁴⁴⁸ La tendencia escéptica a defender dialécticamente cualquier posición contraria a la de su interlocutor dogmático puede interpretarse, así, como relacionada con el comportamiento del médico metódico que

los primeros representantes de la escuela respecto a como lo entenderán sus seguidores: en Enesidemo el símil aparece formulado de un modo más concreto que como mera “recuperación de la salud” o como comparación con la medicina en términos generales. Enesidemo concibe la filosofía escéptica *como un purgante*.⁴⁴⁹

Al actuar los argumentos filosóficos como un purgante, salen ellos mismos expulsados con el nocivo dogmatismo al que arrastran.⁴⁵⁰ Se confirma así que, tal y como Brochard sostiene, este tipo de escepticismo busca la eliminación de las tesis dogmáticas para no situar nada en su lugar. El escepticismo dialéctico es, por tanto, una filosofía *autolítica*: se destruye a sí misma al cumplir su cometido.⁴⁵¹

Sexto, en cambio, aunque menciona la posición enesidemiana como si fuera congruente con su propia filosofía, no hace excesivo hincapié en ello. Para él, aunque no debe dejar tesis positiva alguna, tras eliminar el dogmatismo, el escepticismo debe permanecer *en tanto que método científico y entanto que actividad crítica*.

Derribar el dogmatismo sin poner nada en su lugar, como hace Enesidemo, impediría el desarrollo de cualquier tipo de ciencia. Por su parte Sexto, al ser médico, no está interesado en acabar con la ciencia misma, sino en encontrar una alternativa a la medicina dogmática que había imperado durante siglos en Grecia. Así pues, sus esfuerzos contribuyen a formular un fundamento teórico adecuado para el cambio de paradigma que la medicina estaba viviendo. Y sólo una teoría como la escéptica resulta

Sexto describe en *HP*, I, 238, según el cual, el médico debe proceder a atajar la enfermedad empleando su contrario. Así, una distensión que provocaría la perjudicial enlongación de un músculo, puede ser beneficiosa para distender uno que se encuentra agarrotado. (*Vid. supra*, 113 y ss.)

⁴⁴⁹ A este respecto, véase también el pasaje de *HP*, I, 206 en el que Sexto refiere a esta misma versión de la metáfora médica. Nótese que tanto la versión de la metáfora atribuible a Enesidemo como la de Sexto parecen emparentadas con la que en *El sofista* Platón expone a raíz de la sexta definición de “sofista” que ofrece. Allí, en 230 b 11 y ss., afirma que “gracias a este procedimiento [los que emplean el método de la refutación] se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más.” Ha de tenerse en cuenta, además, que a quienes Platón se refiere en este texto no es sencillamente a los sofistas, sino a alguna clase de refutadores emparentados con ellos, en los que algunos especialistas han visto a los megáricos (Burnet, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, Londres, 1924: 276; Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato translated with an Introduction and Running Commentary*. Londres, 1935: 176) y la mayoría al propio Sócrates. (Sobre esta controversia véase Guthrie, W. K. C. *Op. cit.*, 141-2).

⁴⁵⁰ No es casualidad que esta concepción de la filosofía recuerde al modo en que Wittgenstein concibe las proposiciones que conforman su *Tractatus logico-philosophicus*. De hecho, el símil de la escalera que aparece en el párrafo 6.54 puede encontrarse también en *Adv. Math.*, VIII, 481. (Véase Apéndice E).

⁴⁵¹ O al menos destruye sus argumentos, aunque la filosofía misma como actividad continúe.

coherente con las nuevas orientaciones de la investigación médica.⁴⁵² Ambas pueden compartir el instrumentalismo y no presuponer la cognoscibilidad del mundo. Y pueden hacerlo siempre que no contravengan una única máxima: tomar la *phýsis* como límite irrebalsable de toda su actividad teórica, ya sea investigadora o especulativa.

Así, la coherencia estaba salvada: el escéptico podía investigar sin tener que presuponer la cognoscibilidad de lo que investigaba. Podía, por tanto, abstenerse de juzgar respecto de esa cognoscibilidad y así mantener la suspensión del juicio. O podía, al menos, *pretender* abstenerse de juzgar, pero es más difícil determinar si el escéptico llegó a hacerlo *de facto*. Para la cuestión de la coherencia con la actividad investigadora es indiferente, ya que la visión instrumentalista es compatible incluso con la negación de toda cognoscibilidad.⁴⁵³ Pero no lo es para determinar el papel exacto de la noción de naturaleza dentro de la filosofía escéptica. En efecto, de si la suspensión del juicio fue sólo una pretensión inalcanzada o fue efectiva dependerá que este límite explícito del escepticismo que es la *phýsis* lleve o no asociados otros presupuestos. Presupuestos que ya no serán explícitos ni conscientes sino subyacentes, implícitos o incluso ocultos.

Aunque el escepticismo asienta su neutralidad en la defensa de la necesidad de suspender el juicio respecto de la cognoscibilidad del mundo, hemos de recordar que, como ya se ha dicho,⁴⁵⁴ afirma al tiempo que el sujeto que conoce no es neutral respecto del acto de conocer. El sujeto determina irremisiblemente todo intento de acceso al conocimiento objetivo, lo que supone que, de ser posible, el conocimiento así obtenido estaría impregnado de subjetividad. Por lo tanto, a pesar de la defensa que la escuela escéptica hizo de la suspensión del juicio sobre la posibilidad del conocimiento, de sus argumentaciones se desprende la negación de cualquier conocimiento objetivo de la naturaleza de las cosas debido a la barrera infranqueable que separa al conocedor de lo conocido. Si nuestro razonamiento es correcto, entonces ya no se trata sólo de que el escéptico se haya autoimpuesto un límite más allá del cuál no está autorizado a llegar

⁴⁵² De hecho, resultan reveladoras las expresiones de Sexto en *HP*, I, 236 y ss, donde aduce como principal motivo para desvincularse del empirismo y aceptar el metodismo el hecho de que “entre las corrientes de medicina, sólo ella parece no engañarse sobre las cosas no manifiestas aventurándose a decir si son aprehensibles o inaprehensibles” (*αὕτη γὰρ μόνη τῶν κατὰ ἰατρικὴν αἰρέσεων περὶ μὲν τῶν ἀδήλων δοκεῖ μὴ προπετεῦσθαι, πότερον καταληπτὰ ἐστὶν ἢ ἀκατάληπτα λέγειν ἀνθαδειαζομένη*). Es decir, que se defiende a los metódicos por suspender el juicio sobre lo no manifiesto y aproximarse a una cierta visión instrumentalista de la actividad médica (cfr. *Supra*, 113 y ss.)

⁴⁵³ La contemporánea ‘interpretación de Copenhague’ de la mecánica cuántica es un excelente ejemplo de esa compatibilidad.

⁴⁵⁴ Vid. *Supra*, página 167, nota 437.

sin dejar de ser escéptico, sino de la suposición de que ese límite existe tanto para escépticos como para dogmáticos, lo admitan o no. El mundo es en sí incognoscible, pero al ser esta una afirmación dogmática sobre el modo de ser de la realidad – esto es, sobre la naturaleza – el escéptico no puede integrarla coherentemente en el resto de su pensamiento, y por tanto no llega a ser explicitada. De manera más o menos abierta se admitirá por los miembros de la escuela que hay una naturaleza de las cosas, diferente – o al menos independiente – del modo en que estas aparecen, y que sobre ella es obligada la *epoché*, mientras que por las propias argumentaciones escépticas podemos entrever la vulneración de esa *epoché*, ya que la posibilidad del conocimiento sólo se contempla como una mera posibilidad teórica que conserve la neutralidad epistemológica, pero se descarta en la práctica.⁴⁵⁵

Algunos fragmentos de Sexto, por otra parte, parecen conducir la asunción de una cierta noción de *phýsis* a contextos científico-médicos con graves implicaciones en el ámbito epistemológico y en el ontológico. Se trata de la consideración de que hay una determinada configuración fisiológica de los seres vivos que influye en su percepción. Además, del hecho de que esa configuración fuese o no “correcta” o “conforme a naturaleza” dependería que las percepciones fueran también “correctas”.

Así, en *HP*, I, 51 encontramos lo siguiente:

*dado que unos animales son por naturaleza húmedos y mucosos, otros muy ricos en sangre, otros tienen muy fuerte y sobrada la bilis amarilla o la negra, por eso es razonable también que los olores aparezcan diferentes a cada uno de ellos.*⁴⁵⁶

Esa *naturaleza* del animal determinada por su composición de humores es la que permite que tenga sensaciones. Si podemos ver con los ojos es por la composición de los ojos, etcétera. Pero nuestras sensaciones y percepciones no son siempre idénticas. Determinados estados, como las enfermedades, pueden alterarlas.

Sin embargo, lo que podría interpretarse como la asunción de un concepto de naturaleza como composición física por parte del escepticismo, se da en el contexto de una argumentación. Sexto está dando por válida una concepción dogmática de la *phýsis* para poder discutir sus consecuencias.

De este modo, en *HP*, I, 101, Sexto escribe:

⁴⁵⁵ Cfr. *HP*, I, 40-79.

⁴⁵⁶ *HP*, I, 51: ἐπεὶ καὶ τῶν ζώων τὰ μὲν πλαδαρά τε ἐστὶ φύσει καὶ φλεγματώδη, τὰ δὲ πολύαιμα σφόδρα, τὰ δ' ἐπικρατοῦσαν καὶ πλεονάζουσιν ἔχοντα τὴν ξανθὴν χολὴν ἢ τὴν μέλαιναν, εὐλογον καὶ διὰ τοῦτο διάφορα ἑκάστοις αὐτῶν φαίνεσθαι τὰ ὁσφρητά.

*Por ejemplo, según se esté en un estado natural o en uno contrario a la naturaleza, las cosas se presentan de modo diferente, puesto que los frenéticos y los posesos creen oír las voces de los demonios, mientras que nosotros no.*⁴⁵⁷

Si la locura y la enfermedad pueden hacer que las percepciones que obtenemos de los sentidos sean diferentes o incluso contrarias a las que obtenemos cuando no estamos en esos estados, y si eso se debe a que la configuración física de nuestro organismo es diferente estando sanos y estando enfermos, entonces ha de asumirse que una de esas configuraciones será la que perciba las cosas correctamente y la otra incorrectamente. Una será “conforme a la naturaleza” (*katà phýsin*) y la otra “contraria a la naturaleza” (*parà phýsin*). Los estados de locura o enfermedad, por antinaturales, producirán en nosotros fenómenos que no se correspondan con el modo en que las cosas naturalmente son.

Ante esta concepción, Sexto argumenta:

*Si alguien arguye que una mixtura de ciertos humores produce en quienes se hallan en un estado contrario a la naturaleza percepciones impropias de los objetos, replicaremos que, como también los sanos poseen humores combinados, esos humores causarían que los objetos externos, siendo de hecho tales como aparecen a los que supuestamente se hallan en un estado contrario a la naturaleza, parezcan también a los sanos distintos a como en realidad son. Pues otorgar el poder de alterar los objetos reales a unos humores y no a otros es absurdo. Así como los sanos se hallan en un estado conforme a la naturaleza de los que están sanos, pero contrario a la naturaleza de los que están los enfermos, igualmente los enfermos se hallan en un estado contrario a la naturaleza de los sanos, pero conforme a la naturaleza de los enfermos; de modo que también a estos últimos debemos otorgarles crédito, por cuanto se hallan, en relación a algo, en un estado natural.*⁴⁵⁸

No hay, para Sexto, por qué presuponer que en el “estado natural” se percibe correctamente y en el “antinatural” incorrectamente en lugar de al revés.⁴⁵⁹ La suposición, por tanto, de estados “conformes a la naturaleza” y estados “contrarios a la naturaleza” es algo de lo que el escéptico carece. El médico podría determinar si un órgano concreto se muestra como compuesto mayoritariamente por tal o cual humor. Y

⁴⁵⁷ *HP, I, 101: οἷον παρὰ μὲν τὸ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἔχειν ἀνόμοια ὑποπίπτει τὰ πράγματα, ἐπεὶ οἱ μὲν φρενιτίζοντες καὶ οἱ θεοφορούμενοι δαιμόνων ἀκοῦειν δοκοῦσιν, ἡμεῖς δὲ οὐ.* (Véase también *HP, I, 126*).

⁴⁵⁸ *HP, I, 102-3: εἰ δὲ τις λέγει ὅτι χυμῶν τινῶν παραπλοκὴ ἀνοικείους φαντασίας ἐκ τῶν ὑποκειμένων ποιεῖ τοῖς παρὰ φύσιν ἔχουσιν, λεκτέον ὅτι ἐπεὶ καὶ οἱ ὑγιαίνοντες χυμοὺς ἔχουσιν ἀνακεκραμένους, δύνανται οὗτοι τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα, τοιαῦτα ὄντα τῇ φύσει ὁποῖα φαίνεται τοῖς παρὰ φύσιν ἔχειν λεγομένοις, ἕτεροῖα φαίνεσθαι ποιεῖν τοῖς ὑγιαίνουσιν. τὸ γὰρ ἐκείνοις μὲν τοῖς χυμοῖς μεταβλητικὴν τῶν ὑποκειμένων διδόναι δύναμιν, τούτοις δὲ μὴ, πλασματικόν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ ὡσπερ οἱ ὑγιαίνοντες κατὰ φύσιν μὲν τὴν τῶν ὑγιαίνοντων ἔχουσι, παρὰ φύσιν δὲ τὴν τῶν νοσοῦντων, οὕτω καὶ οἱ νοσοῦντες παρὰ φύσιν μὲν ἔχουσι τὴν τῶν ὑγιαίνοντων, κατὰ φύσιν δὲ τὴν τῶν νοσοῦντων, ὥστε καὶ ἐκείνοις πρὸς τι κατὰ φύσιν ἔχουσι πιστευτέον.*

⁴⁵⁹ Véase también *HP, II, 54-6*.

también si esa es la forma en que es más usual encontrar ese tipo de órganos. Pero en ningún caso podrá decir si esa composición es la “natural”, la que permite conocer el modo en que las cosas realmente son. Como en otros contextos, también aquí sobre el ámbito de la *phýsis* ha de suspenderse el juicio.

Por lo tanto, los supuestos que hemos encontrado asociados a la noción escéptica de *phýsis* son los siguientes:

- a) *Hay una naturaleza de las cosas (cuya existencia nunca se cuestiona).*
- b) *Esa naturaleza es diferente – o independiente – de la apariencia (*phainómenon*) con la que las cosas se nos muestran.*⁴⁶⁰
- c) *El sujeto no puede conocer esa naturaleza con independencia de sí mismo, y por lo tanto:*
- d) *La naturaleza es de hecho incognoscible. El dogmático no puede conocerla y ha de hacérsele ver que no la conoce. El escéptico no debe tratar sobre ella. Es el límite de cualquier argumentación para él.*

El escéptico debe, pues, mantenerse en todo momento *dentro del fenómeno* en aquello de lo que trata. Debido a esto, el interés de la escuela girará hacia la noción de afección (*tà páthē*), ya que, en lo referente a las cosas, el modo en que el propio escéptico se ve afectado por ellas se convierte en la única guía de la que dispone para regir su pensamiento.

⁴⁶⁰ Ejemplos de esta distinción aparecen en *HP*, I, 13-15; 18; y 19-20.

2. Noción de afección

Como se expuso en el capítulo anterior, la filosofía escéptica se despojó a sí misma, en virtud de su propia coherencia, de la posibilidad de recurso a la noción de naturaleza como referencia para sus propias argumentaciones. Esta limitación, por sí sola, supone un grave riesgo para el escepticismo de caída en una espiral de afasia, apraxia y relativización de la que los integrantes de la escuela – y más aún sus adversarios dialécticos – fueron en todo momento conscientes. Sin la posibilidad de emplear la *phýsis* como referente último del discurso, todo argumento parece vacío de contenido. Si tampoco puede ejercer la función de referente práctico, ninguna acción parece más justificada que otra. Así, parecería que el escepticismo había sumido al hombre en una suerte de incertidumbre absoluta similar hasta cierto punto a aquella que describe Nietzsche en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*: todas las referencias han sido borradas, y ya no hay un “arriba” y un “abajo”. No habría más motivo para hacer algo que para no hacerlo o para decir algo que para no decirlo.

Este tipo de objeciones se han planteado como argumentos frente al escepticismo en multitud de ocasiones y a través de una gran variedad de formas.⁴⁶¹ Sin embargo, como decíamos, no se trata de una dificultad de la que los partidarios de la escuela pirrónica no fueran conscientes y que no tuvieran presente desde el primer momento en que formularon su teoría. Y no sólo los pirrónicos. Esta dificultad atañe a todo tipo de escepticismo, y por tanto el academicismo también trató de resolverla del modo más adecuado a su filosofía. La formulación por parte de Carnéades de *tò pithanón* como criterio práctico se enmarca en esta línea.⁴⁶² Se trata de un criterio concebido para evitar la *apraxía* sin renunciar a la suspensión del juicio.

El escepticismo pirrónico, por su parte, también dará respuesta al argumento de la *apraxía* de manera inmediata. En efecto, no hay que avanzar muchas páginas en la lectura de los *Esbozos pirrónicos* para encontrar contraargumentos concebidos frente a esta objeción. Así, al comienzo del libro primero, pueden encontrarse implícitos en *HP*,

⁴⁶¹ Véase Burnyeat, M. F. “Can the Sceptic Live his Scepticism?”, en Schofield, M. y Burnes, J. (ed.) *Doubt and Dogmatism*. Oxford, 1980: 20-53; cfr. Frede, M. “The Sceptic’s Beliefs”, en Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998: 3.

⁴⁶² Cfr. *HP*, I, 231.

I, 13, 19-20 y 21-2, y explícitos en *HP*, I, 23-4. Y todo argumento contra la aparente “apRACTICIDAD absoluta” del escepticismo se basa en una noción fundamental para el desarrollo del pensamiento construido por la escuela: la noción de *afección*.

La eliminación de la *phýsis* del ámbito del discurso escéptico lleva aparejada la consecuencia de que, al no ser ya necesario retroceder en busca de un punto de partida anterior a la percepción, la propia percepción se convierte en sí misma en punto de partida válido.

Por ese motivo la noción de ‘afección’ (*tà páthē*), y el modo en que el escepticismo la emplea, se revelan como un foco de atención imprescindible para la correcta comprensión de los supuestos presentes en el modo pirrónico de hacer filosofía.

El término griego “*páthēma*”⁴⁶³ refiere a todo aquello que uno puede sentir o experimentar, tanto en el sentido de una percepción del mundo externo, como en el de las pasiones y disposiciones internas del propio sujeto, como pueden ser el placer, el amor, la tristeza, el odio, la cólera, la pena, etcétera.

El sentido que con el tiempo se generalizó en el uso del término – y que arrastró a buena parte de su familia léxica – es el de “padecimiento”, dando la preeminencia a sentimientos y percepciones relacionados con el dolor, sea interior (angustia, aflicción, pesadumbre) o exterior (dolor físico o incluso enfermedad). Así, *patheinós* se emplea como ‘triste’, ‘apesadumbrado’ o ‘aflicto’, y *pathētós*, ‘expuesto o sujeto al sufrimiento’. Sin embargo, este uso es una metonimia equivalente aunque diferente a la que se ha producido en castellano con el término “pasión”.

Por tanto, “*páthos*”, que traduciremos como “afección”, debe entenderse como toda aquella sensación o percepción que afecta al sujeto *con independencia de cuál sea su origen o causa*. Algo que concuerda con gran exactitud con la intención escéptica de no ir en busca de causa natural alguna. Así pues, el término “*páthos*” será el que el escepticismo emplee, tecnicizándolo, para referir al ámbito opuesto a la *phýsis* en el que el propio escepticismo actúa.

2.1 Realidad y fenómeno

La relación entre lo en sí y la apariencia, entre la realidad y el fenómeno, es una de las cuestiones principales para cualquier filosofía. Del modo en que se entienda esa relación dependerá tanto la valoración que se haga del testimonio de los sentidos como

⁴⁶³ El verbo *πάσχω* del que deriva significa tanto ‘sufrir’ o ‘padecer’ como ‘experimentar’ o ‘estar afectado por algo’.

una importante parte de la concepción ontológica del mundo. En la filosofía griega las variantes en la conceptualización del vínculo que une estas dos nociones fueron de lo más diversas. De forma inmediata viene a la mente el modo en que Platón concibe el mundo de los fenómenos o apariencias como alejado y opuesto del ámbito de la realidad o de “los seres” (*tà ónta*),⁴⁶⁴ pero de igual manera habrían de contarse entre esa diversidad de visiones el “relativismo fenomenista” de Protágoras o la misteriosa relación entre la “Vía de la Verdad” y la “Vía de las opiniones” que señala Parménides, por ejemplo. En muchas ocasiones se considera que el “fenómeno” (*phainómenon*) no es meramente “lo que aparece”,⁴⁶⁵ sino más bien “aquello que parece ser tal como se manifiesta, pero en realidad puede ser algo distinto o incluso opuesto”. Tomado el fenómeno en este sentido, su relación con la realidad puede apreciarse en toda la complejidad que la caracteriza. El “poder ser diferente de como aparece” del fenómeno se expresa como una eventualidad. Si tal eventualidad no se da de hecho, las apariencias serán un camino efectivo hacia la verdad. Pero en el caso de que esa eventualidad sí se diera, tomar la apariencia como indicio de la verdad nos conduciría irremediablemente por el camino del error.

Si no se concibe esa eventualidad como posible, el fenómeno se considera el medio absolutamente seguro⁴⁶⁶ o absolutamente errado⁴⁶⁷ para el acceso a la verdad. Ambos caminos han sido explorados por distintos sistemas filosóficos desde la antigüedad hasta hoy. Pero por el contrario, si se admite esa eventualidad como parte del propio modo de ser de los fenómenos, al tratar con ellos ya no será posible atenerse a la simplicidad del rechazo absoluto o la absoluta aceptación. Se hace necesario, entonces, asumir la equívocidad de las apariencias y buscar el modo de discriminar adecuadamente entre aquellas que nos conducen a la verdad y aquellas otras que nos separan de ella.

Las alternativas por las que puede optarse para resolver esta dificultad también son variadas. Los estoicos, por ejemplo, concibieron como criterio el de la

⁴⁶⁴ Véase, por ejemplo, *Rep.*, X, 596 e.

⁴⁶⁵ Véase la definición que Heidegger ofrece de ‘fenómeno’ como “lo que se hace patente por sí mismo”, (*Der griechische Ausdruck phainómenon, auf den der Terminus “Phänomen” zurückgeht, leitet sich von dem Verbum phainesthai her, das bedeutet: sich zeigen; phainómenon besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*), *Sein und Zeit*, § 7 A. (Heidegger, M. *Sein und Zeit*. In *Gesamtausgabe*, 1. Band 2. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977: 38.)

⁴⁶⁶ Por esta alternativa optan los sistemas filosóficos fenomenistas como el ya mencionado relativismo fenomenista de Protágoras.

⁴⁶⁷ Ésta será, en cambio, la alternativa en la que se encuadren filósofos críticos con la veracidad del testimonio de los sentidos, como por ejemplo Berkeley.

“representación comprensiva” o “*kataleptikè phantasía*”⁴⁶⁸ con el que afirmaban poder separar lo que es el ‘fenómeno’ en el sentido de *aquello que se manifiesta de manera evidente* de aquello otro que es ‘fenómeno’ en el sentido de *aquello que aparenta ser de un modo que no es*.

El escepticismo, insatisfecho con esta solución, concibe de forma distinta el vínculo entre realidad y apariencia. El fenómeno, en efecto, puede ser algo distinto de lo que aparenta ser. Fenómeno y realidad pueden no estar en consonancia. Una gran parte de los argumentos recogido en los *tropos* están destinados a ilustrar esa posibilidad. Aunque algunos fenómenos pudiesen no falsear el ser de lo que manifiestan, serían indistinguibles de los que sí lo hacen, por lo que la opción de emplear la apariencia como acceso al conocimiento se desvanece. Pero al tiempo la posibilidad de que haya fenómenos veraces también acaba con la opción de identificar “apariencia” y “falsedad”. La verdad o falsedad de lo que la apariencia manifiesta quedan en suspenso.

No hay, por tanto, una ruta válida para el escéptico hacia la realidad. La *phýsis* se abandona como campo de estudio.⁴⁶⁹ Pero el resultado no es ninguna suerte de nihilismo gnoseológico radical, sin naturaleza en sí ni apariencia. Queda el fenómeno. Queda, eso sí, desvinculado de la realidad de la que pretendía ser trasunto. Pero queda, a pesar de todo, *vigente como fenómeno*. Es, así, una apariencia que ya no dice nada sobre lo aparentado, que ya no contiene información cognoscitiva más allá de sí misma, que ya no es imagen de otra cosa, pero que en sí misma tiene la suficiente coherencia como imagen como para convertirse en una nueva forma de criterio.

Como ya se ha visto en este mismo trabajo,⁴⁷⁰ los escépticos empleaban el término ‘*kritêrion*’ en dos sentidos diferenciados: ‘criterio de verdad’ y ‘criterio de la acción práctica’. Estos dos sentidos nunca se identifican. Es decir, no se contempla la posibilidad de hallar un ‘criterio universal’ que ejerza las dos funciones. El hecho de que se acepte como válido un candidato a convertirse en uno de los dos criterios no significa que de inmediato se le considere apto en el otro sentido de ‘criterio’.

El criterio en sentido teórico, entendido como criterio de verdad, aparece en *HP*, II, 15 dividido en tres subsentidos que Sexto expone jerarquizados en función de su especificidad: criterio teórico en sentido general, en sentido particular y en sentido muy particular. Esta división ya ha sido analizada más arriba.⁴⁷¹ Por lo que resulta interesante

⁴⁶⁸ *Vid.*, supra, 31 y ss.

⁴⁶⁹ Véase sobre esto el capítulo anterior.

⁴⁷⁰ *Vid.*, supra, 70 y ss.

⁴⁷¹ *Vid.*, supra, 71.

traerla de nuevo a colación al tratar el tema del fenómeno es porque, a diferencia del segundo y tercer sentidos, que se refieren a instrumentos de valoración artificiales – físicos o lógicos – el sentido general refiere a “todo instrumento de valoración de una aprehensión”,⁴⁷² incluyendo facultades naturales como las relativas a la percepción. En dicho pasaje Sexto hace referencia expresa a la facultad de la vista, pero del mismo modo podría haberla hecho a cualquier otro de los sentidos.

Así pues, el escéptico reconoce que, al menos en un sentido general, la percepción puede ser considerada como un candidato a servir de criterio para la discriminación de la verdad y la falsedad. Sin embargo no considera que pueda ejercer ese papel de forma satisfactoria.⁴⁷³

En cambio, por lo que respecta al otro tipo de criterio, al práctico, la actitud del escéptico sobre el fenómeno, como es sabido, cambia radicalmente. Sobre este se dice en los *Esbozos* lo siguiente:

Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se disputa sobre si es tal cual se percibe.

*Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.*⁴⁷⁴

Este texto expone claramente el sentido en el que el escéptico considera criterio al fenómeno. Aquello que ejerza el papel de criterio no puede estar a su vez en cuestión dentro de la propia disputa que pretende dirimir. Así lo expresa a menudo el propio Sexto.⁴⁷⁵ Por tanto, cualquier criterio, sea teórico o sea práctico, para ser válido debe manifestarse como no cuestionable.

En el ámbito teórico el escéptico afirma no encontrar nada que no merezca ser puesto en duda. Pero en el práctico se fija en una característica propia de las impresiones y sensaciones: se nos imponen. No percibimos roja una mancha de color porque queremos, ni tampoco podemos querer verla no roja y que tal cosa se cumpla por

⁴⁷² *HP*, II, 15.

⁴⁷³ No parece ni siquiera necesario señalar a este respecto toda la amplia variedad de ejemplos de la falta de veracidad de los sentidos que aparece a lo largo de la obra de Sexto.

⁴⁷⁴ *HP*, I, 22-3: κριτήριο τῶν φαμένων εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητήσει, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται. τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνεέργητοι παντάπασιν εἶναι.

nuestra propia volición. El hecho de que veamos lo que vemos es involuntario. No depende de nosotros. El escéptico no infiere de ello que dependa por necesidad de otra cosa ajena a nosotros que es el objeto exterior, rojo en este caso. Pero sí admite la independencia con la que esta clase de impresiones se manifiesta. Nadie puede cambiar lo que le aparece ni el modo en que le aparece. Y con honestidad tampoco puede negar que le aparece y que le aparece así. Una vez que la naturaleza permanece en *epoché*,⁴⁷⁶ no se puede polemizar sobre las sensaciones.

Si Descartes encuentra incuestionables los actos mentales de un sujeto – esto es, el *cogito*⁴⁷⁷ – los escépticos ya habían tenido en cuenta la incuestionabilidad de algunos de esos actos, referidos a la sensación y afección, si bien no entendiéndolos como “actos” mentales, sino como “representaciones” mentales. Esto es, no refiriéndolos a Sujeto, Yo o *Res cogitans* alguna, sino analizándolos por sí mismos en su propio aparecer.

Lo fundamental del fenómeno, el rasgo que lo convierte en criterio adecuado para la vida práctica, es su irremisible evidencia. Gracias a esta característica no es necesario recurrir a nada más allá del fenómeno mismo. Es posible prescindir de cualquier explicación sobre su origen y de cualquier teoría sobre su correspondencia o no correspondencia con la realidad en sí, porque con independencia de su origen y su adecuación a la *phýsis*, el hecho es que el fenómeno se manifiesta.

Así, ateniéndose al modo en que las apariencias se muestran, el escéptico puede desarrollar su vida de modo coherente y sin caer en las consideraciones dogmáticas que otras escuelas tienen por necesarias para el correcto desenvolvimiento vital.

En cuanto a su lógica interna, se trata de un criterio muy sencillo. Las sensaciones se imponen, no tienen por qué ser cuestionadas, y dirigen en gran medida el comportamiento. La sensación de hambre dirige a la comida y la de sed a la bebida.⁴⁷⁸ Y estas compulsiones no tienen por qué ser contravenidas. Se asumen “fenoméricamente” las leyes y costumbres vigentes en el lugar y tiempo que forman el contexto del

⁴⁷⁵ Véase, por ejemplo, el pasaje de *HP*, II, 20.

⁴⁷⁶ “(...) sino que se discute sobre si *es* tal cual se percibe”. *HP*, I, 22: (...) *περι δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται*.

⁴⁷⁷ “*Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout étoit faux, il falloit nécessairement que moi qui le pensois fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, étoit si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvois la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchois*”. Descartes, R. *Discurso del método*. 1637. (Véase también Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, 3, 7.)

⁴⁷⁸ *HP*, I, 24.

escéptico puesto que son parte de su fenómeno. Y por ese mismo principio se rige el aprendizaje de artes, oficios, habilidades, etcétera. Frente a la imagen de criticismo absoluto que se suele tener de la escuela escéptica, se muestra, así, como una filosofía que en el terreno práctico podría calificarse de tremendamente “conservadora”.

Junto con estas tres dimensiones de la observancia vital escéptica que acabamos de mencionar – apremio o necesidad de las sensaciones, legado de leyes y costumbres y aprendizaje de las artes – Sexto menciona otra más, situada por él en el primer lugar de las cuatro, y que él llama “guía natural”.⁴⁷⁹ Ésta viene a ser una legitimación de la aceptación de las exigencias vitales ya mencionadas; legitimación que, según nos parece, además de innecesaria contraviene los principios de la actitud escéptica respecto de la *phýsis*. La explicación que Sexto ofrece de ella es que:

*En virtud de la guía de la naturaleza somos naturalmente capaces de sensación y conocimiento.*⁴⁸⁰

Esto es, en vez de sostener que el motivo por el que asumimos el modo en que las sensaciones y pasiones nos apremian, y por el que cumplimos las leyes y costumbres de la sociedad en que vivimos, y por el que aprendemos y cultivamos determinadas habilidades es la evidencia con que se nos muestra la apariencia, en lugar de sostener esto, se recurre a un punto de apoyo ajeno al propio ámbito del fenómeno: lo que permite mantener las otras tres exigencias vitales es otra exigencia vital anterior que nos obliga a admitir que somos por naturaleza capaces de sensación y de conocimiento. Si el escéptico, por tanto, se dirige por la sensación de hambre hacia el acto de alimentarse no es porque el hambre se le haya manifestado de manera evidente, sino porque asume que se trata de una sensación “natural” en él; que su *naturaleza* es tal que tiene sensaciones como esa.

Ciertamente, esto muestra una inconsistencia importante con la postura escéptica según la cual se toma la naturaleza como límite de su actividad teórica, pues asumir la capacidad sensible como parte de la naturaleza del hombre ya es teorizar sobre la naturaleza. Y aún parece más incoherente dado que no encontramos ninguna necesidad de incluir esa exigencia vital en el criterio fenoménico escéptico.

Si el escéptico ha asumido que su criterio práctico ha de ser el regirse por lo manifiesto, debería limitarse a lo manifiesto, y no tratar de sustentar su criterio en ningún otro presupuesto no manifiesto que ejerza de “criterio del criterio”.

⁴⁷⁹ Υφήγησις φυσική: HP, I, 23.

⁴⁸⁰ HP, I, 23-4: ὑφήγησει μὲν φυσικῇ καθ’ ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἔσμεν.

Podemos suponer que la intención de Sexto al introducir esta “guía natural” es situar el fundamento de la legitimación de la actitud escéptica hacia las exigencias vitales *fuera de la discusión* al emplazarlo en el espacio de lo natural. Pero si ese era el objetivo que Sexto perseguía, no nos parece que con ello pudiera proteger de modo efectivo la actividad vital escéptica de la crítica dogmática, dado que sólo el escéptico ha dejado el ámbito de lo natural fuera de su horizonte de investigación. El dogmático no encuentra ante la noción de *phýsis* barrera ninguna que le impida continuar su examen.

2.2 Fenómeno y afección

Como ya se mencionó en otra parte de este mismo trabajo,⁴⁸¹ el punto de origen fundamental de la actitud escéptica ante la apariencia parece poder encontrarse en la filosofía de Pirrón. Si bien no puede considerarse que este filósofo fuera en rigor un escéptico, el modo en que desarrolla su crítica al conocimiento, según su discípulo Timón nos lo transmite, apunta ya hacia lo que será la posterior noción escéptica de afección.

Para el filósofo de Elis, las cosas son todas ellas *por naturaleza* indiferenciadas. La indeterminación es la principal característica de la realidad. Y por tanto la actitud ante el conocimiento que pudiéramos tener de esa realidad no podrá ser otra que la desconfianza, y a través de ella la absoluta imperturbabilidad del ánimo.

Este indeterminismo ontológico pirroniano, sin embargo, no se muestra necesariamente vinculado con una suerte de “correlato de inacción” en el plano vital. Es decir, negar que la realidad pueda ser determinada puede que lleve a tener que sumergirse en la *ataraxía* en cuanto actitud interna, pero no por ello implica que tenga que sumergirse el pirroniano en la *apraxía*.

A pesar de que la realidad permanezca indeterminada, la actividad cotidiana es posible, siempre y cuando no se pretenda alcanzar alguna clase de determinación natural para regirse. La guía podrá encontrarse, en todo caso, no en cómo las cosas son, sino en cómo nos parece que son.

La apariencia, engañosa si se pretende extraer de ella conocimiento, resulta útil y fiable si se busca por ella misma y no por la realidad que pueda haber oculta tras ella.

Ya se han mencionado en varias partes de este trabajo las grandes dificultades que los especialistas encuentran para determinar si esta era de hecho la doctrina del

propio Pirrón, la de alguno de sus discípulos o la interpretación que posteriormente se hizo de la enseñanza pirroniana.⁴⁸² De un modo u otro, sí que puede afirmarse de manera tajante que es el modo en que el escepticismo entendió a Pirrón y también la dirección en la que asumió que debía orientarse. Las visiones de la figura de Pirrón como caricatura nunca calaron en la escuela. Incluso Enesidemo habría considerado falsa la anécdota ya mencionada transmitida por Antígono, pues en ningún caso Pirrón habría actuado, según el de Cnosos, como Antígono había afirmado.⁴⁸³

Un ejemplo de la visión que los pirrónicos posteriores a Enesidemo tenían de Pirrón nos lo proporciona Galeno, que en su *De subfiguratione empirica* nos muestra al filósofo de Elis descrito tal y como los pirrónicos se veían a sí mismos.⁴⁸⁴

Los pirrónicos aseguraban guiarse en la vida por lo que les aparecía como evidente, que es justo lo que un Pirrón como el de Antígono no habría hecho. Mientras los pirrónicos se orientan en función de sus propias afecciones, el núcleo del comportamiento de Pirrón, para Antígono – entre otros – habría sido el no dejarse influir por ellas, el no dejarse *afectar*.

Con independencia de cuál fuera en rigor el pensamiento del Pirrón histórico, la cuestión será qué papel puede desempeñar – y de qué manera puede hacerlo – la noción de afección en la estructura interna de una filosofía basada en la imperturbabilidad como la escéptica.

Para aclarar el modo en que esta noción se articula con el resto del pensamiento de la escuela hemos de acudir a los ejemplos del uso del término *páthos* en la obra de Sexto Empírico.⁴⁸⁵ En ella encontramos claras manifestaciones que nos hacen suponer que el escepticismo, aunque niega dar su asentimiento a posición teórica alguna, sí que asiente a las afecciones que le aparecen sin percibir en ambas cosas contradicción alguna.⁴⁸⁶ No parece en todo caso que se trate del mismo tipo de asentimiento, pues el asentimiento respecto de una tesis teórica requiere de la aserción – la afirmación y

⁴⁸¹ *Vid.*, Supra, 124 y ss.

⁴⁸² *Vid.* Supra, *idem*; infra, 256 y ss; Cfr. también Pajón Leyra, I. “El ejemplo de Pirrón: ataraxía y actividad vital”. En *Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*. Medellín, Universidad de Antioquia, (en prensa).

⁴⁸³ DL., IX, 61; *vid.* también DL., IX, 62.

⁴⁸⁴ Galeno, *De subfiguratione empirica* XI, p. 82, 26 y ss. Deichgräber.

⁴⁸⁵ Por supuesto, nos referimos sólo a aquellos pasajes en los que emplea el término en un sentido relevante para esta investigación, no a aquellos en que lo emplea en el sentido médico de ‘enfermedad’, como en *HP*, II, 238 y 240 ó *HP*, III, 280, ni en el sentido no técnico común en el habla griega como en *HP*, III, 71 ó *HP*, III, 104.

⁴⁸⁶ Véase *HP*, I, 12, 13 y 20; cfr. Frede, M. *Op. cit.*, 20: “*Sextus says that the sceptic assents to certain affections (pathe).*”

asunción de su verdad – mientras que el asentimiento respecto de las afecciones pretende mantenerse al margen de cualquier cuestión relativa a su verdad o falsedad. Y decimos que *pretende* hacerlo porque eso es algo que difícilmente puede conseguir: el asentimiento escéptico depende por completo de la evidencia con que la afección se manifiesta, y esta evidencia no parece poder desligarse de la puesta en funcionamiento de algún tipo de noción de verdad.⁴⁸⁷

El planteamiento inicial de la cuestión del asentimiento escéptico a la afección lo encontramos en *HP*, I, 13:

*Pues a las afecciones que se imponen necesariamente según la representación, el escéptico les da crédito; por ejemplo no dirá “creo no sentir calor o frío” cuando sienta calor o frío.*⁴⁸⁸

Este texto reincide en la aceptación por parte del escepticismo de lo manifiesto, pero además aporta algunos detalles terminológicos a tener en cuenta. En primer lugar, se habla de que a lo que el escéptico asiente es *a las afecciones*.⁴⁸⁹ Y se trata de impresiones que se nos dan de un modo tal que *necesariamente se imponen a la percepción (katēnankasménois páthesi sunkatatíthetai)*.⁴⁹⁰ La necesidad con la que se nos dan es, de este modo, la seña de identidad de las impresiones que conforman la apariencia. No se trata, pues, de regirse por el propio parecer, si empleamos el término ‘parecer’ como sinónimo de ideas, concepciones u opiniones voluntarias. En este sentido, el dar crédito a los propios pareceres será síntoma inequívoco de dogmatismo. El escéptico a lo que asentirá es a lo que le aparece de un modo y no puede no aparecerle del modo en que le aparece.

⁴⁸⁷ Vid. *Infra*, 295 y ss.

⁴⁸⁸ *HP*, I, 13: τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν καθηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι.

⁴⁸⁹ En “The Sceptic’s Beliefs”, *Op. cit.*, 20, Michael Frede distingue dos posibles significados del término ‘afección’ en Sexto Empírico: a) en primer lugar, considera la posibilidad de interpretar la afección (*páthe*) como una cierta forma de representación (*phantasía*), traducida por él como *impression*. Así, asumir la afección consistiría en asumir que aquello que afecta al sujeto son las representaciones de cosas que son del modo en que nos aparecen. Aparte de la total incongruencia de esta posibilidad con la postura escéptica general, a la luz de *HP*, I, 13 debe descartarse esta alternativa, pues desde el momento en que Sexto afirma que *la afección se nos impone según la representación*, la identificación de ambas resulta insostenible. b) La segunda posibilidad, por la que Frede se decanta, es la de concebir la afección en el sentido de una cierta *disposición* a ser afectado por las cosas – quizá deberíamos decir mejor “por las representaciones” – de una determinada manera – queramos o no –, de modo que asumir la afección sería asumir el modo en que las cosas, o, diríamos nosotros, *las representaciones*, nos afectan.

⁴⁹⁰ Así también en *HP*, I, 193 encontramos lo siguiente: “pues admitimos lo que nos afecta pasivamente y conduce forzosamente al asentimiento” (τοῖς γὰρ κινουσιν ἡμᾶς παθητικῶς καὶ ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἴκομεν).

El ejemplo que Sexto ofrece de este tipo de afección resulta especialmente claro: el sentir o no sentir calor (*thermaínesthai*).⁴⁹¹ Situar como ejemplificación de estas impresiones una sensación térmica remite al ámbito de la sensación, pero además connota de manera evidente unas consecuencias prácticas: la búsqueda o no de abrigo para contrarrestar esas sensaciones térmicas.

En el mismo sentido de *HP*, I, 13 encontramos poco más adelante lo siguiente:

*Pues las cosas que nos conducen involuntariamente de acuerdo con la representación pasiva (katà phantasían pathētikén) al asentimiento no las negamos, como dijimos antes. Y eso son los fenómenos.*⁴⁹²

A la par que se incide en la involuntariedad de estas impresiones, se introducen aquí dos nuevos términos específicos para esta cuestión. En primer lugar, lo que hemos traducido como “representación pasiva” (*pathētiké phantasía*) recuerda fuertemente a parte de la terminología de una escuela rival del escepticismo como es la *Stoa*: a la “fantasía cataléptica” o “representación comprensiva” (*kataleptikē phantasía*), que ejerce también en esta escuela el papel de criterio. Ambas son denominadas “*phantasía*” (sensación, impresión, representación) dando a entender que se trata de conceptos que pertenecen a un mismo tipo de cosas. La diferencia entre ambas “fantasías” está en las consecuencias de los presupuestos que cada una de ellas lleva asociados. La *kataleptikē phantasía* presupone la idea de su veracidad. Y debido a este presupuesto el estoicismo considera que puede inferir de su evidencia la verdad del conocimiento que transmite sobre la naturaleza. En cambio, la *pathētiké phantasía* lleva asociada la idea de la indeterminabilidad de la naturaleza, por lo que, aunque también es considerada como evidente por sí misma, de esa evidencia no se infiere conocimiento ninguno más allá de su propio “ser manifiesta”.⁴⁹³

En segundo lugar, el texto de *HP*, I, 19 también introduce el término “*tà phainόμενα*”, los fenómenos. Dicho término ya ha aparecido antes en varias ocasiones. De hecho, el pasaje en cuestión se enmarca en el contexto de la refutación de la tesis según la cual los escépticos invalidan los fenómenos. El motivo por el que resulta interesante esta mención en concreto del término es por la frase en la que aparece: “Y esto son los fenómenos” (*taūta dé esti tà phainόμενα*). Se presentan, pues, identificados con aquello que se acaba de mencionar, como en una definición. En apariencia se trata

⁴⁹¹ Cfr. Frede, M. “The Sceptic’s Beliefs”, en Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998: 20-1.

⁴⁹² *HP*, I, 19: τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν, ὡς καὶ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν· ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ φαινόμενα.

⁴⁹³ Cfr. *HP*, II, 10.

de la identificación de “fenómeno” y “representación pasiva”. Sin embargo, el antecedente de ese *taũta* no es otro que *tà ágonta*. Es decir, no se afirma que los fenómenos sean las “representaciones pasivas”, sino *las cosas que nos arrastran a dar el asentimiento* a esas representaciones. La importancia de este detalle la veremos unas páginas más adelante.⁴⁹⁴

Sexto es consciente de que tanto *tò phainómenon* como *tò páthos* son términos que otras escuelas han empleado ya en la exposición de sus propias doctrinas cargando con sucesivas implicaciones el significado técnico con el que ambos pasaron a formar parte del vocabulario filosófico. El empleo de cualquier término técnico por parte del escepticismo sin aclarar cuáles de las connotaciones que arrastra deben ser contempladas y cuáles no, habría sido irresponsable. Por tanto, al tratar la comparación de la escuela escéptica con sus precedentes y contemporáneas, también concede cierta importancia al uso paralelo de un mismo vocabulario.

Respecto a la escuela cirenaica, por ejemplo, señala que también forma parte de su doctrina la afirmación de que sólo se aprehenden las afecciones (*tà páthē*).⁴⁹⁵ Sin embargo, el modo en que esas pasiones se conciben es diferente. Para los cirenaicos la consideración de que sólo las pasiones pueden aprehenderse equivale a afirmar que los objetos exteriores son por naturaleza inaprehensibles. El escéptico no puede afirmar tal cosa, ya que trata de suspender el juicio sobre el tema de la naturaleza para así alcanzar la imperturbabilidad. Como ese no es el fin del cirenaico, este sí puede dejarse perturbar por esas afecciones y aprovecharlas en lo que tienen de placenteras. Así pues, aunque ambas escuelas sitúen en *tà páthē* su criterio práctico, el cirenaico es un criterio hedonista dogmático por completo diferente del criterio escéptico.⁴⁹⁶

Para el escéptico, un empleo hedonista de las propias afecciones añadiría una nueva turbación a la que ya supone la búsqueda de la verdad por naturaleza, ya que no sólo el placer presente “turbaría” el ánimo positivamente, sino que también el placer ausente lo haría negativamente.

Así debe entenderse el pasaje de *HP*, I, 30 en el que Sexto hace referencia a una “doble turbación”:

⁴⁹⁴ *Infra*, 197.

⁴⁹⁵ *HP*, I, 215. Cfr. *Adv. math.*, VI, 53: “en efecto, los filósofos cirenaicos dicen que sólo existen las afecciones, nada más” (*οἱ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν*).

⁴⁹⁶ Véase lo que Sexto afirma sobre lo deseable exterior al sujeto en *HP*, III, 184.

*Pero incluso en esto los individuos quedan sometidos a una doble turbación: por las afecciones mismas y no menos por creer que esas situaciones son malas por naturaleza.*⁴⁹⁷

No sólo la consideración de que las cosas son buenas o malas por naturaleza (*phýsei*) produce turbación. También la pueden producir las propias afecciones (*tôn pathôn*) si no son asumidas como indiferentes.

Podemos intuir también una referencia al criterio práctico pirroniano en algunos pasajes. Sobre la no-aserción, en concreto, en *HP*, I, 192-3 se expone como siendo consecuencia de una afección del escéptico, y no consecuencia de las cosas. El escéptico adopta la no-aserción “no como si las cosas fuesen de tal naturaleza que llevaran necesariamente a ella”,⁴⁹⁸ tal y como sucede en el indeterminismo de Pirrón, que se asume como característica natural de los objetos exteriores. Sobre esto, Sexto afirma que “también la indereminación (*aoristía*) es una afección (*páthos*) de la mente (*dianoías*)”.⁴⁹⁹

Al considerarla como una afección y no como una propiedad objetiva de la naturaleza, Sexto se separa del indeterminismo ontológico y se inclina por un criterio práctico que se encuentre “en *epochē*” él mismo. Sin embargo, el hecho de que el escepticismo se rija por el fenómeno en tanto que fenómeno y no en tanto que trasunto o representación de un objeto no significa que las expresiones escépticas, al desligarse de la objetividad, carezcan de todo referente.

En el apartado de los *Esbozos* en el que Sexto trata sobre el sentido de las expresiones escépticas encontramos lo siguiente:

*(...) proferimos ciertas expresiones indicadoras de la disposición escéptica y de nuestras afecciones, diciendo, por ejemplo, “no es más”, “nada se debe determinar” y otras semejantes (...).*⁵⁰⁰

Según esto, las expresiones que los escépticos emplean para exponer su postura no pueden considerarse como afirmaciones dogmáticas porque su referente ya no es la cosa sino la afección que se presenta al escéptico que las profiere. Estas expresiones, pues, refieren a lo que el escéptico siente o le aparece. Así, el *ou mállon* no declara una indeterminación propia de la naturaleza, como se desprende de Pirrón, sino la

⁴⁹⁷ *HP*, I, 30: ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις οἱ μὲν ἰδιῶται δισσαῖς συνέχονται περιστάσεσιν, ὑπὸ τε τῶν παθῶν αὐτῶν καὶ οὐχ ἦττον ὑπὸ τοῦ τὰς περιστάσεις ταύτας κακὰς εἶναι φύσει δοκεῖν.

⁴⁹⁸ *HP*, I, 193: οὐχ ὡς πρὸς τὴν φύσιν τοιούτων ὄντων τῶν πραγμάτων ὥστε πάντως ἀφασίαν κινεῖν.

⁴⁹⁹ *HP*, I, 198: Καὶ ἡ ἀοριστία δὲ πάθος διανοίας ἐστί.

⁵⁰⁰ *HP*, I, 187: (...) ἐπιφθεγγόμεθα φωνάς τινὰς τῆς σκεπτικῆς διαθέσεως καὶ τοῦ περὶ ἡμᾶς πάθους μηνυτικὰς, οἷον λέγοντες ‘οὐ μᾶλλον’ ‘οὐδὲν ὀριστέον’ καὶ ἄλλας τινὰς (...).

indeterminabilidad con la que las cosas aparecen con independencia de que sean o no indeterminadas.⁵⁰¹

Las afirmaciones escépticas se convierten así en expresión de lo manifiesto y sólo de lo manifiesto, autolimitándose⁵⁰² en su alcance para no referir a nada más allá de la afección.

*Lo esencial es que la formulación de estos enunciados expresa lo que a él le aparece y manifiesta sin dogmatismos su propia afección sin afirmar nada acerca de lo que hay fuera.*⁵⁰³

Por lo tanto, el referente de cualquier enunciado escéptico no ha de buscarse en la realidad sino sólo en la apariencia. Pero dentro del ámbito de la apariencia, ¿qué es, con precisión, aquello a lo que estos enunciados refieren? En el texto anterior encontramos que se han empleado dos verbos distintos para denominar ese acto de referir: *légein* (expresar, decir) y *apangéllein* (manifestar). El primero de ellos, ‘expresar’, se emplea para referir al término *phainómenon*; el segundo, ‘manifestar’, para referir a *páthos*.⁵⁰⁴ No parece tratarse de una redundancia, sino más bien de una cierta forma de distinción en el uso de dos conceptos similares pero diferentes.

El enunciado escéptico, pues, expresaría el fenómeno y sería manifestación de la afección del escéptico. Retomamos, así, el análisis que iniciábamos páginas atrás⁵⁰⁵ a propósito de la identificación en *HP*, I, 19 del fenómeno con “las cosas acordes” con las sensaciones pasivas.

Aunque se trata de distinciones en una fase muy inicial de tematización, parece claro que, al menos para Sexto, *phainómenon* y *páthos* no son términos sinónimos. Ambos se emplean en el contexto del criterio práctico y ambos parecen significar por igual ‘apariencia’. También ambos son empleados al tratar acerca de la percepción. Pero *páthos* en el sentido del acto mismo de percibir, mientras que *phainómenon* en tanto que, podríamos decir, “contenido intencional” de ese acto.

⁵⁰¹ Vid. *HP*, I, 191.

⁵⁰² “(...) el escéptico presenta sus expresiones de forma que se autolimitan por su propia capacidad (ὡς δυνάμει ὑφ’ ἑαυτῶν περιγράφεσθαι); no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas”. *HP*, I, 15: ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς αὐτοῦ προφέρεται ὡς δυνάμει ὑφ’ ἑαυτῶν περιγράφεσθαι, οὐκ ἂν ἐν τῇ προφορᾷ τούτων δογματίζειν λεχθείη.

⁵⁰³ *HP*, I, 15: τὸ δὲ μέγιστον, ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἑαυτῶ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος.

⁵⁰⁴ En *HP*, I, 187 se emplea para ello el verbo *mēnūō* (indicar); en *HP*, I, 197, en cambio, se emplea el término *dēlōtiké*, derivado del verbo *dēlōō* (hacer visible, mostrar). Estos tres términos – *apangéllō* (manifestar, comunicar), *mēnūō* (indicar) y *dēlōō* (hacer visible, mostrar) – sí que parecen referir por igual al tipo de relación existente entre la expresión escéptica y el *páthos* al que refiere.

⁵⁰⁵ Vid., supra, 195.

La percepción es un ejemplo perfecto de lo que en la filosofía contemporánea⁵⁰⁶ se llaman “actos intencionales”. Como es sabido, estos actos son aquellos que tienen la característica de llevar consigo un “objeto” al cual tienden y sin el cual no pueden comprenderse.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl recoge la definición de Brentano de “fenómeno psíquico” («aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto»⁵⁰⁷) para después precisarla de tal modo que acabará constituyendo una de las bases de la fenomenología:

*Reconocemos bajo la intencionalidad la propiedad de las vivencias de ‘ser conciencia de algo’ (Bewusstsein von etwas zu sein). Esta propiedad maravillosa a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón pura, se nos apareció ante todo en el cogito explícito: percibir es percibir algo, acaso una cosa; juzgar es juzgar una situación; valorar es valorar un contenido valioso; desear es desear un contenido apetecible, etc. El obrar se refiere a la acción, el hacer concierne a lo hecho, el amar a lo amado, la alegría a aquello de lo que uno se alegra, etc. En todo cogito actual, una “mirada” irradia del puro Yo al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.*⁵⁰⁸

Los ejemplos del uso de los términos *páthos* y *phainómenon* en Sexto Empírico parecen darnos a entender que los escépticos ya tenían conciencia en gran medida de la existencia de este tipo de actos en el ámbito de la afección.⁵⁰⁹ Así, los textos nos inducen a entender “*tò páthos*” como “el acto de la percepción”, y el “fenómeno” como el objeto intencional de ese acto – ‘objeto’, por supuesto, en el sentido de “correlato de conciencia” y no de objeto exterior –.

⁵⁰⁶ Entiéndase ‘intención’ aquí de un modo más próximo a Husserl que a la escolástica.

⁵⁰⁷ *solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.* (Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. II/1. V., § 10. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1913: 368.)

⁵⁰⁸ *Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, „Bewußtsein von etwas zu sein“. Zunächst trat uns diese wunderbare Eigenheit, auf die alle vernunfttheoretischen und metaphysischen Rätsel zurückführen, entgegen im expliziten cogito: ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von seinem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt, usw. Handeln geht auf Handlung. Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw. In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender „Blick“ auf den „Gegenstand“ des jeweiligen Bewußtseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewußtsein von ihm.* (Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Herausgegeben von Max Niemeyer, Halle, 1913, I, § 84; *Husserliana*, III, 204, 20-32. Cfr. también §§ 36, 85; *ibid.*, III, 79-81 y 207-212).

⁵⁰⁹ La distinción entre la afección y lo que la afección produce aparece también en otros contextos de la obra de Sexto Empírico, como en el pasaje ya citado de *Adv. math.*, VI, 53, a propósito de la filosofía cirenaica: “*en efecto, los filósofos cirenaicos dicen que sólo existen las afecciones, nada más; por ello el sonido, al no ser una afección sino producto de afecciones, no será algo existente*” (οἷ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μὴ φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν). La distinción que aquí se pone en juego es por tanto entre las afecciones, como el oír, y los productos de esas afecciones, como el sonido que se oye, que bien pudiéramos llamar “objeto” del acto de oír, o aún “fenómeno” – no se puede oír sin oír un sonido –. Se trata, por tanto, del mismo tipo de distinción entre el acto y su objeto al que nos referimos respecto de los términos *páthos* y *phainómenon*, sólo que puesta en funcionamiento al tratar a cerca de una afección concreta.

Si este paralelismo es correcto, el fenómeno sería, en el funcionamiento de la filosofía escéptica, aquello que se asume de la apariencia, mientras que el *páthos* sería el por qué se asume. Es decir, el '*páthos*' sería el *acto incuestionable* que afecta al sujeto y el '*phainómenon*' el *contenido incuestionado* de ese acto.

Por ese motivo, el enunciado escéptico “expresa” el fenómeno – aquello que se asume –, en tanto que “manifiesta” o “indica” el *páthos* – la afección que ha dado lugar a que se asuma ese fenómeno –.

Ahora bien, si *páthos* y *phainómenon* no son para el escéptico términos sinónimos, ¿cuál de ellos designa a aquello que ejerce de criterio vital? Podemos encontrar expresiones que indican que sería el fenómeno, como cuando Sexto asegura que el escéptico sigue cualquier razonamiento que esté “de acuerdo con el fenómeno”.⁵¹⁰ Pero también podemos encontrarlas referidas al *páthos*,⁵¹¹ o a las “sensaciones pasivas”.⁵¹²

Aunque se puedan precisar diferencias en su significado, *páthos* y *phainómenon* funcionan en la práctica como un todo. No puede haber afección sin fenómeno que sea su objeto, ni fenómeno sin que se nos dé en una afección, al igual que no puede haber acto intencional sin objeto, ni puede entenderse el uno sin el otro. En este caso, la causa de que se acepte el objeto es la forma incuestionable en que el acto que lo “contiene” se nos da. A esto refiere el término '*pathetikè phantasía*'. Por tanto la pregunta sobre cuál de los dos elementos debe considerarse el criterio de la acción escéptica no puede responderse más que de un modo: son ambos elementos y la especial relación que los une, tomados como un todo, los que permiten al escepticismo mantener un comportamiento apartado de toda excentricidad, vivir de la forma más *evidente* posible, sin renunciar a la suspensión del juicio en lo relativo al conocimiento.

Al basarse en este tipo de criterio, toda la filosofía escéptica podría verse como una gran contradicción. Tras situar como fin último de su actividad tanto intelectual como vital la consecución de la imperturbabilidad, es decir, un estado en el cual nada le afecte, el escéptico afirma regirse en la práctica precisamente por aquello que le afecta. Como hemos visto, sin embargo, este tipo de criterio práctico no consiste en centrar la atención sobre el hecho mismo del ser afectado, sino en el contenido de aquello que nos

⁵¹⁰ “*katà tò phainómenon*”. *HP*, I, 17.

⁵¹¹ *HP*, I, 193.

⁵¹² *HP*, I, 19.

afecta. *Ataraxía* y afección son compatibles porque la afección no es – para el escepticismo – causa de perturbación si no se toma como objeto *natural* de valoración; si no se juzga acerca de su naturaleza como un bien o un mal. Si sólo se toma como manifestación evidente de un fenómeno no tendrá por qué causar ninguna inquietud.

El tipo de comportamiento resultante de una vida práctica regida por el fenómeno, además, parece no sólo ser equivalente al que puedan desarrollar los representantes de cualquier escuela dogmática, sino de hecho no diferenciarse en absoluto. En la vida práctica, cualquier sujeto – sea partidario de una corriente filosófica escéptica, de una dogmática o de ninguna de ambas – actúa de acuerdo a sus impresiones antes que a sus ideas o teorías. El acto de beber no suele llevarse a cabo porque se considere un bien la hidratación, sino por sed. De lo contrario, según el razonamiento escéptico, sería imposible evitar cuestionarse cuánta hidratación es la correcta, y si lo que se ha bebido no será excesivo o insuficiente. Por el contrario, al prescindir de la noción de bien y atender al fenómeno, el criterio de la acción es claro: beber sencillamente hasta dejar de sentir sed.

Por lo tanto, la *ataraxía* a la que el escéptico aspira no supone absoluta ausencia de afecciones. Se trataría, más bien, de un estado en el cual las afecciones – inevitables – no se instalen en la conciencia como agitaciones, inquietudes o turbaciones que impidan que la vida se desarrolle normalmente. Esto es, la *ataraxía* no es ni puede ser *apathía*; no se trata de la ausencia de cualquier afección (*páthē*), sino específicamente de la negativa y molesta turbación (*tarachē*).

3. Noción de relación

3.1 Introducción

Pocos términos de los que se emplean usualmente en filosofía son más generales y más difíciles de delimitar que el de “relación”. Con él nos referimos a cualquier conexión o correspondencia de una cosa con otra, sin caracterizar ni el tipo de conexión de que se trate, ni qué clase de “cosas” puedan ejercer el papel de polos de esa relación. Cualquier vínculo entre dos o más entidades, sean del tipo que sean tanto el vínculo como las entidades, es una relación.

En la mayoría de los casos, los términos que son tan generales como éste acaban siendo definidos en su uso de manera negativa por la delimitación que supone aquello a lo que no se aplican. En el caso de la relación, el término que se manifiesta como su contrapuesto es el de ‘absoluto’. Así, ‘relativo’ es todo aquello que no es absoluto, es decir, todo lo que se refiere a algo y es condicionado por ello. ‘Relativista’ es el partidario de una teoría del conocimiento que, admitiendo la existencia de verdades, no admite que estas sean absolutas. Incluso la llamada ‘Teoría de la relatividad’ se define en su formulación como aquella que establece que el tiempo y el espacio son conceptos relativos por la imposibilidad de encontrar un sistema de referencia absoluto.

Sin embargo, aunque de acuerdo a esto podríamos considerar la posibilidad de dar la primacía ontológica en este par de opuestos a lo absoluto – de hecho, tendemos a considerarlo como término “positivo” de la oposición, frente al “negativo” que sería lo relativo – la definición del vocablo ‘absoluto’ en castellano no nos parece que permita esa atribución. Según ésta, absoluto es *aquello que excluye toda relación o comparación*. Es, por tanto, lo que no es relativo. Y es lo relativo lo que goza de un carácter propio frente a lo que lo absoluto se opone.⁵¹³

En función de la pareja de opuestos que ambos conforman, podrá entenderse de dos maneras distintas el referente de cualquier pregunta sobre el ser de las cosas. Una pregunta del tipo “¿qué es x?” puede referirse a la naturaleza de la cosa por la que se pregunta, a lo que la cosa es por sí (*kath’ autó*), con independencia de cualquier circunstancia externa. Por otra parte, si se tiene en cuenta la influencia con la que las circunstancias colateralmente la determinan, la pregunta puede también referirse a lo que la cosa es con relación a algo (a alguna de esas circunstancias). El primer enfoque será el que corresponda a cualquier orientación filosófica para la que el conocimiento

sea no sólo alcanzable, sino además universalizable e intersubjetivo. Para doctrinas de este tipo – el estoicismo puede ser un buen ejemplo⁵¹⁴ – la respuesta a la pregunta “qué es x” sólo puede ser la expresión de la *phýsis* de aquello por lo que se pregunta.

Existe también la posibilidad de, teniendo en cuenta la influencia de las relaciones sobre la determinación de las cosas, considerar, pese a esa influencia, que es posible dar respuesta a la pregunta “qué es x” con la expresión de su naturaleza, pero *de su naturaleza en función de una determinada relación*. Esta alternativa es la que constituye el núcleo de la doctrina relativista.

Como se ha visto, el escepticismo por su parte considera incompatible con su postura filosófica la pretensión de esclarecer cómo sean las cosas por naturaleza, pero al tiempo presupone que hay una naturaleza de las cosas, un modo de ser propio de la realidad, que se considera vedado para el conocimiento humano, pero cuya existencia no se cuestiona.

Nuestra ineficacia para conocer la realidad por sí misma, por tanto, nos aboca a no poder decir nada de cómo sean las cosas y quedar limitados a la expresión de cómo las cosas nos aparecen a nosotros. Eliminada la *phýsis* del horizonte de discurso escéptico, la afección se postula a un tiempo como campo de estudio y como criterio de comportamiento.

Ahora bien, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de “afección”? No se trata del modo en que la cosa es (*phýsis*), sino del modo en que le aparece a un sujeto. O, dicho de otra forma, el modo en que la cosa aparece *con relación* a un sujeto. Toda afección es inevitablemente relativa a aquél a quien afecta. Por lo tanto, cuando hablamos de “afección” estamos hablando de un tipo concreto de relación: la relación entre el fenómeno que afecta y el sujeto que es afectado.

La pretensión de objetividad que reside en la aspiración a conocer la naturaleza de las cosas reside precisamente en el hecho de que a lo que se aspira es a conocerlas con independencia de toda relación, o al menos con independencia de toda relación que no sea la relación de identidad que toda cosa guarda consigo misma. Así, un determinado conocimiento sería completo sólo en el caso de que no fuera relativo a ninguna otra cosa que no sea aquella de la que es conocimiento.

⁵¹³ La propia etimología latina del término absoluto así lo indica: *ab-solutum* es aquello que no está ligado a otra cosa.

⁵¹⁴ Sobre el modo en que esto aparece en la doctrina estoica, véase *supra*, 31 y ss.

El argumento escéptico consiste en mostrar que no hay posibilidad alguna de que se dé un conocimiento de este tipo, pues, como tal conocimiento, será siempre relativo a algo. Como mínimo, relativo a un conocedor.

Así pues, aunque la noción de afección fuera la escogida como criterio vital y denominación preferente del ámbito en el que el escéptico puede desarrollar su actividad especulativa, la contraposición en la que se basa la filosofía escéptica no es tanto la muy conocida oposición entre naturaleza y fenómeno como la más general y menos mencionada que enfrenta a las nociones de ‘naturaleza’ y ‘relación’.

El hecho de que la afección fuese la relación que el escéptico necesitaba para basar en ella su criterio práctico y su propia actividad teórica no significa que fuese la única. Y es a la hora de argumentar por todas las vías posibles frente a las tesis dogmáticas basadas en la naturaleza de las cosas cuando se revela que la alternativa al *katà phýsin* está en todo el ámbito de lo relativo (*tò prós ti*), y que los argumentos escépticos deberán orientarse, por tanto, a mostrar el sustrato relativo subyacente a cualquier conocimiento.

El escéptico insiste en que todo aparece “con relación a algo”; que todo es, por tanto, relativo. No se trata, como ya hemos mencionado en otras ocasiones, de una afirmación taxativa del carácter relativista del mundo o del conocimiento. El escéptico no afirma que el mundo sea, para una determinada relación – un sujeto cognoscente, una circunstancia, etc. – tal como relativamente parece ser. Se limita a señalar el hecho de que en esa relación aparezca así:

*El octavo tropo es el de “a partir del con relación a algo”; según el cual razonamos que, como todas las cosas son con relación a algo, mantendremos en suspenso el juicio sobre el qué son de manera absoluta y según su naturaleza. Pero es preciso darse cuenta de una cosa: de que aquí, como en otras partes, usamos el “son” en lugar del “aparecen”; como queriendo decir “todas las cosas aparecen con relación a algo”.*⁵¹⁵

Dado que todo es (aparece) “con relación a algo”, no podemos decir cómo es cada cosa absolutamente, cómo es según su propia naturaleza e independientemente de todo lo demás, ya que todo está (o se muestra) en relación con lo demás.

Sólo podemos decir, pues, cómo aparece cada cosa “con relación a algo”: a este sujeto, en esta circunstancia, cantidad, composición, etc. Esto es, cómo aparece cada

⁵¹⁵ *HP*, I, 135: Ὀγδοός ἐστι τρόπος ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, καθ’ ὃν συνάγομεν ὅτι, ἐπεὶ πάντα ἐστὶ πρὸς τι, περὶ τοῦ τίνα ἐστὶν ἀπολύτως καὶ ὡς πρὸς τὴν φύσιν ἐφέξομεν. ἐκεῖνο δὲ χρὴ γινώσκειν ὅτι ἐνταῦθα, ὡσπερ καὶ ἐν ἄλλοις, τῷ ἔστι καταχρώμεθα ἀντὶ τοῦ φαίνεται, δυνάμει τοῦτο λέγοντες ἄπὸς τι πάντα φαίνεται.

cosa relativamente. Sobre la naturaleza de las cosas, en cambio, ha de mantenerse la suspensión del juicio.

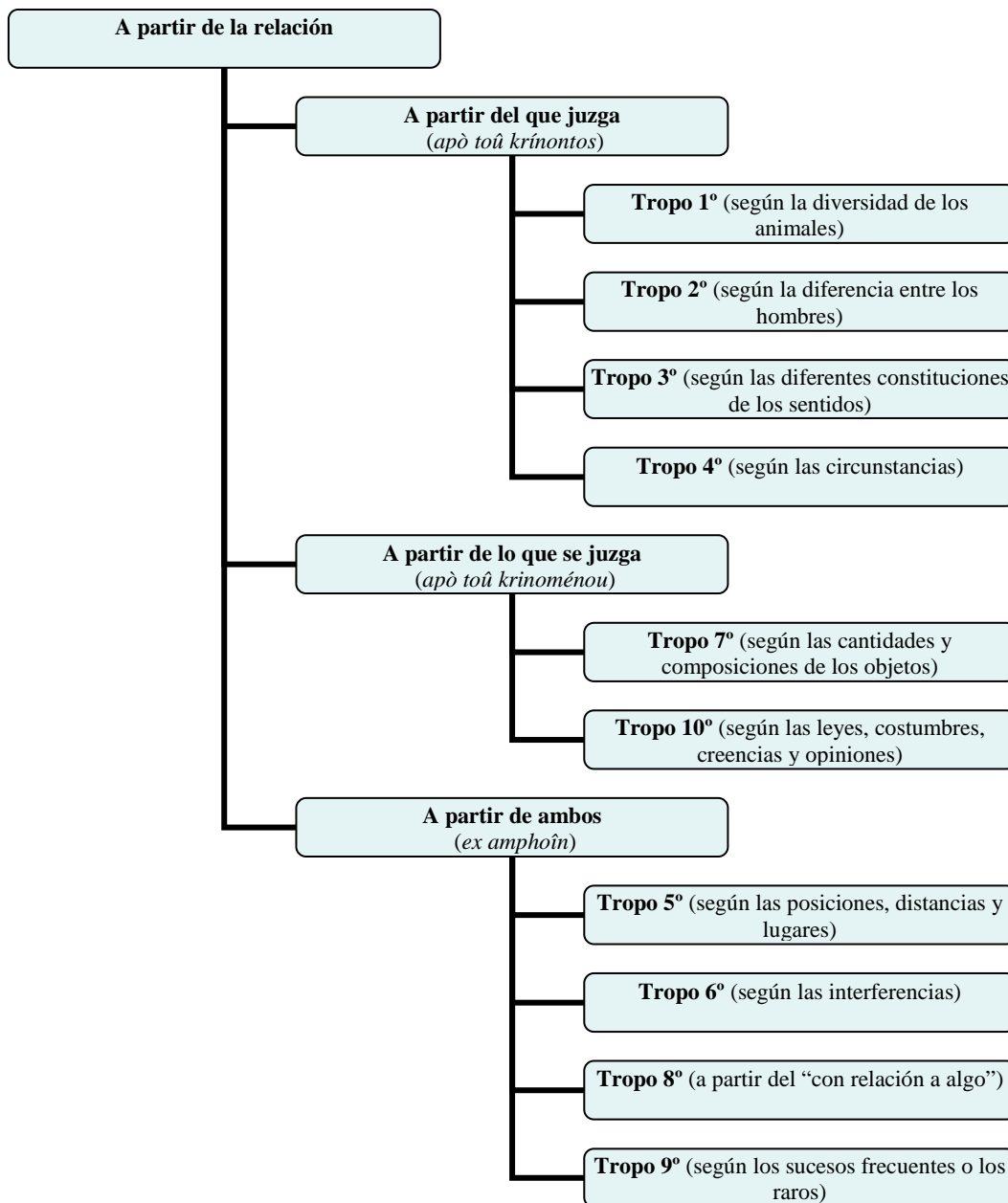
Para el escéptico, la noción de relación es la base última que sustenta la pretensión de la suspensión del juicio. En cierto modo puede considerarse como un “fundamento teórico” de la *epoché*. Gracias a que todo aparece de un modo u otro en relación con algo distinto de sí mismo, puede contraponerse el modo en que ‘x’ aparece en la relación A con el modo en que aparece en la relación B. Y puesto que ninguno de esos dos modos es el modo en que ‘x’ se muestra *kath’ autó*, el modo en que se muestra por sí mismo con independencia de todo, ninguno de los dos modos está más legitimado que el otro para ser considerado el modo en que ‘x’ se da realmente; lo que ‘x’ es. La equipolencia de fuerzas se sostiene, así, sobre la base que le ofrece la firme creencia escéptica de que todo aparece “con relación a algo”.

En última instancia, según esto, toda la filosofía escéptica se retrotrae a la noción de relación. Sin *epoché* no es posible la *ataraxía*, la imperturbabilidad del ánimo que es el objetivo último de esta escuela; pero sin *isosthéneia*, sin equilibrio de capacidad persuasiva entre los fenómenos o consideraciones teóricas, no es posible alcanzar la *epoché*, y si no se muestra claramente que todas las cosas aparecen *prós ti*, con relación a algo, no será posible sostener el equilibrio entre argumentos dogmáticos. La argumentación escéptica entera, toda su crítica de las tesis dogmáticas, su puesta en cuestión de la veracidad del testimonio de los sentidos, su criterio práctico, sus refutaciones de los contraargumentos de sus adversarios, etcétera, dependen de su capacidad para mostrar convincentemente que todo cuanto se nos da, se nos da de manera relativa.

En ese contexto se encuadra la colección del catálogo de los diez *tropos* por Enesidemo, según Sexto nos lo transmite. Los *tropos* son, antes que nada, un catálogo de las maneras de argumentar en función de los modos de darse de las cosas, pero implícitamente podrían considerarse también una clasificación de esos modos en que las cosas se dan a nuestro conocimiento.

Cierto es que no se ofrecen con la pretensión de ser una clasificación *exhaustiva* de los modos de darse de las cosas. El propio Sexto lo señala expresamente: “(...) propondré los *tropos* por los que se guía la suspensión del juicio, sin ser taxativo sobre

su número y validez”.⁵¹⁶ Pero a pesar de la ausencia de aspiración a la completitud, tampoco se ofrece la lista de los *tropos* como desprovista de todo orden y de toda estructuración interna. Como vimos,⁵¹⁷ los *tropos* aparecen agrupados en un esquema general que los clasifica en tres tipos superiores denominados “a partir del que juzga”, “a partir de lo que se juzga” y “a partir de ambos”. Y estos tres tipos, a su vez, pueden considerarse como divisiones de una clase generalísima que agruparía a todos los *tropos*: la denominada “a partir de la relación”. El esquema resultante de esta clasificación, por tanto, sería el siguiente:



⁵¹⁶ *HP*, I, 35: καὶ τοὺς τρόπους ὑποθήσομαι δι’ ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεται, οὔτε περὶ τοῦ πλήθους οὔτε περὶ τῆς δυνάμεως αὐτῶν διαβεβαιούμενος. Vid, también *HP*, I, 36 y *HP*, I, 38.

⁵¹⁷ *Vid.*, supra, 140.

Por tanto, es el argumento basado en la relación el que se encuentra a la base de todo el arsenal argumentativo escéptico.

Así, si tiene sentido para el escéptico considerar que todos los tipos de argumentación posibles que conducen a la suspensión del juicio se sustentan en el hecho de que a su base hay una relación, es porque la relación es considerada como el modo en que se dan los fenómenos. Para el escéptico es evidente que todo aparece “en sus relaciones”. Esto es, aparece en un lugar, en un momento, en una posición..., pero también para un sujeto, en una circunstancia, en una composición, con una frecuencia, etc. La noción de relación asumida por el escéptico define, pues, el modo en que cualquier cosa se presenta ante nosotros. Se trata de la estructura general de los fenómenos; una estructura que permite la estrategia dialéctica de la oposición para forzar la epoché respecto de cualquiera de ellos. El hecho de que dependa o no de la existencia de relaciones más allá del propio fenómeno es, de este modo, indiferente. No lo era para Pirrón, para quien el hecho de que las cosas estén interrelacionadas de tal modo que no se puedan delimitar o aun diferenciar era la causa de la necesidad de asumir la imposibilidad del conocimiento.⁵¹⁸ Ni tampoco para Protágoras y sus seguidores, para quienes una relación, la relación de la cosa con el sujeto, determina el modo en que la cosa es.

En el contexto escéptico, en cambio, la noción de relación no determina la realidad, sino el conocimiento de la misma.

3.2 Implicaciones de la noción de relación

Cuando, desde el momento actual dentro de la historia de la filosofía, contemplamos la carga de connotaciones que arrastra la asunción por parte de una determinada corriente de la relación como, diríamos hoy, “característica necesaria de los entes”, lo que se nos muestra es una abigarrada maraña de consecuencias ontológicas que determinan fuertemente la posición ontológica de esa teórica corriente. Desde la Edad Media en adelante el estudio de la relación ha dado como resultado la delimitación de distintas variedades, todas ellas dotada de rasgos particulares. La escolástica, en especial, ha distinguido tipos diferentes de relaciones, como la relación predicamental o

⁵¹⁸ Véase, 123 y ss.

la trascendental,⁵¹⁹ cada una de las cuales tiene características por completo diferentes y conlleva, de asumirse como necesaria para todo sujeto, sus propias consecuencias.

Así, la *relación predicamental* es una categoría o predicamento accidental más junto con los otros nueve incluidos en el listado categorial aristotélico, mientras que la *trascendental* está por encima de las categorías, puesto que las abarca y constituye a todas ellas.⁵²⁰

En el análisis que estamos intentando llevar a cabo, podríamos vernos tentados a emplear algunos de los elementos que la escolástica desarrolló como explicación de la noción aristotélica de relación, en sus distintas variantes, aplicándolos a la noción de relación presente en el escepticismo. Sin embargo toda esa caracterización desarrollada a propósito de los tipos de relación era inexistente o muy incipiente en época helenística, de modo que tratar de emplearla para la aclaración de la posición escéptica supondría un claro anacronismo. Incluso la utilización de terminología posterior a la época de los textos a analizar – a menudo inevitable – habrá de realizarse con particular cuidado.

Por ejemplo, la distinción, dentro de los elementos que conforman una relación, entre ‘sujeto’, ‘fundamento’ y ‘término’ de esa relación, si bien no aparece en ningún texto escéptico, sí puede considerarse – al margen de la terminología concreta – implícita en el concepto de relación que en ellos se está manejando. La relación que Sexto emplea como paradigmática en su exposición del *tropo* octavo,⁵²¹ la existente entre objeto conocido y sujeto cognoscente, difícilmente podría entenderse sin presuponer la diferencia entre un ‘sujeto’ inicial de la relación (el objeto conocido, en

⁵¹⁹ Amén de las relaciones de causalidad, de conveniencia y inconveniencia, de identidad, de semejanza o de igualdad, que son subtipos de la relación predicamental.

⁵²⁰ Esta distinción procede de la consideración aristotélica de la unidad de todas las categorías, en tanto que sentidos del ser, explicada como unidad de referencia o relación *ad unum*. En efecto, todas las categorías que siguen a la *ousía* en el listado de Aristóteles son lo que son en virtud de su *relación* con la *ousía*. Y este sentido de ‘relación’ no puede reducirse en absoluto a la ‘relación’ que aparece incluida en el propio listado, esto es, a la categoría de relación, ya que sirve de fundamento también a esta. Resulta interesante señalar que en los diez *tropos* de Enesidemo encontramos implícitamente una distinción análoga a esta: en efecto, el *tropo* escéptico “de la relación” coexiste, como ya hemos visto (*vid. Supra*, 206), con el hecho de que todos los *tropos* sean concebidos como formas particulares de un *tropo* generalísimo también denominado “de la relación”. Así, el *tropo* específicamente referido a la relación (el *tropo* 8º) sería análogo a la relación categorial o predicamental aristotélica (se trata, en un caso, de un *tropo* particular del pirronismo, y en el otro de una categoría particular del aristotelismo), y por su parte la relación que atraviesa todos los *tropos* se correspondería con la relación trascendental aristotélica (entanto que tal relación pirrónica, que trasciende todos los *tropos*, es constitutiva del ser mismo – relativo – de los fenómenos). Existe, por tanto, en Sexto, así como en el pirronismo según él nos lo transmite, *una cierta trascendentalidad de la relación*.

⁵²¹ *Vid., HP*, I, 135-140.

este caso), un ‘término’ distinto de aquél (el sujeto cognoscente), y una determinación de ese primer ‘sujeto’ que se orienta hacia el término.

Es evidente, pues, que el escéptico diferencia esos tres elementos como interviniendo en la relación. En el hecho de que yo perciba dulce el sabor de la miel, la miel es el sujeto relativo, el punto de partida de la relación, y el sabor dulce es la determinación de la miel que se orienta hacia un término diferente de esta (yo, que la percibo). Si se pone el acento en la consideración de que “el dulzor” es una determinación de la miel, podría parecer que la asunción de esta estructura como propia de las relaciones obligaría al escéptico a aceptar que los objetos cognoscibles son de una determinada manera. Esta presuposición, que consideramos que, en efecto, se da en el escepticismo, no creemos que pueda afirmarse que se dé por este motivo. En efecto, el dulzor sería una determinación de la miel, pero la miel no sería para el escéptico un objeto en sentido estricto, sino un fenómeno. El fundamento de la relación es el dulzor con el que la miel se me muestra.

Si decimos que el escepticismo asume determinaciones objetivas no es en base a la relación, sino al empleo argumentativo que hace de las relaciones. No hay inconveniente desde el punto de vista de la neutralidad ontológica en considerar que el fenómeno que llamamos “miel” se muestre a un sujeto percipiente como dulce, y que, de este modo, el sabor dulce es una característica de ese fenómeno. Tampoco lo habría en considerar lo contrario, es decir, que el fenómeno “miel” se muestre amargo a un sujeto. Pero sí lo hay si se argumenta que entre el primero de estos hechos y el segundo se crea, afirmados los dos a un tiempo, un equilibrio tensional que obliga a suspender el juicio respecto de cómo sea la miel objetivamente. Esta argumentación implica que “dulzor” y “amargor” no pueden ser ambas determinaciones de la miel a un mismo tiempo. El relativista consideraría que sí pueden serlo: la miel sería dulce para el sujeto A y amarga para el sujeto B. El escéptico, en cambio, entiende que ambas afirmaciones son excluyentes. Y si lo son es porque:

- 1.- Se asume un ámbito de objetividad único y común a todos los sujetos.

- 2.- Se presupone (en virtud de un principio de no-contradicción asumido implícitamente) que sólo una de ambas determinaciones opuestas puede ser real para cada objeto.

- 3.- Se considera que no hay criterio disponible con el que juzgar entre ambas determinaciones cuál es la correcta.

Esto habrá de tratarse en profundidad en otra parte de este trabajo.⁵²² En el punto en que nos encontramos, empero, nada permite sacar tales conclusiones. Las implicaciones de la aceptación de la noción *prós ti* que el escéptico asume como válidas tendrán, pues, que identificarse por otro procedimiento que no sea el análisis de la mera estructura de la relación.

Uno de los tradicionales problemas filosóficos para aceptar la noción de relación como una de las categorías de la realidad ha sido el que se encuentra implícito en el planteamiento de eléatas y megáricos. Su tesis fundamental e inamovible es que “el ser es y el no-ser no es”, afirmación a través de la cual se construyó la defensa de la unidad e inmutabilidad del ser por parte de Parménides,⁵²³ y de la imposibilidad del movimiento por parte de Zenón.⁵²⁴ Pero esa misma tesis también constituye un poderoso argumento en contra de la existencia de relaciones. Si se afirma de modo absoluto y sin hacer distinciones adicionales a la de ser/no-ser, entonces no puede haber relación alguna. “El ser es y el no-ser no es” supone no sólo que el ser se afirme y la nada se niegue, sino también que cada cosa es lo que es y no es lo que es otra cosa que ella.⁵²⁵ No habría, por tanto, ningún fundamento para considerar a una cosa como semejante, idéntica, análoga, etcétera a otra cosa.

Aristóteles salva esta dificultad introduciendo distinciones en el ser que, sin llegar a insertar el no-ser en él, permiten una cierta gradación, tales como potencia/acto, sustancia/accidentes o materia/forma.⁵²⁶ Así, el no-ser no es, pero el ser puede ser en

⁵²² Véase 213 y ss, así como 256 y ss.

⁵²³ *Vid.*, supra, 45 y ss.

⁵²⁴ *Vid.*, supra, 53 y ss.

⁵²⁵ *Vid.*, Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France, París, 1962. Traducción castellana *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1974: 143-9. Véase también Platón, *Sofista*, 252 b.

⁵²⁶ Además de estas distinciones, ha de tenerse también en cuenta que para Aristóteles, a diferencia de lo que ocurre para el eleatismo, el verbo ‘ser’ no es unívoco, sino que posee diversas significaciones. El participio presente del verbo ser, *tò ón*, es aplicable a toda la realidad en cualquiera de sus aspectos, pero eso no impide que el verbo mismo pueda no aplicarse siempre en el mismo sentido. “El ser se dice de muchas maneras” (*Met.* IV, 1003 b 5), y eso permite una importante flexibilidad en su atribución, siempre entre usos y sentidos del verbo que están conectados entre sí en cierta manera. (“*De unas cosas se dice que son por ser entidades, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad*”: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στέρησεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας; *Met.* IV, 1003 b 6-10. Cfr. Aubenque, P. *Op. cit.*: 158-198; Calvo Martínez, T. *Aristóteles y el aristotelismo*. Akal, Madrid, 1996: 32; Brentano, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles*. Hildesheim, Olms, 1960 [1862]. Traducción española de Manuel Abella *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007: *passim*, especialmente 40-44 y 83-92).

potencia o ser en acto, puede ser sustancia o ser accidente y puede tratarse de él en cuanto a su materia o en cuanto a su forma.

El escepticismo, por su parte, nunca tematizó la dificultad que la tesis eleática suponía para la aceptación de relaciones, ya que esta dificultad se enmarcaría dentro del ámbito de la *phýsis*. Pero el hecho de que la escuela nunca tratase el tema explícitamente no impide que al menos podamos plantearnos si su aceptación del *prós ti* en lo que respecta al ámbito fenoménico llevaría aparejada también – para ese ámbito – alguna de las consecuencias que tuvo que asumir Aristóteles para salvar la relación de la dicotomía ser/no-ser.

La cuestión es, por tanto, si el fenómeno tiene para los escépticos características análogas a las de potencia y acto, sustancia y accidentes, materia y forma o alguna otra similar. Evidentemente, la distinción hilemórfica no puede incluirse en la tematización expresa del fenómeno por el escepticismo, ya que no puede hablarse de “materia” sin rebasar de algún modo el ámbito de la afección. Sustancia y accidentes, en cambio, si podrían haber sido asumidas en cierta medida como características propias de lo que al escéptico le aparece. Sin embargo, no es una distinción que podamos encontrar a la base de los argumentos de la escuela. Antes al contrario: a menudo el escepticismo emplea formas de argumentación que no distinguen entre sustancia y accidentes.⁵²⁷ Tampoco la distinción potencia/acto puede considerarse como asumida implícitamente por el escepticismo, ya que, a pesar de que puedan hallarse argumentos escépticos basados tanto en lo que es (aparece), es decir, en lo actual, como en lo que puede ser (aparecer), es decir, en lo potencial,⁵²⁸ y también a pesar de que estos argumentos puedan considerarse como dotados de la misma fuerza persuasiva, el hecho de que aparezcan argumentos de estos dos tipos y ambos se consideren igualmente válidos, sin una tematización expresa de su igualdad o diferencia, tanto puede concebirse como un indicio de su distinción como de su equiparación.

Ninguna de las consecuencias ontológicas que la defensa de la noción de relación tuvo para Aristóteles parece haberse filtrado, por tanto, a la filosofía escéptica. Esto puede deberse a que, mientras para el de Estagira era imprescindible poder explicar la existencia de relaciones *en la naturaleza* (relaciones que más tarde vendrán a derivar

⁵²⁷ De hecho, si se contemplan desde un punto de vista próximo al aristotelismo, la mayoría de los argumentos escépticos son de este tipo. Por ejemplo, así lo parecen todos los ejemplos referidos por Sexto respecto al criterio de los sentidos en *HP*, II, 54-6. Sin embargo, en ningún caso se llega en el escepticismo a ejemplos tan extremos como los que se encuentran expuestos por Eutidemo y Dionisodoro en el pasaje sobre Clinias del *Eutidemo* (202 c-e). Sobre esto, véase infra, 330, así como supra, 83 y ss.

en las llamadas “predicamentales”), al escéptico le bastaba con poder afirmar que todo cuanto le aparecía fenoménicamente le aparecía como en relación a algo, esto es, le aparecía dotado de relaciones independientemente de que estas fueran consideradas como “reales” o como meras “relaciones de razón”. El escéptico, de este modo, no habría entendido la tesis eleática sobre el ser como algo que refiriese en modo alguno a lo que consideraba “relación”. “El ser es, el no-ser no es” habla de la naturaleza del ser, no de su apariencia, mientras que la relación escéptica refiere a la apariencia de las cosas, al modo en que se nos presentan imbricadas unas en otras de tal manera que ninguna puede captarse aislada.

La conclusión de la noción *prós ti* en el escepticismo es que nada de lo que nos aparece puede ser considerado con independencia del resto de lo que nos aparece o puede aparecernos y de nosotros mismos. No hay forma de determinar los fenómenos para que sean inequívocos. Las implicaciones de este tipo de asunción de la relación no serán ya, pues, preconcepciones ocultas que condicionen el modo de pensamiento escéptico. Al menos no serán esas preconcepciones *en sí mismas*.

Sin embargo, es esta asunción la que juega un papel más importante en el modo en que la filosofía escéptica construye sus presupuestos. La relación es la condición de posibilidad de la mayor parte de las nociones fundamentales de la filosofía escéptica. Como vimos páginas atrás,⁵²⁹ sólo gracias a que se sostiene que todo lo que se puede dar a un sujeto se le da “con relación a algo” puede desarrollarse la línea argumentativa que concuye en la *epoché*. Y de ese modo la relación se convierte en el sustento último de todo el edificio argumentativo escéptico. Sin la base que la relación aporta, carecería de sentido la noción escéptica de argumentación que analizaremos más adelante.⁵³⁰ Además, también la afeción, el espacio que el escéptico se marca como propio para su actividad teórica, requiere de la asunción de la relación ya que, inevitablemente, toda afeción (*páthē*) será una cierta forma de relación.⁵³¹ Por el mismo motivo, el hecho de que se asuma la existencia de relaciones es también condición de posibilidad de la aceptación de nociones como las de ‘causalidad’,⁵³² o ‘contradicción’,⁵³³ y en última instancia de la particular noción de ‘verdad’⁵³⁴ que subyace al escepticismo.

⁵²⁸ El ejemplo más claro de este último tipo de argumentos es el que aparece en *HP*, I, 33-4.

⁵²⁹ *Vid.*, supra, 204.

⁵³⁰ *Vid.*, infra, 213 y ss.

⁵³¹ *Vid.*, supra, 202.

⁵³² *Vid.*, infra, 229 y ss.

⁵³³ *Vid.*, infra, 256 y ss.

⁵³⁴ *Vid.*, infra, 295 y ss.

Así, toda la filosofía pirrónica, tanto en lo que refiere a sus elementos explícitos como los conceptos con los que cuenta implícitamente, descansa, no sobre el prejuicio *ontológico* de la relación como característica universalizable de la realidad, sino sobre otros preconceptos ontológicos o más bien “pre-ontológicos” que pueden darse gracias a la universalización *epistémica* de la noción de relación.

4. Noción de argumentación

4.1 Función de la argumentación en el escepticismo

Para cualquier lector de la obra de Sexto Empírico resulta evidente desde el primer momento que los textos ante los que se encuentra son ante todo una gran red de argumentaciones. A lo largo de los diferentes tratados que componen su obra, cada uno de ellos orientado hacia una temática distinta y concebido de manera diferente, e incluso a lo largo de cada pasaje concreto de todos esos tratados, no hay un sólo instante en que el lector deje de encontrarse ante alguna forma de *argumento*, entendido este término como “un razonamiento mediante el cual se intenta probar o refutar una tesis *convenciendo a alguien* de la verdad o falsedad de la misma”.⁵³⁵ La intención que unifica la práctica totalidad de los pasajes de Sexto es la búsqueda del modo adecuado para convencer de aquello que defiende.

Mientras que para Pirrón y la mayoría de sus discípulos directos la *ataraxía* era la actitud que se cultivaba dentro del círculo filosófico más próximo, y lo que ocurriese fuera de ese círculo era indiferente,⁵³⁶ para los escépticos posteriores no basta con que ese estado se alcance en el ámbito privado que conforman los límites de la escuela. Así, se manifiesta en sus integrantes una innegable tendencia al proselitismo filosófico. La postura – no doctrina – desarrollada por el escepticismo debe ser comunicada y difundida tanto como sea posible, y su superioridad respecto de las tesis dogmáticas manifestada en cualquier ocasión que lo permita. Tanto el escepticismo académico como el pirrónico se vuelven, en este intento, hacia la dialéctica. La actitud vital ante la propia filosofía ya no es la relajada indiferencia de Pirrón, o la huida de las discusiones de su discípulo Euríloco,⁵³⁷ sino la búsqueda deliberada de adversarios doctrinales con el doble objetivo de vencerlos para convencer al público (auditorio o lectores) y de convencer a los adversarios mismos.

Arcesilao, en el ámbito académico, se sirve como vimos⁵³⁸ de los métodos argumentativos de Diodoro Crono. Enesidemo funda el escepticismo pirrónico sobre la base argumentativa que conforman los diez *tropos* o “modos de argumentación

⁵³⁵ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1982. Vol. 1. 201 b 32-35. (La cursiva es nuestra).

⁵³⁶ Motivo por el cual en Pirrón no se aprecia intento ninguno de desarrollar argumentaciones complejas frente a quienes no adoptasen su característica forma de filosofía. (véase, supra, 124 y ss.)

⁵³⁷ DL., IX, 69. (*Vid.*, supra 133-4.)

escéptica”. Sexto, por su parte, recopila los *tropos* enesidemianos, junto con otros como los de Agripa, y desarrolla algunas formas de argumentación propias; además emplea todas las estrategias argumentativas ajenas posibles con tal de que le sean útiles para alcanzar su objetivo: acabar con la capacidad persuasiva de todo argumento dogmático y reducir su fuerza de convicción a la de una mera posibilidad equilibrada con su contraria. Así, pretende no dejar otra salida que suspender el juicio y por tanto arrinconar a todo interlocutor entre la irracionalidad de la elección sin motivo y la *ataraxía* derivada de la no elección entre ambas posibilidades.

La necesidad de alcanzar una equivalencia completa de fuerza persuasiva entre el argumento que conduce a una tesis cualquiera (A) y el que conduce a su contraria ($\neg A$) implica que el escepticismo tiene que concebir sus argumentaciones al margen de cualquier convicción. Ante la afirmación de la tesis A por parte de su interlocutor, el filósofo escéptico ha de defender $\neg A$ de manera automática, al igual que ante la afirmación de $\neg A$ deberá defender la tesis A. Tanto en uno como en otro caso considera que existen argumentos válidos de los que puede servirse. Esos argumentos, además, deberían tener una capacidad persuasiva equivalente para que la pretensión del escéptico pueda mantenerse. Así, será necesario desarrollar modos de argumentar convincentes tanto para apoyar A como $\neg A$, si bien es cierto que las argumentaciones dogmáticas tienden a concentrarse en un tipo de tesis concreto (la defensa del conocimiento, de un modo u otro), y por tanto las del escéptico habrán de centrarse también especialmente en sus contrarias: la crítica de la posibilidad del conocimiento.⁵³⁹

Este modo de contemplar la función de la argumentación recuerda en cierta manera al estilo dialéctico de los sofistas. En la sofística tampoco hay relación estricta entre argumentaciones y convicciones. El sofista defiende aquello que *le toca* defender, sea como mero ejercicio o sea por motivos políticos, económicos, etc. Sin embargo en el caso de la sofística esta ausencia de convicciones se debe en última instancia a una firme convicción previa de carácter tanto epistemológico como ontológico: el

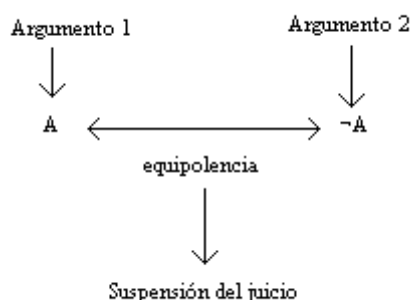
⁵³⁸ *Vid.*, supra, 97.

⁵³⁹ Recuérdese que la postura escéptica teórica que se explicita en Sexto en *HP*, I, 1-4 sobre el conocimiento es la de la abstención del juicio sobre su posibilidad, diferenciándose así su postura tanto de la de los dogmáticos como de la de los negadores del conocimiento, esto es, los académicos según el pasaje citado. El oponente fundamental del escepticismo pirrónico serán las escuelas consideradas dogmáticas, pero en ocasiones también trata de argumentar contra la propia rama académica del escepticismo por considerarla como una forma encubierta de “dogmatismo negativo”. La postura escéptica pirrónica no es esencialmente, pues, aunque pueda parecerlo, una forma de crítica del conocimiento, sino que la presencia de este tipo de crítica es debida a la circunstancia de que los argumentos que trata de equilibrar son justo los contrarios a ella. (Cfr. *HP*, II, 1-12; 49; 57; 63; 70.)

relativismo. Es indiferente qué tesis se defienda porque no hay una que sea verdadera objetivamente.

El escéptico, en cambio, es contrario a esta postura,⁵⁴⁰ y sin embargo se comporta argumentativamente de manera similar. Los motivos que le llevan a hacerlo son primordialmente instrumentales. El equilibrio entre los argumentos que apoyan A y los que apoyan $\neg A$ es un instrumento útil para la consecución de un objetivo más importante como es la suspensión del juicio.

El argumento, por tanto, no se concibe como una vía de acceso hacia la verdad, al modo en que ocurre en las filosofías de signo dogmático, sino como un medio para la persuasión.⁵⁴¹ La sofística entendía el argumento de esta misma manera, pero supeditando esa persuasividad al objetivo último de la victoria dialéctica. El escepticismo, por su parte, asume la relación sofística entre argumento y persuasión, pero elimina la supeditación al éxito⁵⁴² – separándose así en parte de la erística – y además duplica el esquema sofístico: todo argumento escéptico es doble. Si el pirrónico defiende con él una tesis es porque presupone que su doble especular ya está siendo defendido. El interlocutor es, por tanto, esencial en este juego argumentativo, actuando casi como un preconcepto más, asumido de partida. Se requieren dos argumentaciones para alcanzar el equilibrio de fuerzas, y dado que ese es el objetivo en función del cuál se argumenta, en la propia argumentación del escéptico está incluida ya la argumentación contraria del dogmático como su presupuesto y como condición de posibilidad de la obtención del deseado efecto de *isosthéneia*. El esquema resultante sería el siguiente:



⁵⁴⁰ Vid. infra, 295 y ss.

⁵⁴¹ Nótese que en la mayoría de los estudios sobre el tema se ha señalado que en los argumentos, a diferencia de en lo que respecta a las pruebas estrictas, resulta de gran importancia conseguir el asentimiento a lo argumentado. (Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. XIVa.2ob.14; Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. *La nouvelle rhétorique*. 2 vols., 1958.)

El valor del argumento para el escéptico, pues, consiste en su poder de convicción, pero no para convencer definitivamente, sino precisamente para impedir estar convencido de nada. Para lograr algo así, Sexto se ve obligado a desarrollar herramientas adecuadas con las que dar respuesta a todos los intentos de ruptura del equilibrio que pueda llevar a cabo cualquier dogmático.

Si Arcesilao disponía de las enseñanzas dialécticas de la escuela de Diodoro Crono, y Pirrón podía contar con las de la escuela de Megara a través de Brisón,⁵⁴³ Sexto tuvo que recurrir a fuentes muy diversas en busca de las capacidades adecuadas para lograr su objetivo. Contaba, en principio y de manera preeminente, con los razonamientos desarrollados a lo largo del tiempo por toda la corriente escéptica. Pero tampoco dudó en tratar de aprovechar el desarrollo alcanzado por la lógica en las escuelas que constituyen sus principales oponentes: la aristotélica y la estoica.

En el terreno de la argumentación filosófica una lógica bien construida es uno de los medios más poderosos que una escuela puede emplear. Con ella pueden definirse de antemano los razonamientos válidos y distinguirse de los que no lo son, y puede, por tanto, hallarse el error formal (o el sofisma) que desbarata la cadena de argumentos contraria a nuestras aspiraciones.

Ante una utilidad tan incuestionable, resultaría difícil de entender que una escuela filosófica de intereses dialécticos del siglo II d.C. no tratase de desarrollar por sus propios medios alguna forma de lógica. En el caso del escepticismo, el lugar donde esperaríamos encontrar desarrollos de esta clase es el libro II de los *Esbozos pirrónicos*, dedicado a cuestiones formales, lingüísticas y también argumentativas.

En efecto, muchos pasajes de este libro II están dedicados a aclarar determinadas cuestiones lógicas, como la demostración (*HP*, II, 134-192), la silogística (*HP*, II, 193-203), los sofismas (*HP*, II, 229-259) o el problema de la inducción (*HP*, II, 204). Sin embargo, se trata en su mayor parte de pasajes de carácter refutativo. Su intención no es explicar el modo correcto de formular, por ejemplo, silogismos, sino que la demostración que con ellos pretende llevarse a cabo no es incuestionable. No expone

⁵⁴² Consideramos que, contra lo que pueda parecer, la victoria en la polémica con su contrincante no es un objetivo de la argumentación escéptica. El argumento del oponente no ha de ser vencido, sino sólo contrarrestado; esto es, no ha de demostrarse que sea falso, sino sólo mostrarse que *puede* ser falso.

⁵⁴³ Aunque, como ya hemos dicho, son capacidades que no tenemos constancia de que Pirrón utilizase.

una teoría escéptica del silogismo,⁵⁴⁴ sino la consideración de que las teorías estoica y aristotélica del mismo son incorrectas.⁵⁴⁵

Un ejemplo especialmente claro lo encontramos en la discusión acerca del signo en *HP*, II, 102 y ss. Poco antes Sexto ha distinguido dos clases de signos: *evocativos*, que serían los vinculados por la experiencia a aquello que significan,⁵⁴⁶ e *indicativos*, que serían aquellos que pese a no estar vinculados experiencialmente a lo significado, se considera que, por su peculiar naturaleza y constitución, denotan aquello de lo que son signos.⁵⁴⁷ Y a continuación afirma lo siguiente:

Pues bien, siendo doble, como acabamos de decir, la división de los signos, nosotros no argumentaremos contra cualquier signo, sino sólo contra el indicativo tal y como aparece definido por los dogmáticos. El evocativo, en efecto, está avalado por la vida, puesto que al ver alguien humo se acuerda del fuego y al contemplar una cicatriz dice que se ha producido una herida.

Así, no sólo no nos enfrentamos a la vida, sino que incluso luchamos a su favor al asentir sin dogmatismos a lo que por ella está avalado y oponernos a lo inventado por su cuenta y riesgo por los dogmáticos.

Sin duda era conveniente, en efecto, dejar dicho esto para clarificación de lo que estamos investigando.

*Pasamos acto seguido a su refutación, sin pretender en absoluto demostrar que el signo indicativo es una cosa inexistente, sino haciendo ver la aparente equivalencia de los argumentos que se aducen a favor de su existencia y de su no existencia.*⁵⁴⁸

A continuación – *HP*, II, 104-133 – se adentra Sexto en la discusión concreta sobre si existe o no algún signo indicativo, discusión que rebasa el interés que este tema

⁵⁴⁴ Lo más parecido a una teoría escéptica del silogismo que puede encontrarse en Sexto es el pasaje de *HP*, II, 97 y ss., del que forma parte el fragmento de II, 102-3 que analizaremos a continuación, o, en cierto sentido, la exposición de los *tropos* en *HP*, I, 31-186. Pero ni uno ni otro pasaje pueden considerarse en rigor como una silogística escéptica en sentido pleno.

⁵⁴⁵ *HP*, II, 193: *μέθοδόν τινα ἐλέγομεν δι' ἧς ἐνδέχεται δεικνύναι, ὅτι πάντες οἱ ἀποδεικτικοὶ λόγοι τῶν τε Στωικῶν καὶ τῶν Περιπατητικῶν ἀσύνακτοι τυγχάνουσιν ὄντες.* “(...) exponíamos un método con el que es posible hacer ver que todos los razonamientos demostrativos de los estoicos y los peripatéticos están mal encadenados.”

⁵⁴⁶ Véase *HP*, II, 100.

⁵⁴⁷ Véase *HP*, II, 101. Téngase en cuenta que la definición de “signo indicativo” que Sexto tiene presente, tal y como aparece en este mismo pasaje, es aquella según la cual *signo indicativo es el enunciado antecedente que, en una implicación válida, revela el consecuente*. Nótese también que el rechazo de la validez del signo indicativo y la aceptación del signo evocativo como guía fenoménica tiene como consecuencia deliberada y expresa en la filosofía escéptica la liberación de la necesidad de asumir una concepción fuerte de la causalidad. (vid. infra, 229 y ss).

⁵⁴⁸ *διττῆς οὖν οὐσης τῶν σημείων διαφορᾶς, ὡς ἔφαμεν, οὐ πρὸς πᾶν σημεῖον ἀντιλέγομεν, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ ἐνδεικτικὸν ὡς ὑπὸ τῶν δογματικῶν πεπλάσθαι δοκοῦν. τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου, ἐπεὶ καπνὸν ἰδὼν τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλήν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει. ὅθεν οὐ μόνον οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ ἀλλὰ καὶ συναγωνιζόμεθα, τῷ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπιστευμένῳ ἀδοξάστως συγκατατιθέμενοι, τοῖς δ' ὑπὸ τῶν δογματικῶν ἰδίως ἀναπλαττομένοις ἀνθιστάμενοι. Ταῦτα μὲν οὖν ἤρμοζεν ἴσως προειπεῖν ὑπὲρ τῆς σαφηνείας τοῦ ζητουμένου· λοιπὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀντίρρησην χωρῶμεν, οὐκ ἀνύπαρκτον δεῖξαι τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον πάντως ἐσπουδακότες, ἀλλὰ τὴν φαινομένην ἰσοσθένειαν τῶν φερομένων λόγων πρὸς τε τὴν ὑπαρξιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνυπαρξίαν ὑπομνησκόντες.* *HP*, II, 102-3.

tiene aquí como ejemplo para nosotros. En el pasaje citado, en cambio, hemos de señalar que incluso cuando Sexto opta, entre los dos tipos de signo que distingue, por aceptar uno y rechazar el otro, no ofrece nada equivalente a una “teoría escéptica del signo”. Sobre el signo indicativo se propone llevar a cabo la habitual refutación escéptica consistente en mostrar la equivalencia de los argumentos a su favor y en su contra, e inutilizarlo por tanto – por indemostrable – para su uso en defensa de doctrinas dogmáticas. Y sobre el signo evocativo, que acepta, lo hace de tal modo que ningún argumento, dogmático o escéptico, puede basarse lógicamente en él. Si Sexto lo admite es por considerar que está avalado por la vida, o incluso por la costumbre,⁵⁴⁹ de un modo casi humeano, no porque considere que es síntoma de ninguna clase de relación causal. El humo evocaría el fuego porque son dos fenómenos que suelen darse juntos, pero no se infiere de esa contigüidad en la que se nos suelen dar ningún vínculo que una el fenómeno fuego y el fenómeno humo en base a una idea de causalidad en sentido propio.⁵⁵⁰ Incluso en un ejemplo más apropiado para la idea de causa, el de la relación entre la cicatriz y la herida, Sexto no hace referencia ninguna a líneas causales entre ambas.

Como en este pasaje, en muchos otros a lo largo de todo el libro II de los *Esbozos* encontramos que la discusión de cuestiones lógicas para Sexto no implica la propuesta de teorías propias por parte del escepticismo con las que dar respuesta a esas cuestiones. No podemos considerar, por tanto, que el desarrollo de la lógica fuera una de las preocupaciones principales de la escuela escéptica.⁵⁵¹ De hecho, el modo de

⁵⁴⁹ El verbo que Sexto emplea para describir la relación entre el fuego y el humo (*καπνὸν ἰδῶν τις σημειοῦται πῦρ*) supone tanto ‘señal’ o ‘traza’ como ‘indicio’. Sumando su significado y el contexto en el que aparece con el sentido del término ‘evocativo’ (*ὑπομνηστικόν*) nos encontramos con una clara referencia al papel del recuerdo y la memoria en el vínculo entre el signo y aquello a lo que señala. Por dársenos en contigüidad, el humo nos hace recordar el fuego. La crítica de Hume a la causalidad estará basada en relaciones muy similares a esta entre lo que suele considerarse causa de algo y lo que suele considerarse su efecto. (Véase, infra, 229 y ss.)

⁵⁵⁰ Véase a este respecto la crítica explícita al concepto de causalidad que aparece en *HP*, I, 180-6. (*Vid. Infra*, 230. Véase también infra, 231 y ss.). Nótese, además, la proximidad de este planteamiento con los que posteriormente desarrollarán los filósofos de signo ocasionalista, cuya culminación será la conocida crítica de la causalidad llevada a cabo por Hume. (Cfr. *Infra*, 241.)

⁵⁵¹ Tal como sostiene Frede, los escépticos concebían la lógica como una herramienta desarrollada por sus oponentes dogmáticos – aristotélicos y estoicos – para formular estándares de argumentación y justificación, cuya aplicación estricta debía garantizar la verdad de las conclusiones alcanzadas a través de ella. El escéptico, al no compartir ese objetivo, no se ve impelido a desarrollar una herramienta análoga. Sin embargo, sí que se veía movido a combatir tanto los métodos como los resultados de sus oponentes dogmáticos, y por tanto sí que debía emplear la lógica desarrollada por aquellos, aunque no para garantizar verdad alguna, sino en busca de sus fallos internos o tratando de emplear sus razonamientos contra las conclusiones que de ella pudieran haberse obtenido. Como resultado, ningún escéptico de época antigua llegó a ser un lógico destacado. Más bien al contrario, la mayoría de los pirrónicos cometían errores graves en su aplicación, en ocasiones incluso deliberadamente. La especialización

argumentación escéptica no requiere de pruebas o demostraciones lógicamente rigurosas. Si en ocasiones – como ocurre en dicho libro II – los escépticos se ocuparon de temas lógicos fue más por la precaución de no dejar descuidado un campo de estudio del que podrían desprenderse implicaciones contrarias a la postura escéptica. Esto es, la validez universal de la lógica, de quedar indiscutida, podría permitir a los dogmáticos afirmar que su causa es una determinada verdad incuestionable y conocida: un principio lógico. El único interés escéptico en este campo es el de encontrar argumentos que permitan equilibrar la fuerza de convicción que la lógica muestra por sí misma, es decir, encontrar la forma de que la veracidad de la lógica quede en suspenso, para así impedir la afirmación taxativa de ningún principio universalmente válido.⁵⁵²

Para dotar de una herramienta adecuada a su particular noción de argumentación, lo que el escepticismo habrá de desarrollar no será, pues, una *lógica*, sino más bien una *dialéctica* propia.

Aunque el término ‘dialéctica’ ha sido entendido a lo largo de la historia de la filosofía, y en especial en el periodo que abarca desde el eleatismo hasta Platón, de maneras muy diferentes, aquí nos estamos refiriendo al uso de la palabra que procede del modo en que Aristóteles la entiende. Esto es, frente a la noción platónica de dialéctica como “objeto del supremo entrenamiento del filósofo”,⁵⁵³ Aristóteles la concibe como una forma no demostrativa de conocimiento, perteneciente más al ámbito de la probabilidad que al de la certeza, más próxima a la erística que a la ciencia, y en cualquier caso relacionada con la disputa sofística.

Entendida desde una perspectiva más cercana a esta que a la de la lógica, toda la argumentación escéptica puede contemplarse como un gran ejercicio dialéctico. Desde la colección de *tropos* o tipos de argumentos hasta la separación de las nociones de ‘aserción’ y ‘convicción’ acerca de cualquier tesis, toda la estructura discursiva del escepticismo y la concatenación propia de sus argumentaciones se nos muestran como una forma particular de dialéctica no enfocada a un público, como la sofística, sino a un oponente o interlocutor individual al que, además, en lugar de convencerle, se intenta no permitir que permanezca en su convencimiento previo.

escéptica en el terreno argumentativo fue más bien, como veremos, en terrenos como la retórica y la dialéctica. (Véase Frede, M. “The Sceptic’s Two Kinds of Assent”. En Burnyeat, M. y Frede, M. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis / Cambridge, 1998: 130).

⁵⁵² Aunque hemos defendido en varias ocasiones a lo largo de este trabajo que el escepticismo admite *tácitamente* la vigencia de principios universales – como el de no-contradicción –, ha de notarse que a lo que su argumentación se opone es a cualquier defensa *explícita* de esa vigencia por parte de las escuelas filosóficas rivales. Por tanto también aquí nos estamos refiriendo a este tipo de afirmaciones.

El objeto de la dialéctica escéptica no es la brillantez del argumento, ni su claridad expositiva, ni su irrefutabilidad, ni su evidencia, ni por supuesto su corrección lógica – pues ya hemos visto que la lógica no es algo que un escéptico pueda aceptar plenamente – sino sólo su mera utilidad.

Todo argumento es concebido como un medio para alcanzar un fin. En esto no se diferencia el escepticismo en gran medida de otras formas de dialéctica, como la de los sofistas, también centradas en su utilidad práctica. La diferencia con la dialéctica sofística, sin embargo, se aprecia en el modo en que ésta y la escéptica conciben ese fin al que han de estar sometidas. En un contexto ontológico y epistemológico relativista el interés por la veracidad de un argumento (entendida esa veracidad como su adecuación con la realidad, es decir, que el argumento defienda la tesis que es verdadera) desaparece. El fin de la dialéctica ya no puede, por tanto, ser otro que el fin particular de quien en ese momento la emplea. La filosofía, así, se subjetiviza. La dialéctica es un medio a disposición de fines individuales y subjetivos, y el fin individual y subjetivo por antonomasia del sofista es el prestigio. Para alcanzarlo, y dado que la verdad absoluta ha desaparecido de la escena filosófica, el sofista ya no ha de pretender aclarar o establecer ningún conocimiento universalmente válido. Por tanto, puede permitirse *confundir* siempre y cuando de esa confusión emane una opinión favorable a sus intereses, pues esa opinión subjetiva será verdadera.⁵⁵⁴

El contexto epistemológico del escepticismo es totalmente contrario a este relativismo sofístico. La noción de verdad con la que cuenta es una noción fuerte, universal y absoluta,⁵⁵⁵ y en función de ella articula la utilidad de su dialéctica. Si el sofista puede llegar a tratar de *confundir* con sus argumentos, el escéptico considera que ha de emplear los suyos sólo para *sacar de la confusión*. Esto no significa que pueda considerar que sus argumentos conducen a la verdad (de hacerlo sería dogmático y no escéptico), pero sí que conducen a un estado más acorde con cómo las cosas son. Dado que hay una verdad en sentido fuerte, y que no nos es dado tener certeza sobre ella, hemos de equilibrar cualquier tesis con su contraria. Para ello el argumento que se emplee no ha de ser “veraz”, pues tal vez de hecho defienda lo falso.⁵⁵⁶ Dicho de otro

⁵⁵³ Platón, *Rep.* VI, 511 b.

⁵⁵⁴ Véase supra, 68-70.

⁵⁵⁵ Ver infra, 295 y ss.

⁵⁵⁶ Si, como defenderemos, para el escéptico A o $\neg A$ ha de ser verdadero – es decir, el principio de no-contradicción está vigente – la defensa de cualquier tesis por necesidad será verdadera o será falsa. Sin embargo la verdad o falsedad, puramente teóricas sin posibilidad de certeza, carecen de importancia real en la epistemología escéptica. (Véase infra, 256 y ss., así como 295 y ss.)

modo, su validez no residirá en su propio contenido, sino en su capacidad de equilibrar su tesis contraria. Por tanto, las argumentaciones débiles en que el escepticismo con frecuencia cae no lo serán si sirven para equilibrar tesis antagónicas en tanto se encuentran otras argumentaciones más adecuadas. Y serán capaces de equilibrarlas si se defienden de tal modo que tengan la misma capacidad de convicción. Esto, sin embargo, no se concibe como un modo de *confundir* al interlocutor dogmático, puesto que la única confusión es defender una tesis como si hubiera certeza de ella.⁵⁵⁷

4.2 Implicaciones de la dialéctica escéptica

Tal como hemos visto, la dialéctica escéptica no es una discusión formal, como puede ser por ejemplo la lógica clásica, pero tampoco puede decirse que sea material, pues no entra a discutir de hecho ninguna clase de contenidos materiales.⁵⁵⁸ Se trata, más bien, de una discusión de tipo “estructural” o “metadiscursiva”. Su objeto no es la forma en la que están compuestos los argumentos dogmáticos, ni el contenido de esos argumentos. Por el contrario, el foco central de su interés se encuentra en la posibilidad de sostener una aserción a partir de la convicción de su verdad. Lo que el escéptico pone en cuestión es, pues, la estructura de la argumentación dogmática.

Si nos fijamos en la orientación que da cada tipo de filosofía a sus argumentaciones, encontramos diferencias sustanciales que pueden resultarnos esclarecedoras.

En primer lugar, el filósofo que las escuelas escépticas llaman “dogmático” se caracteriza por sostener que sus tesis son verdaderas. Así, este tipo de filósofo considera que ha alcanzado la verdad, y todo argumento que desarrolle estará enfocado a defenderla.

En segundo lugar, el tipo de filósofo que Sexto llama “académico” sostendría no poder alcanzar la verdad. Por tanto, sus argumentos estarán orientados a destruir las pretensiones de verdad de los anteriores. Si el dogmático argumenta para defender sus “verdades”, el académico habría de hacerlo para destruirlas.

Cabría considerar en tercer lugar como un tipo diferente de filósofo al sofista, que, por su postura relativista, no tiene intención de alcanzar verdades absolutas e

⁵⁵⁷ Cfr. Supra, 115; 177 y ss.

⁵⁵⁸ Si lo hiciera, como es obvio, rebasaría de manera explícita el espacio fenoménico que el escéptico se ha dado a sí mismo como marco de su actividad teórica, tal y como vimos al tratar sobre la noción de afección. (Véase, supra, 184 y ss.)

intersubjetivas. Por tanto sus argumentaciones ignoran las pretensiones de veracidad y se centran en la propia discusión en la que tienen lugar.

Pues bien, el escéptico, por último, se nos ofrece a sí mismo como un tipo de filósofo diferente de los anteriores. Según su propia caracterización,⁵⁵⁹ *pretende* no saber si es o no es alcanzable la verdad, y argumentar, en consecuencia, para comprobarlo. Sin embargo en la práctica es evidente que asume de manera tácita que no es alcanzable ningún conocimiento cierto, y por ello argumenta para impedir que se alcance uno que lo parezca, y llevar al interlocutor a la *epoché*. Esto es, la argumentación pirrónica está orientada a no permitir apariencia de certeza en ninguna proposición, lo que supone una postura más próxima a la que atribuye a los académicos que a la que sostiene como propia.

La argumentación pirrónica no es, una vez analizada, neutral epistemológicamente. Al contrario: presupone tesis de alto contenido tanto epistemológico como ontológico. Si se asume que toda apariencia de certeza que pueda tener una proposición es una apariencia falsa, esa asunción tiene que estar basada en determinados preconceptos:

1.- El principio de no-contradicción es válido, ya que es necesario para que no se conozca de antemano el contenido de verdad de una proposición – esto es, para que no haya certeza –. De no ser válido, el contenido de verdad de cualquier proposición sería indiferente, y además, como veremos,⁵⁶⁰ no sería posible la equivalencia de fuerzas entre proposiciones opuestas, necesaria para alcanzar la *epoché*.

2.- Hay verdad. Para cualquier par de proposiciones opuestas (P y no-P), una es verdadera y la otra falsa. (Esto es en realidad un corolario del punto anterior).

3.- Esa verdad es inalcanzable. No hay certeza.⁵⁶¹ No hay conocimiento verdadero y fundado.

4.- Sin embargo, la existencia de una verdad en sentido fuerte impulsa al hombre a la búsqueda de conocimiento.

5.- La imposibilidad de certeza (3) hace inútil esa búsqueda de conocimiento (4).

⁵⁵⁹ *HP*, I, 1-4.

⁵⁶⁰ *Vid. Infra*, 256 y ss.

⁵⁶¹ En este punto Frede, entre otros, se muestra contrario a la posición que aquí defendemos, ya que, entre la argumentación que de hecho el escéptico emplea y la posición teórica que dice que sostiene, Frede considera más fiable la segunda que la primera. (*In fact, they went out of their way to point out that, though they produced arguments for it, they did not actually take the position that nothing can be known.* Frede, M. “The Sceptic’s Two Kinds of Assent”. En Burnyeat, M. y Frede, M. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis / Cambridge, 1998: 127.)

6.- La confluencia inevitable del deseo de conocer (4) y su imposibilidad (5) implican sufrimiento.

7.- El sufrimiento (6) sólo puede desaparecer eliminando deliberadamente el natural impulso hacia la búsqueda de conocimiento (4), es decir, negándose el hombre a sí mismo la imperiosa necesidad de investigar el mundo que le rodea. Para ello, es necesario no admitir *expresamente* la existencia de una verdad (2), ni cualquier otra noción que implique ésta.

Así pues, escepticismo y dogmatismo comparten en gran medida los preconceptos básicos con los que se enfrentan al mundo (principio de no-contradicción, noción de verdad, búsqueda del conocimiento...), pero el dogmático en lugar de anular el impulso de investigación (4), trata de acabar con la ausencia de certezas (5) como medio de evitar la concatenación que lleva al sufrimiento. Por tanto, la opción del dogmático será la búsqueda de una certeza. Para el escéptico, pese a presentarse a sí mismo como el único auténtico investigador, no podrá ser aquél el objetivo principal de su actividad, ya que está *convencido* de la veracidad de ese preconcepto que hemos marcado como número cinco: la inexistencia de certezas de cualquier tipo.

4.3 Ecos socráticos en la dialéctica escéptica

En la primera parte de este trabajo ya se trató sobre la más conocida influencia socrática en el escepticismo. En efecto, la actitud de Sócrates en lo que respecta al reconocimiento de su propia ignorancia influyó notablemente en el surgimiento de actitudes filosóficas como la escéptica, tanto en su vertiente académica – cuyos miembros toman a este filósofo como su referente principal – como en la pirrónica, heredera, entre otras, de corrientes iniciadas por los discípulos de Sócrates.

Sin embargo, no sólo en la actitud general escéptica puede encontrarse la huella del filósofo ateniense. También en lo que respecta al modo de argumentación, en la estructura de los argumentos y el sistema discursivo que los miembros de la corriente escéptica emplearon, esto es, en todo lo que aquí hemos llamado “dialéctica escéptica”, la influencia socrática nos parece digna de atención.

Para cualquier intento de profundización en el análisis de la dimensión y el alcance de esta influencia será necesario desenvolverse con especial cautela. Tratar sobre la dialéctica socrática, como es sabido, nunca resulta sencillo. Aunque en los diálogos platónicos los pasajes en que se produce una tematización expresa de la

dialéctica y la argumentación que Sócrates lleva a cabo son abundantes,⁵⁶² la discriminación de los elementos que corresponden a la original y peculiar forma socrática de argumentación – la llamada “mayéutica” – y los que se deben al posterior desarrollo teórico-doctrinal llevado a cabo por Platón de un concepto propio de “dialéctica”, se muestra tan difícil que la mayoría de los especialistas optan por fórmulas que conserven esta equívocidad, como la denominación de “teoría socrático-platónica”.⁵⁶³

El sentido del término “dialéctica” que Platón pone en boca de Sócrates, y que conforma uno de los elementos fundamentales del sistema filosófico platónico, parece referir en determinados pasajes a un determinado estilo literario, el diálogo⁵⁶⁴ en el que los textos en cuestión están escritos, pero en otros se revela como un concepto mucho más cargado filosóficamente. Así, Platón define al dialéctico en el *Crátilo*⁵⁶⁵ como *el que sabe preguntar y responder*; en el *Sofista*⁵⁶⁶ se define la dialéctica como *el método de reunión y división de géneros*;⁵⁶⁷ y en la *República*⁵⁶⁸ como *el método de ascenso a los principios*.

Ante esta multiplicidad de definiciones, que han de considerarse como matices diferentes de una noción común, determinar el sentido preciso del método dialéctico platónico se muestra como una tarea compleja. Robinson, por ejemplo, afirma que para Platón la dialéctica es el mejor método posible, sea este el que sea.⁵⁶⁹ Pero cuestiona que sea posible saber qué es.

De cualquier modo, el principal interés para el estudio de la argumentación escéptica no reside en analizar el sentido de la dialéctica para Platón, sino para su maestro Sócrates. Y para ello no es tan vital el análisis de los pasajes en que el método dialéctico aparece tematizado como la atención al desarrollo práctico concreto de las

⁵⁶² Véase *Gorgias*, 486 e – 487 a; 487 d – e; *Menón* 79 d; *Alcibíades* I, 111 b – 112 a; *República* VI, 509 d – 511 e, entre otros.

⁵⁶³ Esta solución, aunque aquí nos resulte problemática, en la mayoría de los casos nos parece la más adecuada. (Véase el empleo de esta fórmula en nuestro artículo “Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte”. *Nexo*, revista de filosofía, 2, 2004: 167-176.)

⁵⁶⁴ Nótese que el término “dialéctica” proviene del verbo *dialégesthai*, dialogar.

⁵⁶⁵ 390 c 10-11.

⁵⁶⁶ 253 d 1 y ss.

⁵⁶⁷ Los géneros a los que hace referencia serían el ser, el reposo y el movimiento. La dialéctica, pues, partiría del análisis de estos tres “géneros mayores” para descubrir cómo existen realidades que se prestan a la mezcla mutua y otras que la rechazan. A lo largo de todo el texto del *Sofista* Platón hace uso de este sentido del término, dividiendo dicotómicamente los géneros de manera sucesiva en busca de la definición de “sofista”. Así, este diálogo platónico podría contemplarse como un extenso ejemplo del método dialéctico platónico.

⁵⁶⁸ 533 c 7 y ss.

⁵⁶⁹ Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford University Press, 2nd. edition, 1962.

argumentaciones socráticas tal y como aparecen en las distintas fuentes que se han conservado hasta nosotros.

Para el Sócrates personaje de Platón, el método dialéctico consiste antes que nada en el recurso al diálogo como medio principal de acceso a la verdad. Esto comporta una cierta forma de concepción dialógica de la razón, opuesta a la concepción monológica predominante en la mentalidad occidental desde Aristóteles, y más aún desde Descartes. En esta concepción socrática de la razón la verdad se definiría como acuerdo entre los interlocutores en lugar de asumirse la noción semántica de verdad que presupone la concepción monológica. Esto es, un enunciado será verdadero cuando sobre él estén de acuerdo todos los interlocutores en un diálogo racional.⁵⁷⁰

No se tratará, con todo, de una “noción fuerte” de verdad como consenso; es decir, de aquella en la que la verdad *consiste* en el acuerdo entre los interlocutores.⁵⁷¹ El modelo dialógico que aquí se plantea, por el contrario, no reduce la verdad a la coherencia o al acuerdo, sino que se muestra partidario, más bien, de una forma “débil” de esta noción: la verdad no se define por el acuerdo, pero el acuerdo racional es el síntoma más evidente de la verdad. El acuerdo entre los interlocutores del diálogo es, pues, el *criterio de verdad*.⁵⁷²

Al contar con este criterio, el objetivo del diálogo puede ser la búsqueda de verdades. Es decir, a través de este método dialógico es posible aspirar a alcanzar conocimiento. Y es el hecho de que se considere que esta aspiración se cumple con frecuencia – cada vez que este diálogo racional alcanza un acuerdo – lo que indica que nos encontramos ante una concepción que en absoluto puede considerarse escéptica.

Con todo, el método dialéctico contiene en el modo de alcanzar esas verdades a las que llega el germen de una forma crítica de argumentación imprescindible para el posterior desarrollo de la escuela escéptica. No en vano una filosofía expuesta mediante el diálogo, por dogmático que sea su contenido doctrinal, presupone ya la posibilidad de la crítica. Frente a la unicidad monolítica de la exposición mediante tratados, en el diálogo a la voz expositiva del filósofo se le opone, incluso cuando sólo asiente, la voz

⁵⁷⁰ Diálogo racional es la situación ideal de diálogo en la que todos los interlocutores tienen información suficiente, no están coartados y carecen de intereses personales espúrios que interfieran en el puro interés de alcanzar la verdad. (Véase Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968. Trad. cast. *Conocimiento e interés*. Ed. Taurus, Madrid, 1968.)

⁵⁷¹ Quizá la visión de Protágoras del subjetivismo relativista sea el mejor ejemplo de esta “noción fuerte”.

⁵⁷² Nótese que esta noción contiene oculta una concepción ciertamente monológica de la verdad, de la que dicha capacidad del acuerdo de ejercer como criterio es síntoma. Llevada a sus últimas consecuencias, por tanto, esta concepción de la razón es frontalmente contraria a la antedicha concepción relativista de Protágoras (véase supra, 225, n 571; véase también supra, 68-70).

del receptor de la teoría expuesta. La filosofía así transmitida se muestra de partida como expresamente criticable. Tal vez por ello los inmediatos seguidores de Platón, incluidos quienes heredaron la dirección de la Academia, Espeusipo y Jenócrates, pudieron desarrollar posiciones críticas – incluso en lo esencial – con la doctrina del maestro sin considerarlas incompatibles con la pertenencia a la escuela que él había fundado. Por tanto, no sólo la filosofía iniciada por Sócrates podía considerarse como precursora de las ideas escépticas por su contenido, sino que ya la forma dialéctica en que fue transmitida y continuada por Platón le añade un innegable poso de escepticismo, acentuado aún más por su intención de “búsqueda de la verdad” y su asunción de no encontrarse de partida en un estado de certeza que impida revisiones o correcciones.⁵⁷³

En su origen, la mayéutica⁵⁷⁴ surgió como un desarrollo de la recién iniciada dialéctica. El contexto en el que aparece este método socrático es el de un enfrentamiento encarnizado con la sofística. Se ha señalado con frecuencia que pese a esa manifiesta oposición entre Sócrates y los sofistas, incluso a los propios griegos de la época les resultaba difícil distinguirlos.⁵⁷⁵ La filosofía de Sócrates surge en el contexto cultural y filosófico de la sofística, y como una parte más de la sofística, pero en enfrentamiento dialéctico con ella. Es, pues, un desarrollo de la posición de los sofistas, pero, como en tantos otros casos, uno que rechaza aquello de lo que es desarrollo.

En lo que a sus respectivas argumentaciones se refiere, la postura socrática y la sofística se muestran como dos dialécticas emparentadas aunque diferentes. La erística de los sofistas tiene como antecedente las formas argumentativas de Zenón de Elea.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Las continuas expresiones socráticas acerca de su actividad dialógica como orientada a la búsqueda de la verdad concuerdan con la posición expresada por Sexto acerca del sentido de la actividad filosófica escéptica en *HP*, I, 1-4 y sobre todo en *HP*, I, 7: “La orientación escéptica recibe también el nombre de *zetética* por el empeño en investigar y observar” (ἡ σκεπτική τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητική ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζῆτεῖν καὶ σκέπτεσθαι). El neologismo técnico zetético, derivado de la raíz del verbo *zētēō* (buscar o investigar) igualmente habría podido convenir a la manera socrática de afrontar la actividad filosófica a través de la dialéctica. (Sobre este tema, véase también Román Alcalá, R. “¿Son los *ágrapha dógmata* las lecciones no escritas de Platón?”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 16 – 1999: 105, de donde me permito extraer una frase: “Existe cierto germen dialéctico, y por tanto escéptico, en un modelo en el que se concibe la filosofía como “*búsqueda compartida*” (συζήτησις), dirigida hacia la meta del conocimiento de la realidad.”)

⁵⁷⁴ Sobre el término, véase el conocido pasaje de *Teeteto* 149 a – 151 e.

⁵⁷⁵ Casi proverbial a este respecto es ya la visión de Sócrates que Aristófanes ofrece, entre otras comedias, en *Las nubes* (Aristófanes, *Nubes, passim.*), donde lo representa como un sofista más. Recientemente también Jankélévitch ha sido de opinión muy similar (Jankélévitch, V. *L'Ironie ou la bonne conscience*, 1936.); y la estrecha relación entre la sofística y Sócrates está lo suficientemente contrastada tanto por las fuentes sobre la figura socrática como por las opiniones de los estudiosos contemporáneos como para no necesitar de mayor aparato crítico en la que basarla.

⁵⁷⁶ *Vid. Supra*, 53 y ss.

Ya mencionamos que es a Zenón a quien con mayor frecuencia se atribuye la paternidad del arte dialéctico.⁵⁷⁷ Su defensa de la teoría de Parménides se basó en una estrategia refutativa que *contaba con las tesis de sus interlocutores*, y en función de esas tesis construía dialécticamente argumentos que los condujeran al absurdo para forzarlos a abandonar sus puntos de partida. Las aportaciones de los sofistas a esta inicial forma de dialéctica fueron escasas en lo que a sus métodos se refiere. Su principal innovación, en cambio, fue el desarrollo de una posición epistemológica propia que permitiese su uso indiscriminado. Zenón partía del convencimiento de una única posición doctrinal aceptable y defendible – la eleática – mientras que los sofistas se liberan de esa servidumbre y dotan a su escuela de la posibilidad de defender las posturas más diversas sin quebrar su coherencia doctrinal, gracias a su defensa del relativismo. En lo esencial, sin embargo, la dialéctica no cambia en el paso del uno a los otros.

Por este motivo, Platón define al sofista como *un contradictor*.⁵⁷⁸ Al igual que Zenón, los sofistas argumentaban contradiciendo a su oponente. Pero a diferencia del eleata, podían contradecir cualquier tesis, algo que la sofística tiene en común con el modo de argumentación escéptico que los *tropos* representan. Sócrates, en cambio, no contradice él mismo. Permite que la tesis que su interlocutor sostiene despliegue en el diálogo todas sus implicaciones, y una vez que esas implicaciones han sido explicitadas busca inconsistencias entre ellas. Por tanto Sócrates no puede ser considerado un contradictor, sino más bien un buscador de contradicciones.

Esta distinción es en ocasiones sólo una sutil diferencia de enfoque. La mayéutica socrática no siempre puede considerarse como una argumentación que se desarrolla de hecho en el marco de un diálogo racional desapasionado. Al menos en el modo en que los diálogos platónicos nos lo han transmitido, el proceder de Sócrates indica con frecuencia que parte de posiciones previas estables a las que trata de conducir a aquellos que dialogan con él. En lugar de limitarse a exponer las perplejidades a las que dan lugar las respuestas de sus interlocutores a medida que estos las van dando, en ocasiones adelanta el rumbo futuro que va a tomar la conversación, lo que nos hace presuponer una postura efectiva socrática acerca de algunos temas, postura, además, considerada de partida como verdadera.

De cualquier modo, aunque el Sócrates platónico no se atenga por completo a él, el método socrático difiere de la erística de los sofistas por su planteamiento en que no

⁵⁷⁷ Véase nota anterior.

⁵⁷⁸ *Sof.*, 232 b 5 – c 4.

pretende vencer imponiéndose al argumento enemigo, sino que trata de que el interlocutor llegue por sí mismo a alcanzar la verdad descubriéndola en el transcurso de sus propios argumentos. Así, en cierta manera, Sócrates no argumentaría en sentido estricto, puesto que no trata de emplear un razonamiento para *convencer* a alguien de lo que afirma o lo que niega. No habría, pues, en la mayéutica un intento de defensa de la verdad, sino sólo – al menos en teoría – su búsqueda.

La dialéctica escéptica, por su parte, retoma algunas de estas características del método socrático. El escéptico, como Sócrates, no trata de argumentar en favor de una posición determinada, sino en busca de las incompatibilidades entre posiciones, para extraer las consecuencias de esas incompatibilidades. Su argumentación, de nuevo igual que la socrática y a diferencia de la sofística, depende de la vigencia del principio de no-contradicción⁵⁷⁹ para surtir el efecto deseado. Tal y como Michael Frede lo expresa:

“The sceptic never tries to argue for a position, he never argues against a claim in the sense that he tries to establish a conflicting claim and thereby tries to show the falsehood of the original claim. He rather thinks of himself as following Socrates, submitting the claims of others to the kind of test Socrates had subjected them to.”⁵⁸⁰

Así, aunque habitualmente sólo el escepticismo académico, con Arcesilao a la cabeza, se considera como continuador expreso del germen de escepticismo presente en Sócrates, en lo que se refiere a su método de argumentación al menos, también el escepticismo pirrónico, según nos parece, retoma elementos socráticos y los adapta a sus propios objetivos dialécticos.

⁵⁷⁹ Para una explicación más detallada del papel del principio de no-contradicción en la argumentación del escepticismo pirrónico, véase infra, 259 y ss.

⁵⁸⁰ Frede, M. “The Sceptic’s Two Kinds of Assent”, en Burnyeat, M. y Frede, M. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998: 129.

5. Noción de causalidad

Al igual que en el caso de cualquier otra noción de alcance ontológico, la primera dificultad que encontramos al tratar sobre la presencia de una noción de causalidad en la filosofía escéptica es la necesidad de justificar el propio hecho de ir a tratarla. Parece necesario mostrar manifiestamente por qué motivos puede considerarse que una filosofía como la pirrónica presupone una idea propia de causalidad. Sin embargo, hasta el más superficial examen de la argumentación escéptica muestra ya claras asunciones respecto de este tema.

El escéptico, como tantas veces se ha repetido ya, busca con su argumentación sumergir a su interlocutor y sumergirse él mismo en un estado de conciencia – la *epoché* – en el que todo juicio quede suspendido. Y busca tal cosa porque, según él, este estado de conciencia conduce indefectiblemente a otro – la *ataraxía* – en el que nada turba ya al sujeto. Es, pues, porque desea alcanzar este segundo estado por lo que persigue el primero. Porque el estado de conciencia A – y *no otro que A* – conduce al estado de conciencia B, y porque se desea alcanzar B, tiene sentido tratar de situarse en el estado de conciencia A. Este razonamiento indica sin lugar a dudas que para el escéptico existe una línea causal que une indisolublemente ambos estados.⁵⁸¹ No se puede, por tanto, poner en tela de juicio que el escéptico cuente entre sus presupuestos con una noción de relación causal. La cuestión será, más bien, cuál sea el alcance de la causalidad que el escepticismo admite.

La concepción más habitual en la historia de la filosofía en lo que respecta al tema de las relaciones causales vistas desde el escepticismo ha sido considerar que la posición escéptica presupone una forma de ocasionalismo contraria a cualquier noción fuerte de causalidad. Por ese motivo, se ha emparentado al escéptico antiguo con doctrinas ocasionalistas modernas como las de Hume, Malebranche o Nicolás de Autrecourt, o incluso la del filósofo árabe Algazel.

⁵⁸¹ El carácter indisoluble de la relación que vincula ambos estados resulta manifiesto a tenor del modo en que Sexto mismo la describe en *HP*, I, 29, donde afirma que la *ataraxía* sigue a la *epoché* “igual que la sombra sigue al cuerpo” (*ὡς σκιὰ σώματι*). (Vid. *supra*, 159). Nótese que, aunque líneas antes Sexto haya descrito el hallazgo escéptico de esta relación, en paralelismo con la anécdota del pintor Apeles (*HP*,

El pensamiento escéptico, en cualquier caso, no habría podido asumir más que una idea de causalidad limitada al ámbito de las apariencias; una causalidad fenoménica sin aplicaciones sobre el mundo físico.⁵⁸² Así, el vínculo entre los estados de conciencia antes mencionados no rebasaría el ámbito del aparecer en el que esos estados de conciencia se dan al sujeto correspondiente. En cambio, toda causalidad de alcance ontológico habría sido descartada y rechazada inevitablemente por los pensadores de tendencia escéptica de todas las épocas.

Esta forma de concebir el papel de la causalidad en el escepticismo se contempló pronto como un paso en el camino del idealismo. En este sentido se manifiesta Maine de Biran cuando afirma que:

“Si la causalidad no es más que una forma de nuestro espíritu o si no tiene más valor que el de una categoría, entonces el mundo de los seres, de las sustancias, no existe realmente en sí; o lo que es lo mismo, no tenemos ningún medio de asegurarnos de que exista: el idealismo es entonces el único sistema razonable y el escepticismo parece triunfar”.⁵⁸³

Pero en el caso del escepticismo pirrónico, el intento de establecer una doctrina idealista parece evidente que puede descartarse como sospecha verosímil de sus intenciones. En esta forma de escepticismo, incuestionablemente, se incluye como esencial una crítica de la causalidad de la que encontramos en Sexto Empírico el resumen más completo. En *HP*, I, 180-6 Sexto expone los llamados “*tropos* para la refutación de los causalistas”, con los que, según el propio Sexto, algunos exponen los absurdos de las aplicaciones particulares de la causalidad.⁵⁸⁴ En concreto Sexto atribuye a Enesidemo la formulación de ocho argumentos orientados a mostrar toda teoría dogmática de la causalidad como carente de fundamento.⁵⁸⁵ Se trata, por tanto, de argumentos destinados a contrarrestar las argumentaciones basadas en las respectivas concepciones dogmáticas de la noción de causa. En los párrafos siguientes encontramos una breve exposición de cuáles fueron esos argumentos.

I, 28), como producto de una casualidad, el hecho de que el descubrimiento fuera azaroso no impide que el vínculo descubierto esté dotado de la necesidad que es propia de las relaciones de causalidad.

⁵⁸² Recuérdese el pasaje de *HP*, II, 97-133 en el que Sexto rechaza aceptar la existencia del signo indicativo por considerar que transgrede el ámbito de lo manifiesto e implica la asunción de relaciones causales entre el signo y aquello a lo que el signo refiere, y acepta, en cambio, la existencia del signo evocativo limitado a la rememoración de lo manifiesto, carente de implicaciones causales, y por tanto aceptable desde un punto de vista puramente fenoménico. (*vid. supra*, 217 y ss.)

⁵⁸³ Maine de Biran. *Sur la causalité*. En *Oeuvres*. Tome XII-2. Paris, Vrin, 1993. Traducción española de Sara Sánchez Ezquerro. *Sobre la causalidad*. Ediciones Encuentro, 2006: 12.

⁵⁸⁴ *HP*, I, 180.

5.1 Los *tropos* escépticos para la refutación de los causalistas

En contraste con los también enesidemianos “diez *tropos* para la suspensión del juicio”, tratados por Sexto con sobrada minuciosidad a lo largo de una considerable parte del libro primero de sus *Esbozos*, los *tropos* para la refutación de los causalistas los encontramos resumidos en apenas dos páginas al final de la sección dedicada a las formas tradicionales de argumentos escépticos diferentes de los diez *tropos* antedichos. En esta sección sólo los cinco argumentos de Agripa parecen merecer a ojos de Sexto algo más de atención de la estrictamente necesaria (catorce párrafos frente a los siete de los dedicados a la causalidad – el último de los cuales trata más de los cinco de Agripa que de estos ocho – o los dos párrafos escuetos en los que expone los llamados “dos *tropos* para la suspensión del juicio”).

Lo que podemos deducir de esta exposición sucinta de lo que sin duda debió ser una elaborada batería de argumentos es sólo una lista de tipos de argumentos que únicamente aparecen enunciados y cuyo desarrollo concreto en Enesidemo, en la mayoría de los casos, sólo podemos imaginar. Estos ocho *tropos* serían los siguientes:

- 1- Argumento según el cual el origen de la causalidad, al residir en cosas no manifiestas, no tiene confirmación unánime en los fenómenos.
- 2- Argumento según el cual hay muchas formas de asignar causas a lo que se investiga.
- 3- Aquél según el cual de cosas que se forman ordenadamente se infieren causas que no muestran ningún orden.
- 4- Aquél según el cual los causalistas creen haber entendido cómo funciona lo no manifiesto una vez que han entendido cómo funciona lo manifiesto.
- 5- Aquél según el cual los causalistas “asignan” causas según sus hipótesis personales y no según un método general y aceptado.
- 6- Aquél según el cual muchas veces admiten lo que concuerda con sus propias hipótesis y rechazan lo que no concuerda, aunque ambas cosas sean igual de probables.
- 7- Aquél según el cual proponen causas que contradicen no sólo los fenómenos sino sus propias hipótesis.

⁵⁸⁵ Idem.

- 8- Aquél según el cual, al ser tan absurdas las cosas que se dan por evidentes como las que se investigan, los causalistas construyen sus teorías a partir de cosas absurdas y sobre cosas no menos absurdas.

A partir de los *tropos* de esta lista, nos dice Sexto,⁵⁸⁶ podían conformarse otros, “compuestos” a partir de los anteriores. Sin embargo, desconocemos el modo en que estos argumentos se “mezclarían” para componer esos otros. Y algunos de los que aparecen en la lista, como el *tropo* séptimo, son de contenido bastante misterioso.

A continuación, entre *HP*, I, 185 y 186, sorprendentemente Sexto aplica los cinco *tropos* de Agripa a la causalidad en lugar de los ocho de Enesidemo específicamente dedicados a ello. Esto podría deberse a cierta falta de confianza de Sexto en la adecuación de los argumentos enesidemianos a la función de refutación de la teoría dogmática de la causalidad que debían cumplir, a su falta de acuerdo con las conclusiones o resultados obtenidos por Enesidemo mediante el empleo de estas formas de argumentación, o a que los *tropos* de Enesidemo estuvieran orientados en exclusiva a aplicaciones particulares de la causalidad, y no fueran por ello aptos para la refutación de la causalidad en general. Esto último es lo que Sexto parece dar a entender en *HP*, I, 180.⁵⁸⁷ Y es también una posibilidad coherente con los enunciados de los ocho *tropos* enesidemianos en cuestión,⁵⁸⁸ pero sin una descripción detallada del contenido de los ocho argumentos en Enesidemo esto es algo que no podemos determinar con total seguridad.

El pasaje de *HP*, I, 185-6 conserva la estructura de un ejercicio práctico casi escolar de aplicación de los cinco *tropos* de Agripa a uno de sus muchos campos de aplicación posible: la noción dogmática de causa. Cualquier causa que pueda ser propuesta por un interlocutor habrá de ser o 1) acorde con todos los sistemas filosóficos, incluido el propio sistema escéptico, o 2) no acorde con todos ellos. El primer caso corresponde con total exactitud al *tropo* primero de Agripa, el formulado como “tropo a

⁵⁸⁶ *HP*, I, 185.

⁵⁸⁷ *HP*, I, 180: Ὡσπερ δὲ τοὺς τρόπους <τῆς> ἐποχῆς παραδίδομεν, οὕτω καὶ τρόπους ἐκτίθενται τινες, καθ’ οὓς ἐν ταῖς κατὰ μέρος αἰτιολογίαις διαποροῦντες ἐφιστῶμεν τοὺς δογματικούς διὰ τὸ μάλιστα ἐπὶ ταύταις αὐτοὺς μέγα φρονεῖν (“Tal como damos los *tropos* de la suspensión del juicio, así también algunos exponen *tropos* según los cuales nosotros, al poner de relieve los absurdos de las aplicaciones particulares de la causalidad, podemos detener a los dogmáticos por lo mucho que se jactan de ellas”).

⁵⁸⁸ Nótese que, tal y como el epígrafe sextiano señala, los *tropos* de Enesidemo parecen más una *refutación de los causalistas* y de sus métodos que de la causalidad misma.

partir del desacuerdo”.⁵⁸⁹ Entre los distintos sistemas filosóficos todo, tanto lo manifiesto como lo no manifiesto, es objeto de controversia. Y este modo de argumentación se basa precisamente en el hecho de que en materias en las que exista diversidad de opiniones no podrá aceptarse ninguna de esas opiniones en virtud de sí misma, pues con igual razón podría aceptarse la contraria. Y al no poder optar por ninguna de las alternativas, ni tampoco poderse rechazar ninguna, al interlocutor sólo le quedará como opción la suspensión del juicio.

En caso de que la causa propuesta, en cambio, no sea acorde con todos los sistemas filosóficos, no podrá ser elegida por sí misma como lo sería de existir acuerdo universal sobre ella. Habrá de justificarse por qué se elige esa causa como causa de un determinado efecto entre todos los factores que podrían haber sido su causa. Es decir, según Sexto entiende la noción causal, habrá de proponerse una causa de la causa. La argumentación infinita que esta posibilidad conlleva puede adivinarse sólo con su mera formulación. Si 2.1) la causa y la causa de la causa son ambas de un mismo tipo, es decir, ambas son de carácter manifiesto o ambas de carácter no manifiesto, se aplicará sobre ellas el segundo *tropo* de Agripa: el de la recurrencia *ad infinitum*.⁵⁹⁰ Si, por el contrario, 2.2) son de tipo distinto, se caerá en un círculo vicioso, que es el *tropo* quinto de Agripa.⁵⁹¹ Para terminar de cerrar el ejercicio de contraargumentación, en caso de que el interlocutor intente detener en un punto determinado tanto la recurrencia al infinito como el círculo vicioso, Sexto plantea otros dos modos de refutar su hipotética argumentación:

2.3) Si considera que la cadena infinita debe detenerse en uno de sus factores por la mayor consistencia que tiene esa determinada causa frente al resto de las que se hayan propuesto, se aplicará sobre este argumento el *tropo* tercero de Agripa: “el de a partir del *con relación a algo*”,⁵⁹² con lo que se anularía la pretendida objetividad de la noción causal. Este *tropo* es aplicable por el hecho de que en este caso puede parecerle más consistente la causa al argumentador dogmático y no al contraargumentador escéptico, de modo que su pretendida consistencia quede en suspenso al resultar relativa “según el que juzga y según lo que acompaña su observación”.⁵⁹³

⁵⁸⁹ *HP*, I, 165.

⁵⁹⁰ *HP*, I, 166.

⁵⁹¹ *HP*, I, 169.

⁵⁹² *HP*, I, 186.

⁵⁹³ *HP*, I, 167: ἐν ᾧ πρὸς μὲν τὸ κριῖνον καὶ τὰ συνθεωρούμενα.

2.4) La otra opción será detener la cadena infinita proponiendo aceptar una causa concreta a modo de hipótesis. Esta alternativa es a la que responde el *tropo* cuarto de Agripa, nombrado precisamente con la fórmula “por hipótesis”.⁵⁹⁴ La coincidencia exacta de este argumento con la situación que nos ocupa puede apreciarse en la explicación que Sexto ofrece de él en el apartado dedicado a los modos de argumentación de Agripa:

*El [tropo] de “por hipótesis” se da cuando, al caer en una recurrencia ad infinitum, los dogmáticos parten de algo que no justifican sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio.*⁵⁹⁵

Esta batería de argumentos prediseñados, tanto en lo que respecta a los ocho *tropos* enesidemianos para la refutación de los causalistas, como a la aplicación a la noción causal de los cinco *tropos* generales de Agripa, responde a la estructurada defensa de la posición que respecto de la cuestión causal sostiene el escepticismo. Dicha posición aparece expresada en un amplio pasaje que abarca desde *HP*, III, 12 hasta *HP*, III, 37.

Como es evidente por los argumentos trazados para defenderla, la tesis positiva del escéptico sobre la cuestión no puede ser favorable a la existencia de relaciones causales.⁵⁹⁶ Por el contrario, el escepticismo sostendrá la necesidad de suspender el juicio sobre las relaciones que puedan existir entre lo que es considerado *causa* y lo que es considerado *efecto*. No se tratará de una derogación de los vínculos causales como la que podría desprenderse de una filosofía como la cratiana⁵⁹⁷ (en la que, debido a la absolutización del cambio, causa y efecto no pueden establecerse unívocamente), sino de una auténtica suspensión del juicio al respecto. Esto es, el escéptico no niega que los objetos o fenómenos que se consideran relacionados causalmente puedan estarlo de hecho; sólo niega que se pueda afirmar con certeza que de hecho lo están. Y dado que mantiene esa distancia cognoscitiva respecto de la asunción de la causalidad, evita tener que admitir las considerables consecuencias ontológicas que la noción de causa arrastra consigo.

⁵⁹⁴ *HP*, I, 164: τὸν ὑποθετικόν.

⁵⁹⁵ *HP*, I, 168-9: ὁ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἔστιν ὅταν εἰς ἀπειρον ἐκβαλλόμενοι οἱ δογματικοὶ ἀπὸ τινος ἄρξωνται ὃ οὐ κατασκευάζουσιν ἀλλ’ ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν ἀξιοῦσιν.

⁵⁹⁶ Si el escéptico admitiera sin más los vínculos causales entre objetos del modo en que aparecen formulados en las doctrinas de sus antagonistas, rebasaría al hacerlo el espacio de lo manifiesto que él mismo se ha dado como límite de su actividad especulativa.

⁵⁹⁷ Véase, Apéndice B, p. 321 y ss.

En el mencionado pasaje en que se expone la tesis escéptica acerca de la noción de causa se alternan referencias al modo en que los dogmáticos conciben y aplican esa noción con breves alusiones a la visión alternativa de la escuela pirrónica en forma de argumentos similares a los expuestos en *HP*, I, 180-6. Como ejemplo de esto último, el *tropo* primero de Agripa reaparece en *HP*, III, 13 y en *HP*, III, 23; el quinto en *HP*, III, 22 y el segundo en *HP*, III, 24.

En este punto de nuestro análisis podríamos considerar que la maquinaria dialéctica del escepticismo, en lo que se refiere a la noción de causa, se moviliza, como en tantas otras materias, para desbaratar el entramado argumentativo de signo contrario construido por el resto de escuelas filosóficas de su época, y rechazar así los dogmas que estas escuelas hayan asumido fundamentándolos en la causalidad.

Sin embargo, sin poner en duda que este sea el objetivo de la argumentación escéptica respecto al tema causal, cabe cuestionarse si no hay algo diferente en este pasaje argumentativo respecto a aquellos otros que ya hemos visto y analizado con anterioridad.

Durante la exposición de sus argumentos, Sexto ofrece en *HP*, III, 14 una definición dogmática de “causa”: “la causa es aquello por cuya actuación se produce el efecto”.⁵⁹⁸ A continuación plantea, a partir de esta definición – que considera “bastante corriente”⁵⁹⁹ entre los dogmáticos – el problema de la anterioridad de la causa respecto del efecto,⁶⁰⁰ y a raíz de esta clase de problemas, ofrece argumentos equilibrados para la suspensión del juicio sobre si algo es causa de algo.⁶⁰¹

Lo diferente en esta argumentación frente a las argumentaciones escépticas que hemos visto por extenso en otros lugares de la obra de Sexto Empírico es que, aunque en teoría el escéptico siempre trata de equilibrar dos argumentos opuestos, esta es una de las pocas ocasiones en que Sexto expone también el argumento positivo y no sólo el negativo que rechaza la asunción de una determinada proposición. (En *HP*, III, 17-19 expone, como vamos a ver, el argumento a favor de la causa).

Desde nuestro punto de vista – causalista – esta diferencia tiene que tener una razón que la justifique; tiene que tener una causa. Por lo tanto, tenemos que

⁵⁹⁸ El eco aristotélico de esta definición es evidente si se compara con el pasaje de *Metaf.* Δ, 1013 b - 1025 a., al que remitimos sin cita directa por su considerable extensión.

⁵⁹⁹ *HP*, III, 14: *κοινότερον*.

⁶⁰⁰ *HP*, III, 16. (Cfr. *HP*, III, 20-2).

⁶⁰¹ *HP*, III, 17-19.

preguntarnos qué tiene de diferente la argumentación sobre la causalidad que explique la exposición por parte de Sexto de ese otro punto de vista de la oposición de argumentos que normalmente omite.

5.2 La noción de causa, única vía de comprensión del mundo

En el pasaje de *HP*, III, 17-19, al exponer un argumento en favor de la noción de causa como equilibrio del argumento en contra, Sexto nos ofrece algunas pistas sobre por qué un escéptico podría defender que hay causalidad. Nos permitimos a continuación reproducir el pasaje íntegro:

Es probable que exista la causa.

En efecto, ¿cómo llegaría a haber crecimiento, reducción, generación, corrupción, movimiento en general de cada cosa de las resultantes, tanto en lo natural como en lo mental, el gobierno del Universo entero, etc., si no fuera por alguna causa? Pues incluso si nada de eso existe en realidad, seguro que diremos que es por alguna causa por lo que esas cosas nos aparecen tal como no son.

Pero además, si no hubiera causa, todo saldría de todo y se daría porque sí. Por ejemplo, los caballos se engendrarían tal vez de los ratones y los elefantes de las hormigas. Y si no hubiera ninguna causa por la que las regiones del sur fueran lluviosas y las del este desérticas, tal vez se producirían lluvias abundantes y nevadas en la Tebas egipcia, mientras que las regiones del sur no dispondrían de lluvias.

Y además, el que dice que no existe ninguna causa se vuelve contra sí mismo. En efecto, si afirma que dice eso porque sí y sin ninguna causa, no será digno de crédito; mientras que si lo dice por alguna causa, queriendo destruir la causa establece que se admita la causa por la que no existe causa.

*Por eso, pues, es probable que exista la causa.*⁶⁰²

Lo que encontramos aquí es, pues, una exposición sucinta de los motivos por los que un escéptico como Sexto considera probable la existencia de causa. Como no podía ser de otro modo tratándose de los argumentos de un pirrónico, en ningún momento se va más allá de la asunción de esa “probabilidad”⁶⁰³ mencionada en la primera y la

⁶⁰² Πιθανόν ἐστὶν εἶναι τὸ αἴτιον· πῶς γὰρ ἂν αὐξησις γένοιτο, μείωσις, γένεσις, φθορά, καθόλου κίνησις, τῶν φυσικῶν τε καὶ ψυχικῶν ἀποτελεσμάτων ἕκαστον, ἢ τοῦ παντὸς κόσμου διοίκησις, τὰ ἄλλα πάντα, εἰ μὴ κατὰ τινα αἰτίαν; καὶ γὰρ εἰ μηδὲν τούτων ὡς πρὸς τὴν φύσιν ὑπάρχει, λέξομεν ὅτι διὰ τινα αἰτίαν πάντως φαίνεται ἡμῖν τοιαῦτα, ὅποια οὐκ ἐστὶν. ἀλλὰ καὶ πάντα ἐκ πάντων καὶ ὡς ἔτυχεν ἂν ἦν μὴ οὐσης αἰτίας. οἷον ἵπποι μὲν ἐκ μυῶν, εἰ τύχοι, γεννηθήσονται, ἐλέφαντες δὲ ἐκ μυρμηκῶν· καὶ ἐν μὲν ταῖς Αἰγυπτίαις Θήβαις ὄμβροι ποτὲ ἐξαιῖοι καὶ χιόνες ἂν ἐγίνοντο, τὰ δὲ νότια ὄμβρων οὐ μετεῖχεν, εἰ μὴ αἰτία τις ἦν, δι’ ἣν τὰ μὲν νότια ἐστὶ δυσχεῖμερα, αὐχμηρὰ δὲ τὰ πρὸς τὴν ἕω. καὶ περιτρέπεται δὲ ὁ λέγων μηδὲν αἴτιον εἶναι· εἰ μὲν γὰρ ἀπλῶς καὶ ἄνευ τινὸς αἰτίας τοῦτό φησι λέγειν, ἄπιστος ἔσται· εἰ δὲ διὰ τινα αἰτίαν, βουλόμενος ἀναιρεῖν τὸ αἴτιον τίθησιν, ἀποδιδόσθω αἰτίαν δι’ ἣν οὐκ ἔστιν αἴτιον. Διὰ ταῦτα μὲν οὖν πιθανόν ἐστὶν εἶναι τὸ αἴτιον· *HP*, III, 17-19.

⁶⁰³ El término “probable” ha de entenderse aquí como sinónimo de “plausible” o de “convinciente”, y alejado de cualquier connotación matemática o estadística, así como de cualquier sentido “probabilista” o “probatorio”.

última frase del pasaje. Dicha “probabilidad” por sí misma no rompe la suspensión del juicio, ya que a continuación también se afirmará la posibilidad contraria.⁶⁰⁴

Los argumentos escépticos en favor de la causalidad expuestos en el pasaje citado son tres, y cada uno de ellos nos muestra una faceta de la visión que la escuela pirrónica tenía del tema:

- a) No es posible explicar el movimiento sin causación.⁶⁰⁵ El fenómeno del cambio, la generación y la corrupción en cada una de sus variantes no pueden explicarse, según el pasaje, sin recurrir a la noción de causa. Incluso en el caso, no descartable para el escepticismo, de que estos fenómenos fuesen percepciones falaces que no se correspondieran con cambios reales, también habría de explicarse qué causa que sea percibido como cambiante aquello que es estable.
- b) Sin la noción de causa, el mundo (fenoménico u ontológico) se sumiría en el caos.⁶⁰⁶ Sin causa no puede explicarse que un fenómeno ‘x’ lleve indefectiblemente a otro ‘y’, y no a cualquier fenómeno al azar. Esta caotización del cambio, que en otra parte hemos relacionado con la visión cratílana del mundo, es contraria a los principios básicos del escepticismo.⁶⁰⁷
- c) La argumentación anticausalista cae en una clara contradicción.⁶⁰⁸ Si el negador de la causalidad no aporta la causa de su negación, se considerará que su argumento no es digno de crédito, mientras que si la aporta, refutará su propia argumentación.

Aunque este último *tropo* es profusamente utilizado por el escepticismo en diferentes contextos, cabe la duda de si su aplicación a la noción causal en este contexto es legítima o falaz, ya que, en apariencia, comete una petición de principio al presuponer el causalismo que está en cuestión, reclamando una causa para la negación de la causa.

Excluyendo el tercer argumento, de carácter puramente formal y enraizado en las fórmulas habituales de la dialéctica escéptica, los dos anteriores sí que añaden

⁶⁰⁴ *HP*, III, 20.

⁶⁰⁵ *HP*, III, 17.

⁶⁰⁶ *HP*, III, 18.

⁶⁰⁷ Véase, Apéndice B. El escepticismo, como veremos a continuación, necesita de determinados vínculos causales invariables para dar sentido a su esfuerzo argumentador.

⁶⁰⁸ *HP*, III, 19. Nótese que este argumento es un nuevo indicio de la vigencia y validez del Principio de No-Contradicción en la filosofía escéptica. (Cfr. *Infra*, 256 y ss).

importantes datos a lo que sabemos de la concepción del mundo que los escépticos consideraban imprescindible como base para su filosofía: a) El mundo ha de ser cambiante, sujeto a fenómenos de generación y corrupción. Estos fenómenos no habrían de ser necesariamente trasunto de cambios objetivos en las cosas, pero b) sí habrían de ser en cierta medida estables o fijos.

Además, el primero de los tres argumentos contiene también la asunción germinal de un presupuesto próximo al Principio de Razón Suficiente. Considerar que no es posible explicar el movimiento sin emplear para ello la noción de causa es un equivalente práctico de la afirmación del “*Nihil est sine ratione*”. Si todo cambio o generación requieren de algo que los haya producido, entonces es que nada es (o llega a ser) sin razón.

Este argumento nuestro se ve apoyado por el hecho de que el Principio de razón, aparte de varios momentos de la obra de Sexto en los que puede considerarse como presupuesto oculto de sus afirmaciones, aparece formulado de manera directa en una ocasión. Se trata del pasaje de *HP*, III, 67-9 dedicado a explicar los argumentos en favor de la inexistencia de movimiento. En ese contexto, al aplicar sobre la cuestión del movimiento – en concreto de aquello que se mueve por sí mismo – la noción de causa, considera, como es habitual en sus argumentos, la bifurcación dicotómica básica de la que ha de partir: aquello que se mueve por sí mismo se moverá sin ninguna causa o por una causa. Y a continuación expresa lo siguiente: “Pero dicen que nada ocurre sin una causa” (“*anaitiōs mèn oudén phasi gínesthai*”).⁶⁰⁹

De esta breve frase podemos deducir bastantes de las características con las que el Principio de razón se manifiesta en la filosofía escéptica. En primer lugar, no se considera expresamente como un principio propio del escepticismo sino como algo que otros – los dogmáticos – dicen (*phasi*). Sin embargo, Sexto no pone en tela de juicio dicha afirmación, sino que acepta su contenido y lo incorpora al argumento sin discutirlo. Es, pues, un principio de formulación ajena al pirronismo, pero que no parece que los escépticos tuvieran intención de refutar o derogar. Se habrían limitado, en todo caso, a dejarlo en suspenso en cuanto a su validez como principio expreso, pero asumiéndolo implícitamente en lo que se refiere a los argumentos concretos en los que es aplicado.

Además, su ámbito de aplicación según la corriente escéptica parecería demarcado por el uso del verbo *gígnomai*. La formulación que Sexto escoge, *anaitiōs*

mèn oudén phasi gínesthai, supone que es en el ámbito de lo que el verbo *gígnomai* representa, esto es, en el ámbito de lo que se genera y se destruye, lo que se corrompe y lo que cambia, en el que no hay nada que carezca de causa. Por lo tanto, el Principio de razón según aquí se concibe, es válido para el espacio de lo que en el primer capítulo de esta parte del presente trabajo referíamos a la noción de *phýsis*. No se trataría de un principio básico de los “fenómenos” ni de las “consideraciones teóricas” que el escéptico opone entre sí para forzar la suspensión del juicio, sino del espacio que estaría más allá de ambos: el de lo que es por naturaleza, que es precisamente el que el escéptico se ha marcado como límite de su trabajo especulativo.

Habría, por tanto, una gran cercanía entre el Principio de razón en Sexto y el que después popularizará Leibniz, para el que dicho principio tiene validez en exclusiva en el ámbito de la existencia,⁶¹⁰ en el que se dan las verdades de hecho, mientras que en el ámbito de la esencia – el ámbito de las verdades necesarias – es válido el principio complementario al de razón: el de identidad o contradicción.⁶¹¹ La separación entre cada uno de esos ámbitos vendría dada por el tipo de necesidad que lo rige. En el caso de la esencia, la necesidad sería absoluta – el tipo de necesidad que rige las matemáticas, la geometría, la lógica o la metafísica – mientras que en el de la existencia regiría una cierta “necesidad moral” que presupone la posibilidad de la contradicción.⁶¹² Esto es, al contrario que en el caso de la esencia, en el ámbito de la existencia sería posible que se hubiera dado lo contrario de lo que se da de hecho. Este es, en concreto, el tipo de necesidad que se daría en el orden de la naturaleza.

En un sentido similar se pronuncia Schopenhauer al trazar la distinción entre “causa” (físico-natural) y “razón de conocimiento” (perteneciente al ámbito de la esencia y la definición de los conceptos). Esta distinción aparece señalada y explicada

⁶⁰⁹ *HP*, III, 67.

⁶¹⁰ Cfr. Saame, O. *El principio de razón en Leibniz*. Laia, Barcelona, 1987: 39.

⁶¹¹ Nótese que, para Leibniz, Principio de no-contradicción y Principio de identidad son dos caras de un único axioma fundamental. (Véase infra, 327, nota 836.)

⁶¹² En Leibniz suele recibir la denominación de “necesidad moral” ya que se basa en la libre elección moral de Dios (Las verdades de hecho podrían ser otras, y el mundo, por tanto, haber sido de otro modo, pero son las que son porque Dios así lo ha escogido, y Dios siempre elige lo moralmente mejor). Esa elección divina no es azarosa sino que viene determinada, de acuerdo con el Principio de razón, por un motivo [*Grund*]. Sin embargo en ocasiones Leibniz también la define, entre otras denominaciones, como “necesidad física” de acuerdo con su ámbito de aplicación, lo que indica con aún mayor certeza su proximidad con el modo escéptico de concebir el Principio en cuestión como referido al ámbito de la *phýsis*. (Cfr. Saame, O. *Op. cit.*: 40.)

por extenso en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*,⁶¹³ donde atribuye la histórica confusión de ambos conceptos a Descartes y Spinoza.⁶¹⁴

Así pues, tanto en el caso de pensadores modernos y contemporáneos como Leibniz y Schopenhauer como en el de los escépticos antiguos parece haber cierto acuerdo en considerar que el Principio de razón se aplica sobre el ámbito natural, mientras que en el espacio de lo teórico⁶¹⁵ carece de validez. Su aplicación sobre este segundo espacio puede ser válida con una formulación muy similar, si no idéntica – *nihil est sine ratione*; nada es sin razón – pero con un sentido del término “razón” por completo diferente, lo que lo convierte en la práctica en un principio distinto.

Este sentido concreto podría bien denominarse “Principio lógico de razón suficiente”,⁶¹⁶ aunque su carácter de principio es discutible ya que estaría supeditado a otros principios lógicos como el de identidad, el de no-contradicción y el de tercio excluso. En cambio, el sentido originario, aplicable en exclusiva al ámbito natural, se podría denominar “Principio de causalidad”,⁶¹⁷ eliminando así la ambigüedad del término “razón”.

No se nos escapa lo polémica que puede resultar la afirmación de que este Principio de causalidad fuera uno de los presupuestos básicos sobre los que los escépticos pirrónicos fundamentaron sus teorías. La asunción de este principio es incuestionablemente una tesis dogmática de alcance ontológico, como también lo es su negación, y sólo la suspensión del juicio acerca de su validez es coherente y compatible con la postura oficial de la escuela escéptica. Pero como ya hemos visto aquí en otras ocasiones, el escepticismo no se limitó, respecto de las tesis dogmáticas, a emplearlas

⁶¹³ Schopenhauer, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. §§ 6-8. (Traducción y prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios. Gredos, Madrid, 1998.: 34-48.)

⁶¹⁴ “Lo que Descartes expuso sólo *ideal*, sólo *subjetivamente*, esto es, sólo para nosotros, sólo en beneficio del conocimiento, es decir, de la prueba de la existencia de Dios, lo tomó Spinoza *real* y *objetivamente*, como la efectiva relación de Dios con el mundo. En Descartes, en el *concepto* de Dios reside la existencia, y sirve así de argumento para probar su existencia real; en Spinoza, Dios mismo está contenido en el mundo. Según esto, lo que en Descartes era mera razón de conocimiento, lo hace Spinoza una razón real; aquél enseñó, en el argumento ontológico, que de la *essentia* de Dios se sigue su *existentia*, y éste hace de ella la *causa sui* (...). Aquí tenemos la más palpable confusión de la razón de conocimiento con la causa.” *Op., cit.*: 45-6.

⁶¹⁵ Así como en el de lo fenoménico en Sexto y en el de lo absolutamente necesario en Leibniz.

⁶¹⁶ Entendiendo “razón” como “motivo”, esto es en el sentido en que se usa en la expresión “dar razón”.

⁶¹⁷ De esta forma lo denomina, entre otros autores, Maine de Biran en su *Sobre la causalidad*. (Maine de Biran. *Sour la causalité*. En *Oeuvres*. Tome XII-2. Paris, Vrin, 1993. Traducción española de Sara Sánchez Ezquerro. *Sobre la causalidad*. Ediciones Encuentro, 2006. *Passim*). Sin embargo, esta denominación no sería por completo precisa para la concepción del Principio de razón vigente en algunos autores modernos, ya que el ámbito de aplicación de dicho principio sería el ámbito de lo natural, pero no podría identificarse éste con el de lo causado. El Principio de razón se aplicaría, para dichos autores, sobre todo ente, sea o no causado, incluyendo a Dios, ente natural pero ingénito, que tiene razón, pero no causa.

en sus argumentos como hipótesis puntuales sometidas a la suspensión del juicio. Más bien, en determinados casos, asume algunas de ellas, no como elemento hipotético de la argumentación, sino como sustrato fundamental asumido sobre el que se asienta la posición que esa argumentación defiende. Eso mismo es lo que consideramos que sucede con el Principio de causalidad. Mientras que la coherencia argumentativa recomienda suspender el juicio sobre él (por aplicarse al ámbito de la *phýsis*), la posición *de facto* de la escuela asume su validez, con todas las consecuencias que ello conlleva.

En su opúsculo *Sobre la causalidad*, Maine de Biran expone, como vimos,⁶¹⁸ un punto de vista sobre la relación entre escepticismo y causalidad contrario a nuestra tesis. Para él, el escepticismo consiste precisamente en la derogación del Principio de causalidad,⁶¹⁹ y la admisión de cualquier filosofía que no asuma como válido dicho principio supone el “triunfo del escepticismo”. Sin embargo, el tipo de “escepticismo” a que se refiere, más relacionado con Hume que con los pirrónicos o los académicos, hoy lo denominaríamos más bien “ocasionalismo”.

El ocasionalismo, en especial en formulaciones como la de Arnold Geulincx o el propio Malebranch,⁶²⁰ sustituye el concepto de “causa” por el de “ocasión” y elimina los vínculos causales férreos sustituyéndolos por implicaciones circunscritas a determinadas situaciones, por lo que, en efecto, supone una auténtica derogación del Principio de causalidad en el ámbito físico que le es propio y su sustitución por una mera sucesión de acontecimientos malinterpretada como “cadena causal”.⁶²¹ Es de sobra conocida la crítica de la causalidad llevada a cabo en esta línea por Hume. Y es a esta clase de filosofía a la que Maine de Biran hace referencia con el término “escepticismo”.

⁶¹⁸ *Vid.*, supra, 230.

⁶¹⁹ *Op. cit.*:12-3.

⁶²⁰ Cfr. Malebranche, N. *XVe Éclaircissement. Sur le Chapitre troisième de la seconde Partie du sixième Livre. Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes*. En *Oeuvres Complètes*, tomo III: *De la Recherche de la vérité. Éclaircissements*. Édité par Geneviève Rodis-Lewis. Paris, J. Vrin-Centre National de la Recherche Scientifique. 1976. 2ª ed.: 203-252. Traducción castellana y notas de Julia Molano. *Aclaración sobre el ocasionalismo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.

⁶²¹ Ciertamente es que la postura escéptica pirrónica no es por completo incompatible con una interpretación ocasionalista. El pasaje ya mencionado de *HP*, I, 28-9 acerca de la relación entre *epoché* y *ataraxía* no excluye esa posible interpretación, ya que afirmar que un fenómeno sigue a otro “lo mismo que la sombra sigue al cuerpo” puede entenderse como expresión de una consecución temporal reiterada y adoptada por la costumbre lo mismo que como expresión de una vinculación causal. Los motivos por los que no contemplamos aquí la posibilidad de una interpretación ocasionalista del escepticismo, como se verá, son otros, y se desprenden de textos por lo general poco tenidos en cuenta en contextos filosóficos. (Cfr. *Infra*, 242-248.)

El escepticismo antiguo en sentido estricto, en cambio, conserva uno de los sentidos del Principio de razón como vigente. En sus argumentos explícitos puede considerarse como asumido al menos de modo hipotético, ya que se considera que *si hay un sustrato objetivo* tras los fenómenos, ese sustrato se regirá por el principio de causalidad, aunque en la existencia efectiva de ese sustrato (la *phýsis*) el escepticismo no entre. Con todo, aunque no busque teorizar sobre esta cuestión, parte de las relaciones causales que le presupone a ese sustrato actúan como “explicación por defecto” del comportamiento fenoménico del mundo que rodea al escéptico. Y si bien es cierto que no refiere a esos vínculos causales al tratar sobre los fenómenos que observa (y se abstiene, por tanto, de sobrepasar los límites relativos a la noción de *phýsis* que se había autoimpuesto), sí que presupone esos vínculos, por ejemplo, en su refutación de otras posturas dogmáticas menos filosóficas que las de sus adversarios habituales: nos estamos refiriendo a las supersticiones.

5.3 El *Contra los astrólogos* (*Adv. Math.*, V) y la asunción de los vínculos causales

Uno de los tratados menos mencionados de Sexto Empírico, incluido en la compilación que el *Adversus Mathematicos* supone, es el conocido como *Contra los astrólogos*. Se trata de un texto de temática poco o nada relacionada con la habitual en los actuales estudios sobre filosofía, e incluso ajeno a la contemporánea discusión de cualquier estudio de carácter riguroso. La escasa atención que se le presta a este tratado en la bibliografía actual se debe a que contiene una exposición pormenorizada de los procedimientos de adivinación caldeos de los que descienden los populares horóscopos y cartas astrales de la actualidad.

Sin embargo, de un estudio detenido de sus páginas puede extraerse mucho más que la explicación de las posiciones astrológicas que pretende refutar.⁶²² El texto en cuestión consiste en una refutación de las tesis astrológicas habituales en su tiempo según las cuales los fenómenos observables en los astros tienen influencia o incluso determinan los acontecimientos humanos. A estas disciplinas se refiere Sexto con los nombres de “astrología” (*ἀστρολογία*) y “matemática” (*μαθηματική*). Su intención,

⁶²² Como en otros muchos casos, el rigor y la atención con la que trata la postura de sus adversarios le ha llevado a Sexto también aquí a convertirse en fuente a partir de la cual reconstruir dicha posición. Pero al igual que los pasajes en que aporta información sobre otras escuelas filosóficas contienen, además, detalles de su propia filosofía, también en este caso junto con las descripciones de los métodos astrológicos encontramos, como veremos, datos esenciales para comprender su posición.

en cambio, no es la de discutir lo que hoy llamamos “matemática”, esto es, “la ciencia completa compuesta de aritmética y geometría”,⁶²³ ni la capacidad de predicción de las futuras posiciones observables de los astros que hoy denominamos “astronomía”, y que fue desarrollada por astrónomos griegos como Eudoxo de Cnido o Hiparco de Nicea.⁶²⁴ Esto no se debe interpretar como la aceptación por parte de Sexto o de la escuela escéptica de la validez de la matemática entanto que ciencia, sino sólo como la intención de deslindar ámbitos de estudio diversos que merecen atención diferente y específica en cada caso. Por el contrario, también esta disciplina considera Sexto haberla refutado en otra parte.⁶²⁵

En cambio, respecto de la astronomía sí que parece desprenderse en el pasaje inicial del tratado una cierta aceptación por parte de Sexto de su validez. Le concede a esta disciplina sin discutirla la capacidad de predecir fenómenos naturales, comparándola con la agricultura o la navegación. Si analizamos la aceptación de Sexto de esta disciplina en el contexto global de la filosofía escéptica veremos que no supone ninguna contradicción con sus presupuestos, pues lo que admite es su utilidad como arte cultivable por el hombre, pero no como fuente de conocimiento natural. No se trata, por tanto, de la aceptación de una forma de dogmatismo, sino de un método de predicción que “consiste en la observación de fenómenos”,⁶²⁶ y en ningún momento rebasa el ámbito de lo fenoménico.⁶²⁷ Se trataría, por tanto, en lo referente a la astronomía, de una disciplina admisible por la concepción escéptica como un caso más de la “observancia de las exigencias vitales” de las que Sexto trata en *HP*, I, 23-4, en concreto una de las artes en las que los escépticos se instruyen o pueden instruirse sin considerar por ello que han caído en la afirmación del dogmatismo.⁶²⁸

En cambio la astrología carecería de esa característica de mantenerse en el ámbito de lo fenoménico, quizá por su ocasional pretensión explicativa o quizá por su presunción de determinados tipos de relaciones causales.

⁶²³ *Adv. Math.*, V, 1: τῆς τελείου ἐξ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας συννεστώσης.

⁶²⁴ *Adv. Math.*, V, 2.

⁶²⁵ “Pues ya hemos refutado a quienes profesan estas disciplinas” (ἀντειρήκαμεν γὰρ πρὸς τοὺς ἀπὸ τούτων τῶν μαθημάτων). Idem. Se refiere a los tratados *Contra los géometras* (*Adv. Math.*, III) y *Contra los aritméticos* (*Adv. Math.*, IV), donde expone sus argumentos frente al conocimiento de tipo matemático.

⁶²⁶ *Adv. Math.*, V, 2: τήρησις γὰρ ἐστὶν ἐπὶ φαινομένοις.

⁶²⁷ El tipo de astronomía admisible por Sexto sería, pues, el conocido como “instrumentalismo”, que la concibe como mero instrumento de cálculo y no como modelo de representación de la realidad.

⁶²⁸ Véase *HP*, I, 24. Lo mismo podría decirse de la medicina, siempre y cuando se cultive desde las escuelas médicas consideradas no dogmáticas (*vid. supra*, 109 y ss).

De un modo u otro, el texto que nos ocupa es un tratado compuesto únicamente para la refutación de lo que *hoy* conocemos como “astrología”,⁶²⁹ es decir, la adivinación del futuro a través de la lectura de los fenómenos celestes interpretados como augurios. El contexto astrológico concreto al que Sexto se enfrenta es el de los oráculos caldeos, de los que dice que han desarrollado su actividad

*levantando contra nosotros un gran muro de superstición y no permitiéndonos llevar nada a cabo siguiendo la recta razón.*⁶³⁰

Y esta refutación pretende llevarla a cabo remotándose a los principios sobre los que descansa el “método de investigación” de estos astrólogos. El principal de estos principios lo expone Sexto en *Adv. Math.*, V, 4: los caldeos partirían *del supuesto previo de que los cuerpos terrestres se compadecen con los celestes, y que aquellos se renuevan una y otra vez en virtud de las emanaciones de estos.*⁶³¹ Esto es, presuponen una determinada potencia causal a los cuerpos celestes capaz de influir en la disposición de los terrestres. Asumen, por tanto, la noción de causalidad, y presuponen vínculos causales que conectan los fenómenos del cielo (un eclipse, una conjunción, un cometa) y los de la tierra (una epidemia, una guerra o la muerte de un soberano).

La crítica de Sexto a este presupuesto caldeo no va a centrarse en el hecho de que los astrólogos asuman la noción de causalidad, sino en el tipo de vínculos que, en función de ella, admiten. Encontramos, así, la demostración práctica de que Sexto no contaría con una concepción “anticausalista” u “ocasionalista” similar a la de Hume o la de Malebranche, a pesar de haber dedicado una parte de sus *Esbozos* a la “crítica de los causalistas”. En el momento en el que se ve impelido a argumentar contra una concepción causal que considera irracional no reniega de toda causalidad, sino que, frente a dicha forma de causalidad, defiende otra concepción en su opinión, *más racional*, pero también basada en una noción fuerte de “causa”.

Sexto rechaza la idea de que objetos de ámbitos diversos como los celestes y los terrestres puedan compadecerse entre sí;⁶³² en especial que lo hagan en virtud de relaciones simbólicas o metafóricas entre ellos.⁶³³

⁶²⁹ La distinción clara de “astrología” y “astronomía” no se produjo, como es sabido, hasta épocas mucho más recientes, ni en lo que refiere a su nombre ni en lo relativo a su ámbito de aplicación o a incluso a su método. De hecho, por la claridad con la que Sexto parece distinguirlas bien podría considerársele un adelantado a su tiempo.

⁶³⁰ *Adv. Math.*, V, 2: *μεγάλην δ' ἡμῖν ἐπιτειχίζοντες δεισιδαιμονίαν, μηδὲν δὲ ἐπιτρέποντες κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργεῖν.*

⁶³¹ *Adv. Math.*, V, 4: *Ἐπὶ προϋποκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀπορροίας ἐκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι.*

⁶³² Véase *Adv. Math.*, V, 4, 21, 94-5, 98.

Sus argumentos contra la adivinación caldea son fundamentalmente de dos tipos:

- a) *Metodológicos*. Como la crítica que realiza a la falta de rigor en sus mediciones o a la imposibilidad de constatar con exactitud el momento concreto en que se produce el cambio de un signo zodiacal a otro.⁶³⁴
- b) *Ontológicos*. Como la falta de una correspondencia unívoca entre el fenómeno celeste que se considera causa y el terrestre que se considera efecto.⁶³⁵

En ocasiones ambos argumentos se combinan para refutar la posibilidad de la adivinación astrológica. Así, según su razonamiento, si la posición de las estrellas y planetas en el instante en el que una persona nace determinan o influyen en los acontecimientos que tendrán lugar en su vida, o el instante habrá de determinarse con absoluta exactitud o bastará con una aproximación. Pero si ha de ser con exactitud, entonces la adivinación de esta clase es imposible ya que este requisito no se da de hecho ni por la precisión de los instrumentos de medición,⁶³⁶ ni por la determinabilidad exacta de los cambios de signo,⁶³⁷ ni por la presencia de observadores diestros en cada nacimiento.⁶³⁸ Si, para evitar esta situación, los caldeos exigieran sólo una aproximación de ese momento exacto,⁶³⁹ el instante del nacimiento ya no sería individual, puesto que muchos niños pueden nacer en el mundo “a la vez” si ese “a la vez” indica un periodo de tiempo, por breve que sea. Y en esta situación, los nacidos de manera aproximadamente simultánea deberían llevar vidas aproximadamente iguales, mientras que no se observa esa correspondencia entre, por ejemplo, la vida de Alejandro y la de los que nacieron en un momento próximo a su alumbramiento.⁶⁴⁰

Resulta interesante el hecho de que Sexto se plantee cuestiones metodológicas como parte de los argumentos que pueden oponerse a este tipo de disciplinas, ya que nos indica un interés por su parte en *el cómo establecer métodos científicos* correctos para determinadas disciplinas que toman la causalidad como su presupuesto, como su condición de necesidad o como parte de su objeto de estudio. Incluso es innegable que

⁶³³ *Adv. Math.*, V, 100, 101-3.

⁶³⁴ *Adv. Math.*, V, 85-6 y 88-9.

⁶³⁵ Véase el ejemplo de la muerte por la espada y el nacimiento en Sagitario que propone en *Adv. Math.*, V, 92.

⁶³⁶ *Adv. Math.*, V, 54, 58, 69, 71-2, 75-7. Véase también la descripción del método de medición mediante clepsidras empleado para la división del disco zodiacal que se expone en *Adv. Math.*, V, 24-6.

⁶³⁷ *Adv. Math.*, V, 70-2, 73-7, 78-80, 81-5.

⁶³⁸ *Adv. Math.*, V, 27-8, 68-9.

⁶³⁹ *Adv. Math.*, V, 88.

se detiene más en este tipo de objeciones – y en exponer pormenorizadamente el método de adivinación caldeo y la estructura y función de cada elemento del horóscopo con vistas a poder basar en sus inconsistencias estas objeciones – que en cualquier otro tipo de cuestiones de carácter más metafísico. Pero, aunque habremos de volver sobre este interés por la metodología,⁶⁴¹ en este punto de nuestro estudio nos resulta de mayor importancia atender al catálogo de las cuestiones ontológicas por las que Sexto se enfrenta a la astrología.

Tras resumir las bases de funcionamiento de la astrología caldea, Sexto comienza la exposición de sus refutaciones haciendo referencia a los argumentos que otros autores han ofrecido para rechazar dicha astrología. Estos argumentos, según aparecen reflejados en *Adv. Math.*, V, 43-9 serían los siguientes:

- 1- *No hay relación entre la causa y el efecto.* Las cosas terrestres no se compadecen con las celestes, ya que la bóveda celeste carece de relación inmediata y directa con la tierra. Este argumento, que Bergua Cavero atribuye a Favorino,⁶⁴² no goza para Sexto de gran consideración. Al contrario, llega a considerarlo “bastante grosero”,⁶⁴³ y no hace mayor referencia a él en el resto del tratado.
- 2- *Argumento sobre el destino.* Las predicciones astrológicas sólo existirán si el mundo está regido por el destino. Si no es así, la astrología no existirá. Este argumento aparece planteado de forma incompleta si no se tiene en cuenta el siguiente, que es su corolario. Russo considera que el argumento se debe a los eclécticos-académicos, y lo relaciona en ese sentido con el *De fato* de Cicerón.⁶⁴⁴
- 3- *Trilema de la necesidad, el azar y la acción humana.* Según este argumento, los acontecimientos pueden deberse a la necesidad, y estar por tanto el mundo regido por el destino; pueden ser fortuitos, y por tanto imperar el azar; o pueden depender de las acciones de los hombres. Si se deben a la necesidad, la astrología caldea carecerá de

⁶⁴⁰ *Adv. Math.*, V, 89.

⁶⁴¹ *Vid.*, infra, 253 y ss.

⁶⁴² Véase nota 315 en Sexto Empírico, *Contra los profesores*. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero. Gredos, Madrid, 1997: 208.

⁶⁴³ *Adv. Math.*, V, 43.

⁶⁴⁴ Cfr. nota 316 en Sexto Empírico, *Contra los profesores*. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero. Gredos, Madrid, 1997: 209.

sentido puesto que las predicciones no podrán cambiar nada de lo que va a suceder ni producir ningún efecto práctico.⁶⁴⁵ Si, por el contrario, son fortuitos, la astrología no será posible, puesto que de los sucesos fortuitos no se puede hacer una predicción firme. Si, en cambio, dependen de las acciones de los hombres, la astrología tampoco será posible, puesto que si algo está en mi mano que suceda o no y no tiene un fundamento previo que lo determine, nadie podrá predecirlo. Esta argumentación la vincula Bergua Caveró con los peripatéticos, y para ello menciona el pasaje de la *Física* II, 4-6.⁶⁴⁶

Con estas tres objeciones a la astrología Sexto nunca se vincula personalmente. Las considera meras “escaramuzas”⁶⁴⁷ desprovistas del rigor necesario para la refutación de las posiciones caldeas, ya que no tienen en cuenta los principios de los que sus adversarios parten. Su exposición responde, pues, a la voluntad de situarlas como contrapunto al tipo de razonamiento que él va a desarrollar a continuación. A partir de este punto del tratado, Sexto desarrolla propiamente su refutación de la astrología poniendo en entredicho, no sólo sus conclusiones o los elementos que la componen, sino sobre todo los principios de los que parte. Y en el transcurso de esa refutación, junto con diversas cuestiones referentes a la metodología caldea, podemos encontrar los puntos centrales de la concepción causal por la que Sexto se enfrenta a la disciplina astrológica:

1º.- En la justificación de las predicciones de la astrología *se unen causalmente cosas dispares o carentes de una “continuidad”* en la que pueda darse la relación mutua entre causa y efecto. Se trazan vínculos causales en función de parecidos o de motivos metafóricos o simbólicos.⁶⁴⁸ Se vaticina, por ejemplo, la valentía en la vida del nacido bajo el signo de leo porque al león se le considera valiente, o la muerte por la espada a los nacidos en la punta de Sagitario y el ahogamiento a los nacidos en el cántaro de Acuario⁶⁴⁹ por analogía entre esas formas de morir y sus signos correspondientes.

⁶⁴⁵ Puede considerarse que esta primera parte del trilema del argumento 3 completa y cierra el razonamiento del argumento 2.

⁶⁴⁶ *Vid.*, nota 317 en Sexto Empírico, *Contra los profesores*. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Caveró. Gredos, Madrid, 1997: 209.

⁶⁴⁷ *Adv. Math.*, V, 49: ἀκροβολισμῶν.

⁶⁴⁸ *Adv. Math.*, V, 96; 98; 100.

⁶⁴⁹ *Adv. Math.*, V, 92.

2°.- Una misma causa no siempre produce el mismo efecto.⁶⁵⁰ No hay, pues, *constancia causal*. Las líneas causales carecen de regularidad. En las vidas de dos sujetos sometidos a las mismas causas, por ejemplo, no se dan los mismos acontecimientos como efectos.⁶⁵¹ Y sí se dan los mismos efectos en vidas de sujetos supuestamente sometidos a causas astrológicas diferentes.⁶⁵²

3°.- No se justifica adecuadamente cuál pueda ser el *agente transmisor* en el que se dé el *vínculo causal* entre causa y efecto. El único agente de este tipo que Sexto contempla entre los objetos de la bóveda celeste y los objetos terrestres es el aire,⁶⁵³ que en efecto tiene la capacidad de transmisión causal, pero el aire no puede ejercer de vínculo causal en cuestiones como aquellas sobre las que la astrología realiza sus predicciones, es decir, cuestiones sobre los acontecimientos y circunstancias de la vida de los hombres.

En palabras del propio Sexto:

*Y si se dice que es a causa del cambio del aire, ¿qué tiene ello que ver con la diferencia en el tipo de vida? Pues una cierta constitución del aire quizá contribuya a que la criatura resulte ser físicamente robusta o tenga un temperamento feroz, pero el aire no parece colaborar de ningún modo para que la criatura tenga deudas de dinero, sea rey, le pongan los grilletes o tenga pocos hijos o hermanos.*⁶⁵⁴

Las incompatibilidades que Sexto encuentra entre la concepción de la causalidad de la que hacen gala los astrólogos y la suya propia parecen resumirse, pues, en que Sexto considera condición necesaria para que se de una relación de causa-efecto entre dos objetos la concurrencia de una *continuidad causal* que unifique los objetos tomados por causa y efecto, una *constancia* en el efecto que cada causa produce y un *vínculo causal* capaz de relacionar la causa con el efecto a través de un agente transmisor de la relación.

5.4 La concepción causal de Francisco Sánchez “el escéptico”

Las tres características antedichas asociadas al presupuesto ontológico de la causalidad pueden parecer una rareza dentro de la historia del escepticismo, pero, como

⁶⁵⁰ *Adv. Math.*, V, 88; 99.

⁶⁵¹ *Adv. Math.*, V, 99.

⁶⁵² Véase el ejemplo de las diversas formas de muerte en *Adv. Math.*, V, 92-3.

⁶⁵³ *Adv. Math.*, V, 101.

⁶⁵⁴ *Adv. Math.*, V, 101-2: εἰ δὲ διὰ τὴν τοῦ ἀέρος τροπήν, τί τοῦτο πρὸς τὴν τοῦ βίου διαφορὰν; εἰς μὲν γὰρ τὸ ἰσχυρὸν τῷ σώματι γίνεσθαι τὸ γεννώμενον καὶ θηριῶδες τοῖς ἥθεσιν τάχα συμβάλλεται ἢ ποιὰ τοῦ ἀέρος κρᾶσις, εἰς δὲ τὸ δανείσις κατὰ χρεῶν γενέσθαι τὸ γεννώμενον ἢ βασιλεύειν ἢ δεσμευθῆναι ἢ σπανότεκνον ἢ σπανάδελφον ὑπάρχειν οὐδ' ὅτι οὖν φαίνεται συνεργεῖν ὁ ἀήρ.

veremos a continuación, el caso de Sexto y su concepción de la causalidad no es una excepción entre los filósofos de tendencia escéptica de todos los tiempos.

A partir del periodo renacentista las posiciones filosóficas escépticas, abandonadas casi por entero después del helenismo, sufrieron un nuevo florecimiento en la cultura occidental, dando lugar a diversas formas de escepticismo, empirismo, criticismo y neopirronismo. Uno de los primeros y más destacados representantes de esa nueva tendencia fue el médico y filósofo español Francisco Sánchez (1550-1623), apodado “el escéptico”, autor del conocido tratado *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*) compuesto en 1575 y editado en 1581.

La comparación entre las figuras de Sánchez y Sexto resulta muy interesante, máxime si se tiene en cuenta que a la coincidencia en la orientación escéptica de su filosofía añaden otras coincidencias de índole biográfica – como la circunstancia de haberse dedicado ambos al arte de la medicina⁶⁵⁵ – o incluso referentes a su trayectoria intelectual y a la composición de su obra. Tanto Sexto como Sánchez, de hecho, acabaron entrando en la historia en exclusiva por su actividad filosófica, habiendo desaparecido todo rastro de sus posibles logros científicos como médicos con la pérdida de sus tratados referidos al tema. La obra que de ambos se conserva es la que contiene su postura filosófica, con algunas exiguas alusiones a otros campos. Además, en ambos casos sus obras han pasado a los manuales con un texto en particular como centro de su filosofía, los *Esbozos pirrónicos* en el caso de Sexto y el *Quod nihil scitur* en el de Sánchez.⁶⁵⁶

Junto con estas grandes coincidencias vitales e intelectuales hay una más, probablemente menos llamativa, pero que aquí nos ocupará durante algunas páginas en nuestro intento de perfilar los límites de la noción causal para el escepticismo. Se trata del hecho de que, entre el resto de tratados históricamente marginados por la importancia de sus obras principales, tanto Sexto como Sánchez cuentan con un breve opúsculo de contenido refutativo centrado en el tema de la astrología.

En efecto, además de su apelativo de “el escéptico”,⁶⁵⁷ Francisco Sánchez se granjeó el de “el misastrólogo” con la composición en 1578 del texto titulado *Carmen*

⁶⁵⁵ Sobre la alta incidencia de filósofos escépticos que, además, fueron médicos, véase supra, 109, así como 142 y ss.

⁶⁵⁶ Ambos libros contienen también coincidencias interesantes que no trataremos aquí por exceder los límites de nuestra investigación. Tampoco mencionaremos la cuestión de si dichas coincidencias pueden deberse o no a la hipotética lectura por parte de Sánchez de la obra de Sexto Empírico.

⁶⁵⁷ Apelativo con el que le tilda Iuntino, astrólogo del duque de Anjou, en 1581. (cfr. Iriarte, J. *La Canción del Cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sánchez, en lucha con la astrología. Una*

de *Cometa anni M.D.LXXVII (Canción del cometa de 1577)*.⁶⁵⁸ Esta obra, escrita en verso para magnificar su difusión y aligerar la densidad de la prosa filosófico-científica,⁶⁵⁹ parte de unas intenciones muy similares a las que llevaron a Sexto a escribir el *Contra los astrólogos*: desmentir y refutar las predicciones astrológicas de su tiempo por supersticiosas y carentes de fundamentación científica. Si para Sexto esas predicciones consistían mayoritariamente en la utilización de los signos zodiacales caldeos, para Sánchez se trata de las realizadas, entre otros, por el astrólogo Iuntino tras el avistamiento de un fenómeno astronómico poco común y aún inexplicado en la época: un cometa, que en 1577 fue visible desde gran parte de Europa.⁶⁶⁰

La cometomanía – la adivinación del futuro a través de la interpretación del paso, la trayectoria y la forma de los cometas – era una disciplina astrológica habitual desde tiempos muy antiguos, y tan presente en las Sagradas Escrituras que resultaba difícil que fuera tomada por falsa, o aun puesta en duda, en los primeros momentos del Renacimiento. Basta recordar el cometa que aparece tres días antes de la muerte de Matusalén, el que anuncia el Diluvio, o la conocida estrella que guía a los Reyes Magos. Además, existía una importante cantidad de testimonios de aparición de cometas en momentos próximos a grandes acontecimientos históricos; testimonios en su mayoría de origen latino.⁶⁶¹ A esto se añade la circunstancia de que, desde la física aristotélica todavía vigente en la época, el fenómeno de los cometas estaba sujeto a cierta ambigüedad, al no quedar suficientemente claro si se trataba de un fenómeno sub o supralunar,⁶⁶² ni cuál era la causa de su aparición.

En un contexto semejante, el opúsculo de Sánchez trataba de influir polémicamente en la mentalidad de la mayor cantidad posible de contemporáneos suyos, con el objetivo de fomentar el abandono de ese paradigma supersticioso y

página de la física aristotélica que se desploma con estrépito. Una página de las Cortes de Madrid y Lisboa completamente inédita. Edición preparada por Juan de Churruga. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996: 56.)

⁶⁵⁸ Véase el texto completo en traducción castellana en Iriarte, J. *Op. cit.*: 137-215.

⁶⁵⁹ Véase *Canción del Cometa* (en adelante *CdC*), 4/140. (Cfr. Orden, R. V. “La teoría de la causalidad natural de Francisco Sánchez el escéptico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2003, 20: 261.

⁶⁶⁰ Cfr. Iriarte, J. *Op. cit.*: 43.

⁶⁶¹ Entre los romanos la presencia de cometas era siempre considerada como un signo del futuro que los augures habían de interpretar. En las letras latinas aparece atestiguado el avistamiento de un cometa precediendo o acompañando a la guerra civil entre César y Pompeyo, la batalla de Actium, la catástrofe de Varo o la ruina de Jerusalén, entre otros muchos ejemplos. (cfr. Iriarte, J. *Op.cit.*: 45, n. 7).

⁶⁶² Para no poner en cuestión la inmutabilidad de la esfera supralunar, se suponía que el paso de los cometas se producía por las capas altas de la esfera sublunar, lo que lo situaba en contacto con la atmósfera, y por tanto permitía considerar como legítimos efectos sobre los seres vivos a través del aire. (*Vid.*, infra, 252.)

dogmático en favor de otro basado en el empleo riguroso de una metodología científica.⁶⁶³ Para ello, Sánchez defiende una visión de la naturaleza como un todo en permanente movimiento cuyos fenómenos están siempre determinados por causas. Tomado globalmente, ese gran proceso natural sólo tiene un fin: el de su propia permanencia. Además, cada uno de sus sucesivos estados globales está determinado necesariamente por el estado inmediatamente anterior,⁶⁶⁴ y a su vez determina el estado que de inmediato le sucederá. Y es la ignorancia humana de cuáles son esos estados globales la que induce a pensar en líneas causales erróneas.

En el texto del *Carmen* la intención de Sánchez es mostrar como equivocada una de esas líneas causales: la que vincula la aparición del “astro cabelludo” en el cielo con acontecimientos en absoluto relacionados con él. Y por tanto el eje de la discusión habrá de ser si es posible que ese fenómeno celeste pueda producir los efectos terrestres que se le atribuyen.⁶⁶⁵

Al ser el tema en cuestión fundamentalmente de carácter causal, Sánchez se ve obligado a no limitarse a ofrecer refutaciones escépticas carentes de carga ontológica, sino enfrentar a la concepción causal astrológica al menos las líneas generales de una concepción causal científica propia. Así, en los primeros argumentos que aparecen en el tratado⁶⁶⁶ Sánchez expone lo que cabe considerar como una “teoría de la causalidad natural”. Así la ha denominado Rafael Orden,⁶⁶⁷ exponiendo, además, con gran detalle las características que la determinan.

Si atendemos a esas características que Orden señala encontraremos principalmente lo siguiente:

⁶⁶³ El hecho de que Sánchez fuese médico influye en gran medida en esta pretensión, ya que en la época la aparición de cometas también se relacionaba con cuestiones como la aparición de determinadas enfermedades. (“La urgencia de Sánchez en desmentir la influencia de los cometas en la vida terrestre no se debía sólo a su deseo de ilustrar al pueblo sobre lo infundadas que eran las predicciones cométicas sino también para lograr que los médicos no buscasen las causas de las enfermedades en los fenómenos celestes.” Orden, R. V. *Op. cit.*: 261).

⁶⁶⁴ Véase *CdC*, 10/153.

⁶⁶⁵ Esto es, “si un astro brillante podría transmitir con sus rayos desde lo más alto del cielo a las tierras de [aquí] abajo fuerzas que lo perturben todo”. *CdC*, 8/148.

⁶⁶⁶ Esto es, en el desarrollo de los doce argumentos iniciales, en especial en los cinco primeros y en el octavo. Sobre la estructura interna del tratado véase Mesnard, P. “L’aristotelisme critique de Francisco Sanches et le comète de 1577”, en H. Flasche (ed.) *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*. 2. Band. Münster Westfalen, 1961: 60-69.

⁶⁶⁷ *Op. cit.*: *passim*, en especial 262. Además de esta “teoría de la causalidad natural”, Orden analiza también la “teoría de la causalidad espiritual” que se desprende del texto de Sánchez. Sin embargo, los aspectos relativos a esta última no serán tratados aquí.

- 1- Para Sánchez, las relaciones causales entre objetos de la naturaleza se darían sólo por *causas eficientes*.⁶⁶⁸
- 2- Las cosas dispares carecen de relación mutua firme. Debe haber *continuidad ontológica* entre causa y efecto.⁶⁶⁹
- 3- Una causa no puede dar lugar a dos efectos distintos. Una misma causa no podrá, por tanto, producir efectos dispares. Esto es, ha de haber *constancia efectual*.⁶⁷⁰
- 4- Como corolario a esta característica, también a un mismo fenómeno ha de seguirle siempre el mismo efecto, lo que Orden denomina *constancia causal*.⁶⁷¹
- 5- Un fenómeno ha de ser próximo a su causa tanto en el tiempo como en el espacio. Ha de haber, pues, *relación inmediata entre causa y efecto*. De no ser así, la sucesión causal habrá de poder explicarse por la presencia de causas intermedias que vinculen causa remota y efecto.⁶⁷²
- 6- Entre todo efecto y toda causa ha de haber siempre un transmisor de la relación, un *vínculo causal*, que transmita la influencia que la causa ejerce sobre el efecto.⁶⁷³

Como puede apreciarse, las características comunes entre la teoría de la causalidad de Sánchez y la que se desprende de Sexto son bastante notables. Ambos filósofos habrían coincidido en considerar esencial a la noción de causalidad la *continuidad* ontológica entre causa y efecto (punto 1 de Sexto y 2 de Sánchez), la *constancia* causal y/o efectual (punto 2 de Sexto y puntos 3 y 4 de Sánchez), y la necesidad de un *vínculo causal* (punto 3 de Sexto y punto 6 de Sánchez).

Los puntos 1 y 5 de la lista de características de Sánchez, en cambio, no encontrarían correlato específico en la teoría causal de Sexto. Sin embargo, una objeción muy similar al punto 5, la *relación inmediata entre causa y efecto*, sí aparece mencionada en el texto del *Contra los astrólogos*, si bien aparece como uno de los

⁶⁶⁸ *Op. cit.*: 263.

⁶⁶⁹ *Ibid.*: 264. Cfr. *CdC*, 13 s./161 s.

⁶⁷⁰ Orden, R. V. *Op. cit.*: 264. Cfr. *CdC*, 15/164.

⁶⁷¹ *Idem*. Cfr. también *CdC*, 16/166.

⁶⁷² *Ibid.*: 265. Cfr. *CdC*, 17 s./168.

⁶⁷³ *Ibid.*: 266. Cfr. *CdC*, 20/173 s. El paralelismo entre este punto del *Carmen* y el pasaje de *Adv. Math.*, V, 101 es notable. La objeción de ambos autores es la misma, si bien difieren en el agente transmisor del vínculo causal: la luz para Sánchez y el aire para Sexto.

intentos de refutación de la astrología que Sexto menciona como previos al suyo y que, además, juzga como carentes de todo valor.⁶⁷⁴

Del punto primero que Orden encuentra en Sánchez, el que restringe el tipo de causa presente en las relaciones de causalidad natural a la causa eficiente, tampoco hay correlato en Sexto a lo largo del tratado *Contra los astrólogos*. Únicamente podemos encontrar una mención en este sentido en la obra de Sexto, en concreto en el siguiente pasaje de los *Esbozos pirrónicos*:

*Y para que los dogmáticos, resentidos por su incapacidad para refutarnos de una forma efectiva, no intenten incluso acusarnos de impiedad, discutiremos de la causa eficiente de un modo más genérico (...).*⁶⁷⁵

Según podemos deducir del pasaje, Sexto da por supuesto que respecto de la causalidad natural ha de tratarse atendiendo exclusivamente a la causa eficiente (τὸ ἐνεργητικὸν αἴτιον),⁶⁷⁶ tal y como Sánchez manifiesta de modo explícito. Pero además de este pasaje, hay un factor más determinante en la proximidad entre Sánchez y Sexto a este respecto: si en el *Contra los astrólogos* no se restringe explícitamente el tipo de causa presente en las relaciones de causalidad natural a la causa eficiente es porque Sexto a lo largo de su obra no admite en ningún momento otro tipo de causa que la eficiente.⁶⁷⁷ Por lo tanto, al igual que para Sánchez, para Sexto las relaciones causales entre objetos de la naturaleza también se darán sólo por causas eficientes, aunque para Sexto sea innecesario expresarlo de manera explícita.

De cualquier manera, los presupuestos causales de dos escépticos tan alejados en el tiempo como Sexto Empírico y Francisco Sánchez se han mostrado como enormemente similares, compartiendo en el peor de los casos al menos cuatro de ellos. Pese a las obvias diferencias entre ambos filósofos, esta similitud podría bastar para justificar que nos planteemos como hipótesis otro posible paralelismo entre ellos: el que referiría a su objetivo último. La intención de Sánchez al componer un poema refutador de la astrología era, en última instancia, la de allanar los impedimentos para la consecución de una metodología acorde con el nuevo paradigma científico que en su tiempo estaba comenzando a gestarse. Su interés, como hemos mencionado, se enfocaba hacia el desarrollo de los instrumentos de investigación de la ciencia médica. Y con su texto Sánchez contribuiría al derrumbe de los dogmas aristotélicos aún vigentes en su

⁶⁷⁴ *Adv. Math.*, V, 43-4.

⁶⁷⁵ Ἴνα δὲ μὴ καὶ ἡμᾶς βλασφημεῖν ἐπιχειρήσωσιν οἱ δογματικοὶ δι' ἀπορίαν τοῦ πραγματικῶς ἡμῶν ἀντιλέγειν, κοινότερον περὶ τοῦ ἐνεργητικοῦ αἰτίου διαπορήσομεν. *HP*, III, 13.

⁶⁷⁶ Véase Arist. *Metaph.*, 1013 b – 1025 a.

época, abriendo camino para el surgimiento de la medicina científica que vendría poco después. Cabe preguntarse, por tanto, si el caso de Sexto podría ser similar. ¿Trataba Sexto de establecer las bases para un cambio en el modo de hacer medicina? ¿Buscaba instaurar una teoría causal más acorde con las necesidades científicas de su disciplina? Al igual que Sánchez, también Sexto menciona la medicina en un contexto puramente astrológico, lo que podría interpretarse como síntoma de la verdadera inquietud que bullía en su mente al redactarlo.⁶⁷⁸ Y también en su tiempo la medicina experimentaba una situación de cambio de formas dogmáticas arcaicas y precientíficas, heredadas de escuelas anteriores, a formas más próximas a la mentalidad experimental. Aún así, no es posible encontrar, ni en el *Contra los astrólogos* ni en ningún otro lugar de su obra, una declaración explícita del interés de Sexto por fundamentar un nuevo método para la medicina. De modo que no es posible afirmar que el tratado contra la astrología fuese redactado para permitir el desarrollo experimental de la diagnosis en mayor medida que para lo que fueron compuestos el resto de tratados del *Adversus Mathematicos*: la refutación pormenorizada de los considerados como conocimientos técnicos.

La posibilidad de un interés implícito de carácter científico por parte de Sexto, con todo, parece bastante plausible a la vista de las considerables objeciones metodológicas a la astrología. Mencionábamos que ese enfoque metodológico no se corresponde por completo con lo esperable de un refutador escéptico, que debería tratar de mostrar que la adivinación por los astros es imposible porque se basa sobre afirmaciones causales dogmáticas, y no porque su método no sea preciso o correcto (dejando así la puerta abierta a métodos más adecuados o a instrumentos más afinados para la medición).

En un pasaje concreto del *Contra los astrólogos* el enfoque metodológico se hace especialmente claro:

(...) yo afirmo que, si ha de haber una predicción sólida, tendrán que observar la misma posición de las estrellas no una vez en relación con la vida de una persona determinada, sino una segunda vez con una segunda persona y una tercera con una tercera, para que, si son iguales en todos los casos los sucesos resultantes, verifiquemos que cuando las estrellas adoptan tal configuración tal será necesariamente el resultado. Y así como en medicina hemos observado que un enfriamiento del corazón causa la muerte, habiéndolo constatado no sólo en el caso de la muerte de Dión sino también en la de Teón, Sócrates y otros muchos, del mismo modo también en astrología, si se puede dar fe de que tal configuración de los astros es reveladora de tal tipo de vida, necesariamente

⁶⁷⁷ Vid., HP, III, 14.

⁶⁷⁸ Véase Adv. Math., V, 104.

*se habrá observado no en una sola ocasión y con una sola persona, sino muchas veces y con mucha gente.*⁶⁷⁹

Lo que aquí encontramos esbozado es un método científico de verificación que exige de la repetición experimental de los resultados para darlos por válidos. Y el hecho de que la comparación que establezca Sexto sea precisamente con la medicina puede inducir a pensar que es por comparación con el método que considera adecuado para esa disciplina por lo que se enfrenta al método caldeo de interpretación de los fenómenos celestes. Pero no por ello la refutación del método adivinatorio supersticioso que los caldeos empleaban había de suponer ventaja alguna a la medicina en la instauración de su método de validación empírico frente a los arcaicos métodos de autoridad de escuelas médicas rivales.

La comparación con Sánchez, empero, nos ha permitido clarificar las características específicas de la noción de causalidad según el escepticismo la concibe e incluso – al menos en el caso de Sexto – la sostiene.⁶⁸⁰ De este modo, podemos asegurar que, según la concepción sextiana, el escepticismo pirrónico no sólo admite causas fenoménicas, sino también causas naturales, causas eficientes de alcance ontológico pleno para las que ha de darse al menos una *continuidad ontológica* entre causa y efecto, una *constancia causal* que asegure un mismo tipo de efecto para cada causa, y un *vínculo causal* que transmita la capacidad eficiente de la causa al efecto a través de un agente transmisor.⁶⁸¹

Como es evidente, cualquiera de estas tres características rebasa por completo el ámbito de los fenómenos al que el escepticismo había limitado su actividad. Se trata, por tanto, de una violación de las condiciones de partida autoimpuestas por la escuela para su actividad especulativa. Sin embargo, en combinación con las características de la noción de verdad implícita en sus argumentos, que veremos más adelante,⁶⁸² estas determinaciones de su noción de causalidad revelan con gran precisión el tipo de

⁶⁷⁹ *Adv. Math.*, V, 103-5: φημί ὅτι εἰ μελλήσει βέβαιος πρόρρησις γίνεσθαι, δεῖ τὴν αὐτὴν τῶν ἀστέρων σχέσιν μὴ ἅπαξ συμπαρατετηρηκέναι τῷ ἐνὸς τινὸς βίῳ ἀλλὰ καὶ δευτέρον δευτέρου καὶ τρίτον τρίτου, ἵνα ἐκ τοῦ διομαλίζειν ἐπὶ πάντων τὰς τῶν ἀποτελεσμάτων ἐκβάσεις μάθωμεν, ὅτι τῶν ἀστέρων τοιοῦτον ἀναδεξαμένων τὸν σχηματισμὸν τότε πάντως ἔσται τὸ ἀποβησόμενον καὶ ὃν τρόπον ἐν τῇ ἰατρικῇ ἐτηρήσαμεν ὅτι ἢ τῆς καρδίας περίψυξις ἐστὶ θάνατος, οὐ τὴν Δίωνος μόνον τελευταίην αὐτῇ συμπαρατηρήσαντες ἀλλὰ καὶ Θέωνος καὶ Σωκράτους καὶ ἄλλων πολλῶν, οὕτω καὶ ἐν μαθηματικῇ εἰ πιστόν ἐστιν ὅτι ὅδε ὁ σχηματισμὸς τῶν ἀστέρων τοιοῦτου βίου μηνυτικὸς καθέστηκεν, πάντως οὐχ ἅπαξ ἐφ' ἐνὸς ἀλλὰπολλάκις ἂν ἐπὶ πολλῶν παρατηρήθη.

⁶⁸⁰ *Vid.*, supra, 235 y ss.

⁶⁸¹ *Vid.*, supra, 241.

⁶⁸² *Vid.*, infra, 248.

concepción del mundo presupuesta por un escéptico como Sexto como trasfondo de sus argumentos y refutaciones aparentemente carentes de toda implicación dogmática sobre el ámbito natural.

6. Noción de contradicción

En el funcionamiento interno de la filosofía escéptica ésta es una de las nociones que desempeña un papel más importante. La manera de proceder escéptica en el transcurso de sus argumentaciones se basa en el sencillo mecanismo de poner “en oposición” (*dià tês antithéseōs*) apariencias con apariencias, o pensamientos con pensamientos, o uno de ellos con el otro.⁶⁸³ Así, al producirse el equilibrio entre ambos polos de la oposición, la elección racional queda imposibilitada, con lo que el argumento escéptico alcanza su objetivo de conducir a la suspensión del juicio. La labor del escéptico es encontrar la apariencia o pensamiento adecuado para oponer a cualquier apariencia o pensamiento, y situarlos en directa oposición. Si alguno quedase sin oposición, nada impediría afirmar la realidad de lo que esa apariencia o pensamiento muestra, con lo que se truncaría la suspensión del juicio y no se llegaría a alcanzar la *ataraxía*. Sin oposición, pues, no hay escepticismo.

Ahora bien, ¿qué tipo de noción de oposición es aquella con la que el escéptico cuenta a la base de sus argumentos? Para guiarnos entre las distintas formas de la oposición podemos contar con el análisis minucioso que Aristóteles realiza de los diferentes sentidos con que esta noción se puede dar, en el cual distingue la oposición *en los términos* de la oposición *en las proposiciones categóricas*. La oposición en los términos la analiza, entre otros lugares, en *Cat.*, X, 11 b 15 – 13 b 35, así como en *Top.*, II, 109 b 18-25 – 113 b 1-15. Se considera como una de las nociones transcategoriales que serán denominadas “postpredicamentos” por la escolástica. Aristóteles distingue cuatro acepciones de este tipo de oposición: 1) oposición *de términos relativos* (*prós ti*), como la del doble o la mitad; 2) oposición *de términos contrarios* (*enantía*), como la que contrapone el mal al bien; 3) oposición *de la privación a la posesión* (*katà stérēsin kai héxin*), como la que contrapone la ceguera con la vista; y 4) oposición *de la afirmación a la negación* o *de lo contradictorio* (*kat’antíphasin*), como la que contrapone “justo” con “no justo”.

⁶⁸³ HP, I, 31.

Aunque en principio podría pensarse que es alguna de estas clases de oposición la que el escepticismo emplea, los textos de Sexto Empírico indican más bien lo contrario:

*Y no entendemos en absoluto “proposiciones contrapuestas” como “afirmación y negación”, sino simplemente en el sentido de “proposiciones en conflicto”.*⁶⁸⁴

El método escéptico consiste en contraponer fenómenos y consideraciones teóricas, pero esos fenómenos y esas consideraciones teóricas no han de entenderse como términos opuestos, sino como proposiciones. No se contraponen “blanco” a “no blanco” de manera abstracta, sino la proposición “el objeto X aparece blanco en tales circunstancias” a la proposición “el objeto X aparece no blanco en tales otras circunstancias”.

Así pues, el análisis aristotélico del tipo de oposición equivalente a la que el escepticismo utiliza no lo encontraremos en ninguna de las distintas formas de oposición en los términos, sino en el otro sentido de oposición que Aristóteles trata: la oposición en las proposiciones categóricas.

Esta forma de oposición es tratada por Aristóteles en *De Int.*, IV, 17 a 37 – 18 a 13 y en *An. Pr.*, II, 36 b 21 – 64 b 27, distinguiendo las siguientes clases de oposición entre proposiciones:

- 1) *Oposición contradictoria*. Es el tipo de oposición que se da entre proposiciones opuestas en cualidad y en cantidad. (A – O; E – I)
- 2) *Oposición contraria*. Se da entre proposiciones de diferente cualidad, pero de la misma cantidad, siendo universales. (A – E)
- 3) *Oposición subcontraria*. También se da entre proposiciones de diferente cualidad y de la misma cantidad, pero al contrario que la anterior, en proposiciones particulares. (I – O)

También podría distinguirse una clase más de oposición entre proposiciones categóricas, la llamada “oposición subalterna”, que sería la existente entre proposiciones que difieren sólo en la cantidad (A – I; E – O), pero no puede decirse que se trate de una oposición en sentido pleno.

Así pues, basándonos en el cuadrado escolástico de la oposición que los autores medievales emplearon para explicar las relaciones entre proposiciones opuestas, encontramos que la relación de oposición entre proposiciones contradictorias es aquella

⁶⁸⁴ *HP*, I, 10: *ἀντικειμένους* δὲ λόγους παραλαμβάνομεν οὐχὶ πάντως ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ’ ἀπλῶς ἀντὶ τοῦ μαχομένους.

que se da entre proposiciones de los tipos A – O y E – I. La principal característica de esta relación es que dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas ni pueden ser a la vez falsas. Un valor de verdad cualquiera en una proposición afectada por esta relación implica el valor de verdad contrario en su contradictoria.

De este modo, si A es verdadera, O es falsa; y si A es falsa, O será verdadera. Igualmente, si E es verdadera, I es falsa, y si E es falsa, I será verdadera. La afirmación (o negación) simultánea de ambos polos de esta relación será imposible en tanto que supondría una violación del principio de no-contradicción en el que la propia relación está basada.

Sin embargo, el texto de *HP*, I, 10 antes citado parece indicarnos que no es exclusivamente esta oposición la que el escéptico emplea para contraponer fenómenos y consideraciones teóricas en busca de la suspensión del juicio. En efecto, Sexto Empírico señala con claridad que en absoluto han de tomarse esas “proposiciones contrapuestas” como “afirmación y negación”. Su argumentación, por tanto, no se limitará a enfrentar un fenómeno o consideración teórica (por ejemplo, “Todo A es B”) con su negación (esto es, “No todo A es B”, o lo que es lo mismo, “Algún A es no-B”). Este tipo de argumento será, desde luego, válido para el escepticismo. Pero se trata sólo de una de las formas que emplea.

Cuando Sexto declara que el escéptico enfrenta tanto fenómenos con fenómenos o consideraciones teóricas con consideraciones teóricas como fenómenos con consideraciones teóricas, nos está ofreciendo una clasificación del tipo de oposición que utiliza. En efecto, los fenómenos deben expresarse inevitablemente mediante proposiciones de carácter particular. Se trata de fenómenos concretos, observaciones individuales, acerca de los objetos sensibles. Por lo tanto se expresará de un modo como “algún objeto del tipo A aparece B” (proposición de tipo I) o “algún objeto del tipo A aparece no-B” (proposición de tipo O). Así que la oposición de fenómenos a fenómenos habrá de ser una oposición entre proposiciones de tipo I – O, es decir, una oposición subcontraria.

En cambio, las consideraciones teóricas sí pueden formularse mediante proposiciones universales del tipo de “Todo A es B” (proposición de tipo A) o “Ningún A es B” (proposición de tipo E). De este modo, la oposición de consideraciones teóricas a consideraciones teóricas abre también a la filosofía escéptica la posibilidad de emplear oposiciones entre proposiciones universales de distinta cualidad (A – E), es decir, oposiciones contrarias.

Por último, la posibilidad de oponer fenómenos a consideraciones teóricas indica que también podrá emplearse la oposición contradictoria enfrentando, por ejemplo, a la consideración teórica “Todo A es B” el fenómeno “En algunas circunstancias este A aparece como no-B”.

En las argumentaciones escépticas, por tanto, podrán encontrarse indistintamente los tres tipos de oposición entre proposiciones. Cualquiera de ellas – en base al principio de no-contradicción que las sustenta – permitirá inferir el equilibrio de fuerzas necesario para hacer imposible la elección racional entre ambas opciones. Es decir, la utilidad de cualquiera de ellas para los fines que este tipo de filosofía se propone es prácticamente la misma. El escéptico buscará la manera de establecer alguna de las tres, y a partir de ella trazará su argumento.

Así pues, el foco principal de estudio en lo que concierne a esta noción no ha de ser tanto el tipo de oposición que el escepticismo maneje como el principio básico sobre el que esa oposición se asienta, así como las consecuencias que éste arrastra consigo.

6.1 El principio aristotélico de no-contradicción

El principio de no-contradicción,⁶⁸⁵ como es sabido, aparece formulado en Aristóteles en diversos lugares y de maneras muy distintas entre sí. Se trata de un principio clave para su sistema, por lo que pueden encontrarse pasajes referidos a él en muchas partes de su obra, de tal modo que no siempre que Aristóteles lo trae a colación lo hace por el mismo motivo y con los mismos intereses.

Como resultado, el principio aparece formulado fundamentalmente desde dos puntos de vista diversos: el punto de vista de la realidad, según el cual el PNC refiere a las cosas, y el punto de vista de la predicación – esto es, del lenguaje – según el cual afirma algo acerca del discurso sobre las cosas.⁶⁸⁶ Ambos puntos de vista, desde luego, se implican mutuamente, pero la formulación que goza de una suerte de primacía es la primera de ellas,⁶⁸⁷ y es, además, la que con más motivo ha de interesarnos en el transcurso de una investigación acerca de la filosofía escéptica, aunque no se pueda, como se verá, despreciar la importancia de la segunda formulación.

⁶⁸⁵ De aquí en adelante nos referiremos a este principio como PNC.

⁶⁸⁶ Sobre esto, véase Calvo Martínez, T. “El principio de no-contradicción en Aristóteles”, *Méthexis* I, 1988: 53.

⁶⁸⁷ *Ibíd.*, 54: “precisamente porque en el mismo sujeto no pueden darse a la vez A y no-A, las predicaciones de A y no-A sobre él no pueden ser a la vez verdaderas.”

Aristóteles describe el PNC como un principio “acerca del cual no es posible caer en error, sino que siempre se hace necesariamente lo contrario, o sea, estar en la verdad.”⁶⁸⁸

Se trata de un principio indemostrable, ya que cualquier demostración que pretendiera hacerse de él tendría que deducirlo a partir de otro principio dotado de mayor certeza. Y no es posible mayor grado de certeza que el que posee un principio cuya verdad es necesaria. Hablando en términos de la actual filosofía de la ciencia, el grado de certeza de este principio es igual a 1, esto es, no es posible equivocarse en lo que a su verdad se refiere; no es posible cometer un *verdadero* error. La indemostrabilidad del principio no reviste demasiada importancia, ya que por su grado de certeza no es necesario mostrar su verdad. Esa verdad, en virtud de su propia evidencia, se muestra a sí misma. Pero, ¿qué sentido tiene entonces dedicarle a ese principio autoevidente tanto espacio en la *Metafísica*?⁶⁸⁹ ¿Qué necesidad hay de insistir en aquello que no muestra ninguna duda?

Lo que Aristóteles lleva a cabo en los capítulos quinto y sexto del libro XI de la *Metafísica* no es una demostración (*apódeixis*) de la verdad del PNC, sino, como él mismo dice, una refutación *ad hominem*.⁶⁹⁰ A lo que dedica, pues, estos capítulos es a rebatir los argumentos de quien defienda la falsedad del PNC.

Puede pensarse que Aristóteles habla de un negador hipotético de este principio; que argumenta contra posiciones teóricas con independencia de que hayan sido asumidas de hecho por alguien o no.⁶⁹¹ Sin embargo, tratándose, como hemos dicho, de un principio autoevidente, sería más fácil entender la insistencia del Estagirita si no se interpretase como un mero ejercicio teórico orientado a cubrir un posible ámbito de

⁶⁸⁸ 1061 b 34-5.

⁶⁸⁹ En concreto de 1005 b 35 a 1009 a 5 y de 1061 b 34 a 1063 b 34.

⁶⁹⁰ 1062 a 2-3: *καὶ περὶ τῶν τοιούτων ἀπλῶς μὲν οὐκ ἐστὶν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἐστὶν.* (Aristóteles, claro está, no la llama “*ad hominem*” sino “*pròs tónde*”. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que, a pesar de que Aristóteles lo afirme, algunos estudiosos ponen en cuestión que lo que el Estagirita lleva aquí a cabo pueda considerarse realmente una demostración *ad hominem*.)

⁶⁹¹ Uno de los motivos que han llevado a considerar esta posibilidad es que el propio Aristóteles nunca llega a identificar claramente a su adversario argumentativo. Esto, sin embargo, no parece indicio suficiente para sustentar la tesis en cuestión, en especial si se tiene en cuenta que no es el único pasaje en que Aristóteles cita una posición filosófica de manera anónima. Sobre este particular, Colli señala que: “*Aristóteles no se guía por el interés histórico de testimoniar y transmitir las posiciones de los filósofos precedentes, sino por un interés teórico ante las posiciones asumidas por el pensamiento anterior a él; de ahí que las citas de Aristóteles sean a menudo polémicas y anónimas. El anonimato muestra que Aristóteles no tiene un interés histórico sino teórico, ya que no siempre es posible explicarlo como una referencia a opiniones cuya atribución no era difícil para los contemporáneos.*” (Colli, G. *Op. cit.*: 71). Sin embargo, esto supondría que aunque no hay en Aristóteles interés histórico, sino sólo teórico por las posiciones filosóficas precedentes, en general se trata de un interés teórico por las posiciones filosóficas *históricamente defendidas* por el pensamiento anterior.

argumentación tan poco probable, sino de la refutación efectiva de una argumentación real y de algún modo vigente en la controversia filosófica del momento.⁶⁹²

Por ese motivo, los intentos de identificación del interlocutor de Aristóteles en este pasaje han sido múltiples y muy variados. Se han ofrecido muchas posibilidades, cada una con sus ventajas e inconvenientes. Y entre los muchos candidatos siempre ha tenido un lugar de honor el escepticismo.

En efecto, el método de contraposición escéptico parece encajar bastante bien, en general, con el esquema básico que Aristóteles atribuye al negador del principio. Para Aristóteles, la negación del PNC consistiría en la afirmación simultánea de las proposiciones opuestas.⁶⁹³ Por ejemplo, quien dice que algo es y no es esto o aquello, estará negando dicho principio.⁶⁹⁴ El escéptico, por su parte, contrapone afirmaciones opuestas en su búsqueda de la ἐποχή, de modo que señalará que algo aparece unas veces como siendo esto, otras como siendo aquello. Así, puede parecer que es en el escepticismo en donde se encuentra la posición más próxima a la que Aristóteles describe. Ambas emplean simultáneamente proposiciones opuestas como base para su argumentación. Por supuesto, no deja de estar presente el insalvable problema que supone la incongruencia temporal de una identificación del oponente de Aristóteles con el escepticismo. Las fechas resultan incompatibles. La vida de Aristóteles se desarrolla entre 384 y 322 a.C., mientras que la escuela escéptica propiamente dicha comienza alrededor del año 50 a.C. con Enesidemo, y no llega a su plenitud hasta el siglo II d.C., con Sexto Empírico. Aristóteles, como es obvio, no pudo conocer unas posiciones que no se habían desarrollado aún en su momento histórico.

Pero ese grave problema aún pueden tratar de salvarlo los partidarios de dicha interpretación recurriendo a una explicación *ad hoc* (aunque no necesariamente errónea): Podría afirmarse que la posición filosófica que Aristóteles describe es escepticismo, aun cuando no se tratase de escepticismo pirrónico. Podría atribuirse, pues, a una anticipación del escepticismo posterior por parte de alguno de sus antecedentes históricos. No se tratará, por supuesto, del escepticismo académico, cuyas

⁶⁹² Además, también la propia redacción del principio del capítulo cuarto del libro IV de la *Metafísica* nos da a entender que no se trata de una posición teóricamente sostenible, sino sostenida de facto por alguien. (“Hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además, creerlo.” 1005 b 35 – 1006 a 1: *Εἰσὶ δὲ τινες οἳ, καθάπερ εἵπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχασθαι φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως.*)

⁶⁹³ 1062 a 5.

⁶⁹⁴ *Vid.*, 1065 a 15-20.

fechas de desarrollo tampoco permiten la identificación, sino de antecedentes más lejanos.

Las distintas opciones exploradas por esta línea de interpretación serán tratadas por extenso más adelante. Pero dejando por el momento de lado la conveniencia o no de los personajes concretos a los que podría adjudicarse la defensa de esta posición escéptica anterior al escepticismo, se hace necesario considerar si el problema de la inconsistencia temporal es el único que impide la plena identificación del negador del PNC como escéptico.

Teniendo en cuenta sólo el contenido temático de ambas posiciones encontramos que el interlocutor del pasaje aristotélico *afirma proposiciones opuestas*, mientras que el escéptico *contrapone afirmaciones opuestas*. La aparente similitud, basada en el uso simultáneo de proposiciones de signo contrario y en la propia noción de oposición, se revela, en un análisis más profundo, como un mero espejismo.

Aunque la noción de oposición esté presente en ambas argumentaciones, el uso que se hace de ella es por completo diferente. Mientras que el negador del PNC, como decimos, *afirma* ambos polos de la oposición – y es necesario que los afirme para que de hecho sea tal negador –, el escéptico emplea afirmaciones previas a su propia argumentación. No es él quien afirma, sino que emplea en la mayoría de los casos afirmaciones ajenas, y excepcionalmente incluso afirmaciones sólo posibles.⁶⁹⁵

Por lo tanto, el empleo del método escéptico de contraposición no implicaría de inmediato la ruptura del PNC. Se trataría, más bien, de un enfrentamiento entre argumentaciones sin compromiso asertivo por parte del escéptico con ninguna de ellas – y desde luego menos aún con ambas a un tiempo –. Es más, desde nuestro punto de vista, el PNC, en alguna de sus variantes, ha de seguir vigente para que el argumento escéptico tenga sentido. El objetivo de la contraposición de opuestos es la *isosthéneia*, la equipolencia, el equilibrio de fuerzas entre ambos polos de la contraposición. Ambos argumentos han de tener la misma capacidad de convicción, han de ser igual de fuertes en lo que a su fuerza persuasiva se refiere, de tal modo que la elección racional entre ellos sea imposible. Los argumentos así contrapuestos se anularán entre ellos sumiendo al filósofo en la *epoché*. Pero sólo se anularán si la elección entre ellos es imposible, y *al tiempo* son inasumibles de manera simultánea. E incluso habría un requisito más para que se alcanzase esa equipolencia de fuerzas: que ambos argumentos contrapuestos no puedan ser falsos a la vez ($p \vee \neg p$), o como mínimo que no sea posible pensar que ambos

son falsos (esto es, el corolario psicológico del PNC). Es decir, sólo habrá suspensión del juicio *en virtud* del propio PNC y de sus consecuencias, o, para ser más exactos, en virtud de la vigencia del PNC y de la del Principio de Tercio Excluido.⁶⁹⁶

Hay que añadir también que en el capítulo III del libro IV de la *Metafísica* Aristóteles explica que es posible decir que lo mismo se da y no se da en lo mismo al mismo tiempo, pero no es posible creérselo.⁶⁹⁷ En efecto, “no es necesario creerse las cosas que uno dice”⁶⁹⁸, pero la creencia en la posición que uno mismo defiende se nos antoja necesaria para considerar a esa posición una teoría filosófica y no una mera argucia sofística. Así, el verdadero negador del PNC debería ser aquél que creyera que A y $\neg A$ se dan al mismo tiempo y en el mismo sentido. Esto, como se ha dicho, es imposible. Pero para el escéptico es doblemente imposible: no sólo lo es por su propia imposibilidad lógico-psicológica, sino también por una cuestión de coherencia. Para quien asume el escepticismo es imposible, no ya creer A y $\neg A$ a un tiempo, sino simplemente creer A o creer $\neg A$. El escéptico no puede ser un honesto negador del PNC, como nadie puede serlo, pero además si negase el principio sin honestidad tendría que dejar de ser escéptico. Por un lado, necesita el principio para su argumentación basada en la contraposición de argumentos, y por otro, esa contraposición en la que sustenta sus argumentos (se trate de contraposición de fenómenos o de opiniones) no conduce a creer $A \wedge \neg A$, sino que, por el contrario, lleva a no poder afirmar siquiera $A \vee \neg A$, a no poder creer ni A ni $\neg A$, esto es, a suspender el juicio.

Esto, sin embargo, no puede considerarse como una afirmación de la falsedad de A y de $\neg A$. El escéptico no creerá ni A ni $\neg A$, pero no por ello creerá que $\neg(A) \wedge \neg(\neg A)$, al estilo de lo que suele atribuirse a Gorgias. Una afirmación de este tipo, aunque formulada en términos negativos, equivaldría en la práctica a la negación del PNC en los mismos términos en los que Aristóteles lo enuncia, pero no al “ni es ni no es” escéptico, que carece de carácter asertivo.⁶⁹⁹

Con todo, la similitud de posturas entre el oponente aristotélico de *Metafísica* IV y el escepticismo tardío no es inexistente. Descartada la identificabilidad, se hace

⁶⁹⁵ *HP*, I, 33.

⁶⁹⁶ De hecho, para que el escéptico no viole el Principio de Tercio Excluido en su argumentación es necesario introducir la equipolencia. El razonamiento sería, pues, el siguiente: aunque la cosa sea A o no- A (Principio de Tercio Excluido), yo no creo A ni creo no- A porque las evidencias a favor de ambas afirmaciones tienen la misma fuerza persuasiva. (Sobre la importancia de este principio para la argumentación escéptica, véase *infra*, 293-4.)

⁶⁹⁷ 1005 b 20-30.

⁶⁹⁸ 1005 b 25.

⁶⁹⁹ *Vid.*, *HP*, I, 187-210.

necesario explicar el porqué de esas similitudes. Ciertamente, se trata de similitudes superficiales en lo que se refiere al contenido doctrinal, pero al tiempo notables en cuestiones formales, argumentativas y terminológicas. En el texto de Aristóteles pueden encontrarse incluso lo que parecen ecos de los diez modos.⁷⁰⁰ Y, como se ha visto, el proceso argumentativo que Aristóteles describe como propio de quienes niegan el PNC presenta importantes paralelismos, en cuanto a su mecánica formal, con el funcionamiento del método escéptico de contraposición. Aristóteles afirma que el hecho de confrontar (poner en conflicto) opiniones y confrontar apariencias, junto con una mala interpretación del significado de esos “conflictos” es lo que conduciría a negar el PNC.⁷⁰¹

Excluyendo el hecho de que los escépticos no niegan el principio – quizá porque no cometen esa mala interpretación –, la mecánica interna que aparece reflejada en los textos bien podría corresponder a la de las argumentaciones de cualquiera de los seguidores de Enesidemo. Parece, pues, imprescindible atribuir el origen de esa coincidencia a algo más que la mera casualidad, y por ello los esfuerzos de una gran parte de los interpretes del pasaje se han orientado a la comparación de los argumentos y posiciones del oponente de Aristóteles con los de aquellos filósofos y escuelas que de un modo u otro pudieron influir en la conformación expositiva del pensamiento escéptico.

6.2 Sobre los interlocutores de Aristóteles en *Metafísica IV*

Al tratar acerca de la negación del PNC, tanto en el pasaje del libro IV como en el del libro XI, Aristóteles no llega nunca a atribuir inequívocamente la postura central contra la que argumenta a un filósofo o escuela concretos, pero esto no significa que se abstenga por completo de mencionar nombres propios. Aunque por lo general el defensor de las tesis que se discuten se mantiene innominado, varias veces en el texto se emplea como ejemplo alguna doctrina particular de tal manera que pueda considerarse, como poco, un indicio fiable del tipo de pensamiento filosófico que el Estagirita tenía en mente como adversario al trazar su refutación.

⁷⁰⁰ *Vid.*, 1009 b 1 y ss; 1010 b 1 y ss; 1011 a 3 y ss; cfr. Long, “Aristotle and the History of Greek Scepticism”, in D. O’Meara (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington, Catholic University of America Press, 1981: 79-106.

⁷⁰¹ 1009 a 9-12, 22-6; 1009 b 2-11; cfr. Bett, R. *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press, Oxford, 2000: 124.

Entre los distintos nombres propios que menciona hay que destacar antes que a ningún otro, aunque sea por la cantidad de veces que puede encontrarse vinculado al tema de la contradicción, el nombre de Heráclito.⁷⁰² Su presencia en el texto no es, ni mucho menos, casual, pues cualquiera de las posiciones filosóficas de signo relativista o escéptico, así como las diferentes formas de crítica del conocimiento, pueden remontarse en gran medida al heracliteísmo. Sin embargo, el tipo de expresiones que Aristóteles emplea para relacionar a Heráclito con la negación del PNC nos induce a dudar de que el efesio ocupase un lugar central, en opinión de Aristóteles, entre los oponentes de su argumentación. Así, en 1005 b 24-5 encontramos el siguiente pasaje:

*ἀδύνατον γὰρ ὄντινῶν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι,
καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον.*

Aristóteles afirma aquí que es imposible que nadie crea que lo mismo es y no es “como algunos piensan que Heráclito dice” (*καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*). Esta expresión no compromete al propio Aristóteles con lo que se afirma en ella, es decir, que Heráclito mantuviese de hecho esa postura. Es más, parece incluso transmitir el desacuerdo de Aristóteles con quienes mantuviesen esa interpretación de la filosofía heraclítea.⁷⁰³

También en 1063 b 25⁷⁰⁴ la referencia aristotélica a Heráclito como representante de este tipo de posiciones es, como poco, indirecta. Ateniéndonos a la literalidad del texto no podemos considerar que Aristóteles hable aquí de Heráclito. La mención que se hace refiere exclusivamente a “*καθ’ Ἡράκλειτον*”, esto es, a “quienes siguen a Heráclito”. Y atribuir una doctrina a los seguidores no tiene por qué implicar esa misma atribución hacia su maestro.

Con todo, en base al “algunos” (*τινὲς*) de 1005 b 25 sí podemos asegurar que, según Aristóteles, hubo quien consideró que el trasfondo de la filosofía de Heráclito era la negación del PNC. Para lo que aquí nos proponemos no resulta demasiado importante

⁷⁰² 1005 b 24-5; 1062 a 30 – 1062 b 7; 1063 b 25.

⁷⁰³ Ciertamente, el pasaje aristotélico puede interpretarse de dos maneras diferentes: a) como queriendo significar que algunos piensan que Heráclito dice que lo mismo es y no es, o b) que algunos piensan que Heráclito dice que es imposible creer que lo mismo es y no es. Esta ambigüedad inherente al texto no puede ser eliminada sin más. La segunda alternativa explicaría de manera evidente el porqué de la apariencia de desacuerdo del propio Aristóteles a la vista de las referencias al pensamiento de Heráclito que sobre este tema aparecen en la *Metafísica*. Sin embargo, en función de los fragmentos literales que conservamos de Heráclito y de esas mismas referencias aristotélicas a su pensamiento, la primera opción nos parece con mucho la más coherente, y es por tanto la que aquí hemos considerado como correcta.

⁷⁰⁴ *οὔτε δὴ καθ’ Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ’ Ἀναξαγόραν.*

la cuestión de si eran discípulos de Heráclito⁷⁰⁵ o integrantes de alguna otra escuela o corriente posterior que empleara la doctrina del efesio para apoyar sus propios argumentos. Lo más interesante es el propio hecho de que Aristóteles se cuide de atribuir la negación a Heráclito de forma directa. Y es interesante porque nos señala la falta de base que encontramos en los propios textos heraclitianos para sustentar esta interpretación de su pensamiento.

Como ya se vio en la primera parte de este trabajo,⁷⁰⁶ la doctrina heraclíteica de la unión de los opuestos esconde una considerable diversidad en cuanto a la tipología tanto de su noción de ‘unidad’ como de la de ‘oposición’. El universo heraclíteico se caracteriza por el conflicto, por la tensión entre partes enfrentadas. En él no hay paz, sino guerra, y no hay estabilidad, sino devenir. Pero el conflicto y el cambio no suponen que deba considerarse el universo heraclíteico como caótico. Al contrario: el cambio perpetuo en el que el universo se encuentra está regulado y limitado, como es bien sabido, por el *Lógos*. Y a su vez el tipo de enfrentamiento con el que se oponen las distintas partes en conflicto es, en sí mismo, armónico. A la propia noción de oposición subyace la de armonía de los opuestos, que aparece ejemplificada mediante la idea de que existe alguna clase de unidad entre ambos polos de la oposición.

Sin embargo, esa unidad se manifiesta de muy diversos modos en las sentencias conservadas de Heráclito. Tanto puede tratarse de la sucesión temporal de ambos términos opuestos en el mismo objeto,⁷⁰⁷ como de la coincidencia simultánea en el objeto de dos términos opuestos como dos aspectos suyos o dos sentidos en los que pueda entenderse,⁷⁰⁸ o la implicación bidireccional que supone la necesidad de existencia de un polo para la existencia de su opuesto (o la necesidad del valor negativo de uno para que la valoración del otro sea positiva),⁷⁰⁹ etcétera.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ Crátilo, por ejemplo, podría constituir un interesante candidato en caso de ser así. Su afirmación de que ni siquiera una vez puede un hombre bañarse en el mismo río, ya que el constante cambio hace que no haya a qué llamar ‘río’, acaba con la realidad esencial del objeto deviniente. Aristóteles considera que la negación del principio de no-contradicción supone una negación de la esencia (*ousía*) y una afirmación de que todas las cosas suceden accidentalmente; todo sería, pues, accidental para el negador de este principio. Del mismo modo, la supresión de la entidad ‘río’ del horizonte metafísico que Crátilo introduce supone su reducción a un conjunto deviniente de determinaciones accidentales e inefables. Sobre esto, véase Apéndice B.

⁷⁰⁶ *Vid.*, supra, 41 y ss.

⁷⁰⁷ “Lo frío se calienta y lo caliente se enfría; lo húmedo se seca y lo seco se humedece” (*τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν ἀναίνεται, καρφαλέον νοτίζεται*), DK 22 B 126.

⁷⁰⁸ “El camino arriba y abajo son uno y el mismo” (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὄντη*) DK 22 B 60.

⁷⁰⁹ “Es la enfermedad la que hace agradable y buena a la salud, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo” (*νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἤδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν*) DK 22 B 111.

En todos los casos se trata de una suerte de imbricación tensional de los polos de una oposición, pero ninguno de ellos permite, a nuestro entender, la supresión del PNC. Y esto no se debe a que, como en el caso de los escépticos, la oposición desemboque en una equipolencia que requiera de la suspensión del juicio en lo referente a la realidad. Al contrario: ya dijimos que Heráclito era por completo lo que los escépticos considerarían un filósofo dogmático. Para él la unión de los contrarios consiste en la afirmación de que se dan realmente ambos opuestos en el objeto. Pero aún así, el modo en que se dan nunca incumple el PNC. Ni la sucesión temporal, ni la coincidencia simultánea de sentidos contrarios o aspectos opuestos, ni la mutua implicación valorativa, ni ninguno de los tipos de unión de contrarios que los fragmentos de Heráclito nos han conservado, impiden que se cumpla el principio tal y como Aristóteles lo enuncia en 1005 b 18-20.

Por ilustrar esta compatibilidad con un ejemplo, el célebre fragmento según el cual el agua de mar es a la vez saludable y venenosa⁷¹¹ conduce, como es evidente, a la afirmación de que el agua de mar es de hecho beneficiosa, y también a la afirmación de que es de hecho perjudicial. Incluso puede decirse que conduce a ambas de manera simultánea. Pero el sentido de la primera afirmación y el de la segunda son diferentes. Se trata en un caso de sus efectos sobre los peces y en el otro sobre los hombres. De modo que nada hay en el PNC que se quiebre por la afirmación simultánea de ambas proposiciones.

Los ejemplos que Heráclito aporta de unión de los contrarios resultan paradójicos, pero no porque supongan la ruptura de ningún axioma básico de nuestro pensamiento, sino precisamente porque no los incumplen. Resultan paradójicos porque el PNC está presente en ellos. Y sin la vigencia de ese principio su fuerza ejemplificadora se diluiría. Heráclito los emplea como metáforas del cambio y de las intrincadas relaciones que se dan en el seno del devenir, relaciones que unen hasta los polos opuestos. Pero estas relaciones carecerían de interés si no fuera porque dichos polos están de hecho opuestos en virtud de una ley vigente de contradicción.

Para pasar de esta mera afirmación de unidad en opuestos que no se dan a un tiempo o en un mismo sentido a una negación del PNC es necesario dar un paso más.⁷¹²

⁷¹⁰ Sobre todos estos modos de unidad de los opuestos en Heráclito, véase supra, 40 y ss.

⁷¹¹ DK 22 B 61. (θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μαρῶτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον).

⁷¹² No es totalmente descartable la idea de que Aristóteles considerase que este paso estaba implícito en Heráclito o en su modo de argumentar, aunque no fuera pretensión suya el darlo. Sobre esto, cfr. 1062 a

Aristóteles menciona a Heráclito por haber sido el primero en establecer relaciones entre ambos polos de la oposición, pero no porque interprete que el propio Heráclito pretendiese dar el paso siguiente e identificar esos dos polos.

En cambio, la posibilidad de interpretar como una negación del PNC la doctrina heraclitiana del flujo no parece descartable. En efecto, si todo está sujeto a cambio de manera constante, cualquier sujeto carecerá de la estabilidad necesaria como para considerarse más A que $\neg A$. Sin embargo, es difícil asegurar que esta sea la interpretación correcta de la postura heraclitiana sobre el movimiento. Todo depende de la manera en que se considere que ha de entenderse el *lógos* que rige el cambio universal. A la vista de la diferente formulación de la imagen del río en Heráclito y Crátilo, parece razonable considerar que mientras en este último todo rastro de estabilidad ha desaparecido, en el primero el devenir no está absolutizado, es decir, que el sujeto se muestra lo bastante estable como para preservar su autoidentidad, de manera que sólo uno de los miembros de cada pareja de determinaciones opuestas se puede predicar de él en cada momento del cambio.

A pesar de esta falta de correspondencia completa con las tesis heraclíteas, el interlocutor aristotélico bien podría haber sido un mal intérprete del heracliteísmo⁷¹³ que, por no considerarse a sí mismo como un innovador, hubiera planteado la negación del principio bajo la advocación del nombre de Heráclito. Pero también podría tratarse de uno de los filósofos posteriores que desarrollase una nueva doctrina tomando la posición heraclitiana sólo como antecedente de la suya.⁷¹⁴

Aristóteles menciona que en la afirmación de que lo mismo puede ser y no ser habrían incurrido “muchos filósofos de la naturaleza”.⁷¹⁵ Además de al propio Heráclito, hay otro filósofo al que Aristóteles nombra varias veces en el contexto de la

30 – b 7, donde parece plantearse la posibilidad de que Heráclito hubiera sostenido la negación del principio pero sin darse cuenta de que lo hacía.

⁷¹³ Cfr. 1005 b 24-5; 1063 b 25; 1063 b 29 y ss.

⁷¹⁴ De hecho, no hubiera resultado por completo absurdo que Aristóteles hubiese mencionado en este punto al propio Platón como candidato a negador del PNC. Un importante sector de los intérpretes del platonismo ha venido considerando que una parte de su filosofía, la correspondiente al mundo sensible, es una asunción de la tesis del flujo heraclíteo de un modo casi cratiliano –no en vano Crátilo fue el primer maestro de Platón-. Dado que en el mundo sensible la misma cosa puede participar (imperfectamente) de ideas contrarias a la vez –como la más bella de las atenienses, que es fea comparada con las diosas, y por tanto participa tanto de la idea de belleza como de la de fealdad, su contraria-, parecería que en este ámbito sensible Platón está sosteniendo alguna forma de negación del PNC. Si Aristóteles no lo considera así es porque, como buen conocedor del sistema platónico, tiene presente que esta negación es sólo aparente, ya que esas formas contrarias se afirman de lo mismo simultáneamente, pero no en el mismo sentido.

⁷¹⁵ 1006 a 2: *χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως.*

negación del PNC y a quien podría convenirle esta denominación de “filósofo de la naturaleza”: Anaxágoras.

A finales del capítulo sexto del libro XI encontramos el siguiente pasaje:

Tampoco pueden estar en la verdad ni quienes siguen a Heráclito ni quienes siguen a Anaxágoras en sus explicaciones.

Pues, si no, ocurrirá que los contrarios se predicán del mismo sujeto. Y es que cuando dice [Anaxágoras] que en todo hay de todo, viene a decir que nada es dulce más bien que amargo, o que cualquiera de los demás pares de contrarios, si es que en todo hay de todo no solamente en potencia, sino también actualmente y de modo diferenciado.⁷¹⁶

Además del hecho de que, como en el caso de Heráclito ya tratado, Aristóteles se distancie interpretativamente, hablando de quienes siguen sus enseñanzas en lugar de Anaxágoras mismo, el texto ofrece otros puntos de interés reseñables.

El motivo fundamental por el que el nombre de Anaxágoras sale a colación al tratar de los negadores del PNC es su tesis de que “todo está en todo”.

Anaxágoras fue, en efecto, un filósofo de la naturaleza. Sus investigaciones se centran con especial interés en aspectos físicos. Pero en él se percibe a un filósofo que ha aunado a la tradición *perì phýseōs* milesia una serie de principios tomados de la escuela eleática. Su filosofía natural es, pues, mucho menos ingenua que la de la mayoría de sus predecesores. En ningún momento cae en el error de incumplir principios básicos que Parménides había explicitado, como la imposibilidad de la creación desde la nada, la inexistencia del vacío (que es considerado un no-ser), e incluso la incorruptibilidad, entendida en el sentido de que ninguna cosa puede dejar de ser. Sin embargo, al igual que Empédocles antes que él o Demócrito después, tratará de dar cuenta del fenómeno del cambio sin incumplir esos postulados. Para ello, trata de explicar dicho fenómeno como fruto de una diversidad de mezclas.

Con todo, ateniéndose al principio de la imposibilidad de la *creatio ex nihilo*, la mera mezcla no parece ser suficiente para explicar el cambio. De un objeto cualquiera A no puede generarse otro objeto B si no se admite previamente que lo propio de B ya se encontraba en A. De lo contrario tendría que asumirse que A se destruiría y que B se generaría desde $\neg B$.

⁷¹⁶ 1063 b 24-30: οὔτε δὴ καθ’ Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ’ Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μὴ, συμβήσεται τάναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντί φῆ παντός εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μᾶλλον εἶναι φησι γλυκὴ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὅποιανούν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ’ ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον.

Dado que nada puede proceder de otra cosa que de sí mismo, Anaxágoras habrá de admitir otro postulado parmenídeo, el de la ingenuidad – esto es, que todo existe desde siempre – y dotar a su teoría de la mezcla de un carácter especial. No se trata de una mera yuxtaposición de componentes, sino de una completa concepción de la materia: Todo participa de todo y no hay nada en estado puro. En el objeto A antes del cambio se encontraba ya de partida contenido B. A y B están mezclados, y después del cambio A no desaparece, sino que continúa contenido en B.

Esta afirmación es la que lleva a Aristóteles a ver la doctrina anaxagórea como un ataque contra el PNC. Al menos si es que en todo hay de todo, como señala el texto antedicho, “no solamente en potencia, sino también actualmente”.⁷¹⁷

La aplicación de las nociones de potencia y acto, esencial para Aristóteles en este punto, supone un anacronismo en la interpretación de Anaxágoras que llega a violentar el sentido propio de su doctrina. Anaxágoras no está describiendo un mundo en el cual una mezcla primigenia contenga unas potencialidades – todas las potencialidades, en realidad – que puedan actualizarse. Pero ese es el único modo en que Aristóteles podría admitir que la afirmación de que “todo está en todo” no incumple el PNC.

En un texto del libro IV encontramos lo siguiente:

*Además, si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serían una sola. La misma cosa sería, en efecto, trirreme y muro y hombre, si es que un predicado cualquiera puede afirmarse o negarse de todo (...). Y resulta lo de Anaxágoras: todas las cosas confundidas, y, por tanto, nada existe verdaderamente. Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado.*⁷¹⁸

Para que la propuesta de Anaxágoras no incumpla el principio de que los contrarios no pueden estar en el mismo sujeto al mismo tiempo, la presencia de todas las cosas en ese sujeto habría de entenderse de modo potencial. Con ello, el PNC seguiría vigente, pues se refiere a la incompatibilidad de los contrarios en acto. En cambio, si ha de entenderse que la mezcla que compone la materia es una mezcla de

⁷¹⁷ 1063 b 30.

⁷¹⁸ 1007 b 18-29: ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἓν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἢ ἀντίφασις ἀληθής. καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μὴθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν εἰκάσι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.

todo en acto,⁷¹⁹ ese todo incluiría todos los pares de determinaciones contrarias, con lo que nada en el mundo sería más dulce que amargo, más blanco que negro, etcétera. Así pues, Aristóteles considera que sin la aplicación de la noción de potencia la física de Anaxágoras conduciría a un mundo carente de diferenciaciones, en el que nada podría distinguirse de nada y por tanto todas las cosas serían una y la misma. Anaxágoras, de este modo, no habría logrado superar el monismo parmenídeo. Su teoría de la mezcla no lograría dar cuenta del mundo, sino que por el contrario lo sumiría en la absoluta confusión. Sin PNC no habría distinciones, y sin distinciones el mundo del que Anaxágoras habla se convertiría en “lo indeterminado” (*tò aóriston*). Sólo la aplicación de la idea de potencia sobre el “todo está en todo” podría, desde el punto de vista aristotélico, liberarlo de esa indeterminación.

Pero el planteamiento de Anaxágoras difiere mucho de la interpretación que Aristóteles hace de él, en la que la cuestión de la contradicción juega un papel distinto. Anaxágoras parte de una concepción de la materia muy particular. La materia es, según él, infinitamente divisible.⁷²⁰ No hay un punto llegado el cual no pueda seguir subdividiéndose. Debido a esa infinita subdivisión espacial no hay elementos últimos que constituyan la materia.⁷²¹ Cualquier fragmento de la mezcla que es la materia podrá siempre subdividirse por la mitad, y cada una de estas mitades a su vez por la mitad, y el resultado de la subdivisión continuará siendo siempre mezcla. En cada parte de la mezcla podrá darse predominio de uno u otro tipo de materia, pero ninguno de esos tipos puede darse en estado puro. El ser mezcla es inherente al ser materia. El “todo está en todo” debe entenderse desde esta concepción. “Todo está en todo” significa que aunque cualquier porción de materia pueda ser caracterizada como de un tipo o de otro en virtud de lo que predomine en ella, en esa porción habrá necesariamente algo de todo lo demás. De este modo, en el ámbito material deja de haber contrarios absolutos.

El PNC no será aplicable, por tanto, a “dulce” y “amargo”, porque no están en auténtica relación de contradictoriedad. En cualquier objeto dulce habrá algo de amargo y viceversa. Pero tampoco se caerá por ello en la indeterminación, pues nuestra capacidad de reconocer algo como dulce se basará en que en ello predomina lo dulce sobre lo amargo, hay más de dulce que de amargo, de tal modo que lo percibimos como

⁷¹⁹ Nótese que Aristóteles mismo no parece decidirse por ninguna de las dos interpretaciones con claridad.

⁷²⁰ *Vid.*, DK 59 B 3.

⁷²¹ *Vid.*, DK 59 B 6.

dulce y no como amargo, y no será válida la afirmación que haría un escéptico de que “no es más dulce que amargo”.

Entre los tipos de materia no estará vigente el PNC. No es que la misma cosa sea “trirreme y muro y hombre”, pero sí que en lo que es trirreme habrá parte de muro y de hombre y de todo lo demás, aunque predomine lo que es trirreme. Pero el PNC no desaparece. Continúa presente en la concepción anaxagórea. Se aplica, pero a algo que está en relación de absoluta contradictoriedad, y no de mera contrariedad: el ser y el no-ser.

No puede haber no-ser en ninguna parte de lo que es, porque ser y no-ser no pueden darse a la vez en lo mismo. Y en todo lo que hay se da el ser. En esto consiste su negación del vacío.

Y no puede aplicarse la negación del no-ser sobre la materia como mezcla afirmando que si es mezcla hay en “oro” algo que es “no-oro”, puesto que, evidentemente, en una mezcla así concebida no hay nada que no sea algo que sea. Eso que quiera alegarse que es no-oro contendrá de todo, incluido oro.

A pesar de todo, esta concepción de la materia no es asumible desde el punto de vista aristotélico. Ciertamente es que Anaxágoras no pretendía negar la idea que subyace al PNC, pero su concepción de la materia como mezcla será sustituida por otras concepciones en tiempos posteriores para todas las cuales la afirmación del “todo está en todo” en acto llevará implícita necesariamente la negación del PNC.

El hecho de que Aristóteles mencione a los filósofos de la naturaleza en 1006 a 2, sin embargo, no supone que únicamente quienes practicaron este tipo de filosofía puedan ser considerados como negadores del PNC. El principio mismo no se aplica exclusivamente a la física, sino que tiene implicaciones metafísicas, lógicas, ontológicas y epistemológicas.

Las dos formulaciones aristotélicas⁷²² están expresadas en términos ontológicos, pero resultan equivalentes de la expresión lógica $\neg(p \wedge \neg p)$. Y al tiempo la exclusión expresa de la posibilidad de la creencia en la negación del principio supone otra formulación, de carácter psicológico, expresable como “no es posible pensar al mismo tiempo p y $\neg p$ respecto de lo mismo”. Hasta cierto punto ha de admitirse que este

⁷²² 1005 b 18-20 (*τίς δ' ἔστιν αὕτη, μετὰ ταῦτα λέγωμεν. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*) y 1005 b 26-7 (*εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τὰναντία*).

sentido psicológico no es una auténtica formulación del PNC, sino tan sólo una de sus consecuencias, ya que la imposibilidad de pensar algo es un hecho,⁷²³ y no un principio. Pero sí que responde a la aplicación epistemológica de ese principio como límite de nuestras posibilidades de conocimiento.

Indirectamente, las proyecciones epistemológicas del principio adquieren una gran importancia en Aristóteles debido a que, como decíamos, el principal tipo de negación contra el que combate no será la del filósofo físico, que ejemplificarían Heráclito y Anaxágoras, sino la negación de la contradicción aplicada sobre el conocimiento humano.

Así, no es casual que tras la refutación de los negadores del PNC, y vinculado con ella, lo que se exponga a continuación en el libro IV de la *Metafísica* sea la refutación de lo que podemos considerar la más importante implicación epistemológica de la negación del principio: las posiciones relativistas.⁷²⁴

La mutua implicación del relativismo en sus manifestaciones más extremas y la negación del PNC es más que evidente. Es un hecho que hay opiniones contrarias e incluso contradictorias entre sí. Si todas las opiniones son, por igual, verdaderas, habrá de admitirse que tanto quien opine A como quien opine $\neg A$ estarán por igual en la verdad.⁷²⁵ Por tanto, sin la derogación del PNC este tipo de relativismo será insostenible.

Ese es el motivo por el que Aristóteles afirma que “de esta misma opinión” – la negación del principio – “deriva también la doctrina de Protágoras”,⁷²⁶ y también el motivo por el que se podría considerar al sofista de Abdera como un negador implícito del PNC.⁷²⁷

⁷²³ Esta es, al menos, una de las interpretaciones modernas, aunque no la del propio Aristóteles, que considera la dimensión psicológica como un corolario del propio PNC.

⁷²⁴ 1009 a 5 – 1011 b 23.

⁷²⁵ *vid.* 1009 a 12-16: “y si esto es así, las cosas que parecen serán todas verdaderas (los que están en la verdad y los que están en el error mantienen, desde luego, opiniones contrarias entre sí; por tanto, si las cosas son de este modo, todos están en la verdad). Es claro, pues, que ambas doctrinas derivan del mismo razonamiento.” (καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ (τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες· εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύουσιν πάντες). ὅτι μὲν οὖν ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἰσὶ διανοίας ἀμφοτέροι οἱ λόγοι, δῆλον·)

⁷²⁶ 1009 a 5: Ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως αὐτοῦς ἄμφω ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. Cfr. 1062 b 12-25.

⁷²⁷ En rigor, tal vez no debiera afirmarse que en la doctrina de Protágoras se incumple el principio de no-contradicción, puesto que carece de un concepto de verdad absoluta. Su *ánthron metrón pánton* (DK 80 B 1) implica que todas las opiniones son verdaderas, pero no respecto de lo mismo. Cada opinión es verdadera para quien la sostiene en tanto que la sostiene, pero no por ello la opinión sostenida por un hombre ha de ser verdadera para otro. Así, el relativismo puede entenderse más como un ataque contra la noción tradicional de verdad que contra la de contradicción, aunque la de contradicción caiga en gran

Cuando menos, la vigencia del principio en el contexto de la sofística parece cuestionable. Ha de tenerse en cuenta que el discurso sofístico es ante todo un instrumento de persuasión. Su fin es la convicción, la fascinación e incluso el engaño, no el conocimiento de la realidad. Su ámbito de aplicación, eminentemente dialéctico, es un juego de subjetividades hablante-oyente u orador-auditorio en el que la verdad imparcial y objetiva no tiene lugar. En el *lógos* sofístico no hay búsqueda de adecuación con las cosas, ya que la relación significante-significado ha perdido importancia frente a los efectos puramente prácticos del discurso. La afirmación de que todas las opiniones son verdaderas tiene sentido en este contexto. Sin referente de contrastación, toda opinión es igualmente injustificada. La elección entre ellas no podrá, pues, basarse en criterios valorativos objetivos. Por lo que se impone la necesidad de buscar otra forma de elección.

En sus *Antilogías*, Protágoras desarrollaba la idea de que cualquier asunto es susceptible de una doble argumentación de signo opuesto. La decantación por uno u otro signo, eliminado el referente veritativo, es indiferente de por sí. El papel del sofista no será, pues, la contrastación, sino el desarrollo de las técnicas dialécticas y retóricas necesarias para forzar la decantación del auditorio por uno u otro argumento con fines prácticos.

Esa subjetivización del conocimiento en que consiste el relativismo puede expresarse de maneras diversas: tanto puede considerarse una supresión de la falsedad, como pretende Protágoras, como una supresión de la verdad, como es el caso de Jeníades de Corinto⁷²⁸ o del propio Gorgias.⁷²⁹ Y no sólo puede inferirse de la consideración de que todas las opiniones son igualmente injustificadas, sino también de su contraria. En efecto, si, con Antístenes,⁷³⁰ sostuviéramos que todas las opiniones están de igual manera justificadas, de nuestra postura habría de inferirse la indeterminabilidad de los conocimientos objetivos, y por tanto su subjetivización.

medida al desaparecer la de verdad. Esto, sin embargo, no es óbice para que su ataque contra la noción de verdad no pueda considerarse como constreñido al ámbito de la epistemología. Como vimos páginas más atrás (*vid.*, supra, 67 y ss.; 82 y ss.; y 135 y ss.) el fenomenismo relativista es plenamente ontológico.

⁷²⁸ *vid.*, supra, 76-79.

⁷²⁹ *vid.*, supra, 84 y ss.

⁷³⁰ Y no sólo con Antístenes, ya que, aunque fuera de cualquier tipo de relativismo, también los escépticos sostienen esta posición.

Lo que todas estas variantes tienen en común es el paso de la negación del criterio veritativo⁷³¹ a un ámbito de conocimiento subjetivo que no requiera de tal criterio.

La visión aristotélica, en cambio, conduce a interpretar el fenomenismo relativista desde el presupuesto de la existencia de un fundamento objetivo del conocimiento, lo que conduce, a su vez, a su práctica equivalencia con la negación del PNC.⁷³²

El hecho de que la injustificación de la elección por una u otra de las opiniones contrarias no conduzca a Protágoras a la desconfianza en ambas, y por tanto a una suspensión del juicio al estilo escéptico, sino a no desconfiar de ninguna de ellas, esto es, a la aceptación indiscriminada de ambos pareceres, es consecuencia, para Aristóteles, de una no explicitada negación del principio oculta entre los presupuestos de partida de su doctrina.

Así, entre los muchos filósofos y corrientes filosóficas que han sido considerados como posibles interlocutores de Aristóteles en lo referente a este tema, podemos considerar que Protágoras es el principal de todos ellos.

En efecto, muchos habrían llegado a esa negación partiendo de premisas establecidas por algunos filósofos físicos como Heráclito o Anaxágoras.⁷³³ Su negación sería de carácter ontológico. Pero esa negación ontológica, que es el eje central de las posiciones filosóficas relativistas, habría arrastrado también una segunda negación de carácter epistemológico.

La primera argumentación aristotélica (1005 b 35 – 1009 a 5) se orienta a la refutación tanto de los primeros como de los segundos, ya que la negación ontológica es un presupuesto que ambos comparten. Pero la argumentación siguiente (1009 a 5 – 1011 b 23) se dirige específicamente contra las posiciones iniciadas por Protágoras y la sofística.

La postura relativista contiene en sí misma una forma de negación del PNC heredada de las tesis físicas de los antedichos filósofos de la naturaleza, pero esta herencia no es el único camino que conduce al relativismo:

⁷³¹ *vid.*, supra, 82 y ss.

⁷³² Cfr. Bett, R. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford University Press, New York, 2000: 127; Burnyeat, M. "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy", *Philosophical Review*, 85: 44-69, especialmente 46-7.

⁷³³ Quizá podría añadirse a Demócrito (1009 a 26, b 10, 16), Empédocles (1009 b 15-23), Parménides (1009 b 23-25) y Crátilo (1010 a 10-15).

*Parece, en efecto, que a algunos les ha venido a partir de la doctrina de los filósofos de la naturaleza, y a otros a partir del hecho de que no todos tienen el mismo conocimiento de las mismas cosas, sino que a unos esta cosa les parece dulce y a otros lo contrario.*⁷³⁴

Por tanto, nos encontramos con que, a partir de la diversidad de las apariencias y opiniones, algunos han inducido la relatividad del conocimiento. El punto de partida – esa diversidad de apariencias y opiniones – es el mismo para escépticos y relativistas. Pero, como ya se ha visto, las conclusiones que unos y otros sacan de ese fenómeno son por completo distintas.

El escéptico no subjetiviza la esfera del conocimiento. Como se verá, es por mantener su pretensión de objetividad, así como la vigencia del PNC, por lo que se ve abocado a la suspensión del juicio.

6.3 Pirrón y la negación del principio

Antes de abandonar el texto aristotélico sobre el PNC queda aún por tratar un último tema de relevancia para nuestra investigación: los posibles vínculos de la tesis de la negación del principio con la filosofía pirroniana.

Se ha señalado ya la imposibilidad de sostener esta tesis por parte de un escéptico en sentido pleno, esto es, un pirrónico posterior a Enesidemo o incluso un académico. Pero el caso de Pirrón debe considerarse aparte ya que su posición filosófica difiere considerablemente de la plenamente escéptica.⁷³⁵

La proximidad temporal entre la redacción de la *Metafísica* y la actividad filosófica de Pirrón ha hecho considerar desde antiguo las similitudes entre éste y el oponente de Aristóteles como algo más que una mera coincidencia. La teoría de la relación entre ambas posiciones ha mantenido tanta fuerza que incluso hoy en día continúa en boga entre muchos estudiosos del tema. Richard Bett, por ejemplo, le ha ofrecido una especial atención al dedicarle en su libro *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy* una sección completa del tercer capítulo (“Pyrrho and Aristotle’s opponents in *Metaphysics IV*”)⁷³⁶ y un apéndice (“Appendix A. Can we identify Aristotle’s opponents in *Metaphysics IV*”).⁷³⁷

⁷³⁴ 1062 b 21-24: εἰκε γὰρ ἐνίοις μὲν ἐκ τῆς τῶν φυσιολόγων δόξης γεγενῆσθαι, τοῖς δ’ ἐκ τοῦ μὴ τὰ πάντα περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντας γινώσκειν ἀλλὰ τοῖσδε μὲν ἢ δὴ τότε φαίνεσθαι τοῖσδε δὲ τοῦναντίον.

⁷³⁵ *vid.*, supra, 124 y ss.

⁷³⁶ Bett, R. *Op.cit.*, 123-132.

⁷³⁷ *Ibidem*, 178-180.

Ha de tenerse presente que Pirrón no puede ser considerado con propiedad un ejemplo de filósofo escéptico. Ni siquiera se trata en realidad del fundador del escepticismo como corriente de pensamiento. Es, más bien, el filósofo al que los escépticos eligieron como patronímico. Pero la tesis de la imposibilidad de adquisición de conocimiento cierto no puede considerarse como una parte central de su línea de pensamiento, sino, en todo caso, como un tema secundario. En lugar de esta tesis, Bett considera que su desconfianza hacia las sensaciones y opiniones como guías capaces de conducir a la verdadera naturaleza de las cosas deriva de otra tesis de carácter metafísico que él denomina “*the indeterminacy thesis*”, la tesis de la indeterminación,⁷³⁸ y no de preocupaciones epistemológicas.

La tesis de la indeterminación, según esto, no se referiría al conocimiento, sino al modo de ser del mundo, y estaría basada sobre la “variabilidad” de los fenómenos, es decir, las fuertes diferencias en las impresiones que producen los mismos objetos experimentados por distintas personas o en diferentes tiempos, así como los cambios en los propios objetos, en las circunstancias o perspectivas de los observadores, etcétera.⁷³⁹

Ese cúmulo de fenómenos habría inducido a Pirrón a sostener que las cosas son en sí mismas indiferentes, inestables e indeterminadas, ya que no se comportan ni se presentan a nosotros de maneras fijas, estables y determinadas, como habría cabido esperar de una realidad de carácter determinista.

Así, mientras que el escéptico suspende el juicio ante el fenómeno de la variabilidad de las opiniones y perspectivas, y el relativista subjetiviza el ámbito de conocimiento, la respuesta de Pirrón a esa misma circunstancia, según Bett, habría sido otra, diferente de las dos anteriores, y si cabe más radical:

*In Outlines of Pyrrhonism, variability is a route to suspension of judgement about how things really are; things strike us in a multitude of conflicting ways, we are unable to settle upon any one of these ways, rather than the others, as being the true reflection of the natures of these things, and so we are forced to suspend judgement about this question. But for Pyrrho – or so I have argued – the end point is not suspension of judgement about the nature of things, but the judgement that things are in their nature indeterminate.*⁷⁴⁰

Así, de la variabilidad de apariencias y opiniones en conflicto se induciría, para Pirrón, la inherente indeterminación de la realidad.⁷⁴¹ Y esa indeterminación de las

⁷³⁸ *Ibíd.*, 114.

⁷³⁹ *Ibíd.*, 115, n. 5. (vid. también *Ibíd.* 183-182).

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, 116.

⁷⁴¹ Se trataría, quizá, de la primera visión plenamente indeterminista del mundo, sólo comparable en su alcance a la que hoy en día la llamada “interpretación de Copenhague” postula en el ámbito de la física cuántica en base al “principio de indeterminación” de Heisenberg.

cosas es la causa de la imposibilidad de conocimiento más allá del reconocimiento de la propia indeterminación.

Ya hemos visto más arriba que una de las consecuencias que Aristóteles atribuye a la negación del PNC es que, de ser cierta, todo sería indeterminado (*aóriston*).⁷⁴² Así pues, para el oponente de Aristóteles, la eliminación del PNC conduciría a la necesidad de admitir la indeterminación como característica propia de toda la realidad, lo que parece relacionar su postura con la del filósofo de Elis.

Según Bett señala, la tesis de la indeterminación bajo alguna de sus formulaciones subyace tanto al texto aristotélico sobre los negadores del principio como al pasaje del *Teeteto* de Platón (181 a – 183 b) en el que se discute la teoría de la “total inestabilidad”, esto es, que todo está en constante cambio respecto de todo. De hecho, Platón sostiene incluso que esa tesis de la inestabilidad absoluta es consecuencia lógica del desarrollo de la teoría protagórea, de modo semejante a como Aristóteles considera a la negación de la ley de contradicción. Tanto Platón como Aristóteles argumentan contra tesis que consideran que han sido defendidas de hecho por figuras históricas reales, no sólo contra meras tesis teóricamente posibles. Pero aunque ambos insertan esas tesis en la línea doctrinal de Potágoras, ninguno las atribuye a un nombre propio con la suficiente firmeza como para despejar las dudas y descartar la posibilidad de que tanto la negación del principio como la total inestabilidad se encuentren relacionadas con líneas filosóficas que ni uno ni otro mencionan. En el caso del texto platónico, llama la atención la fuerza con la que la postura teórica basada en la inestabilidad absoluta de las cosas recuerda a Crátilo, que sin embargo no aparece citado.⁷⁴³ En el de Aristóteles, en cambio, el filósofo con el que una y otra vez se ha querido relacionar la negación del principio ha sido inevitablemente Pirrón.

La idea de la relación entre las tesis pirronianas y el texto de la *Metafísica* se ve apoyada, sin duda, por una cierta similitud existente entre la visión indeterminista pirroniana de la realidad y la necesidad de introducir la indeterminación en el mundo para sostener la negación del principio desde presupuestos no subjetivistas. Pero, como es obvio, hay una dificultad en principio mucho más convincente que ese parecido teórico para sostener la relación entre ambas posturas: la cuestión de la cronología.

Si se atiende sólo al contenido doctrinal de ambas tesis, uno podría sentirse tentado de suponer, como a menudo se ha hecho, que es a Pirrón a quien Aristóteles está

⁷⁴² 1007 b 27.

⁷⁴³ *vid.* Apéndice C.

respondiendo. Sin embargo, cronológicamente parece imposible que sea así. Suele considerarse que las enseñanzas de Pirrón comenzaron después de su viaje a la India con las tropas de Alejandro, tal y como atestigua Diógenes Laercio.⁷⁴⁴ El retorno de esas tropas a Grecia no comenzó hasta la primavera de 324, con lo que Pirrón no habría podido regresar antes de la composición de *Metafísica IV*, sin duda anterior a esa fecha. Aunque no fuera así, es poco probable que la mera actividad de un filósofo ágrafo como Pirrón pudiera llegar tan rápidamente a oídos de Aristóteles como para que éste hiciera de inmediato referencia a ella. Bett señala, además, que si, al contrario de lo que afirma Diógenes Laercio, Pirrón hubiera desarrollado ya sus tesis principales antes de la expedición de Alejandro, probablemente habría resultado demasiado joven e insignificante como para llamar la atención de Aristóteles.⁷⁴⁵

A pesar de ello, DeLacy no considera que la influencia directa pirroniana en Aristóteles sea por completo insostenible, y sugiere que Pirrón pudo haber influido en el uso de la expresión *ou málion* en *Metafísica IV*.⁷⁴⁶

Otra posibilidad que en ocasiones se ha contemplado es que sea Pirrón quien responde a Aristóteles. Marcel Conche, por ejemplo, propone la hipótesis de que Pirrón estudiase con Aristóteles durante uno o dos años (entre 334 y 332) antes de la partida de la expedición de Alejandro hacia Asia.⁷⁴⁷

Otras versiones hacen a Pirrón conocedor del texto aristotélico sin que necesariamente conociese a Aristóteles en persona. Pudo haber entrado en contacto con el aristotelismo a través de Calístenes, sobrino y discípulo de Aristóteles, que tomó también parte en la expedición asiática de Alejandro.⁷⁴⁸ Aunque la presencia de Calístenes y Pirrón en la misma campaña militar no implica que tuvieran que conocerse,⁷⁴⁹ y el contacto personal, directo o indirecto, es innecesario para que sea verosímil que Pirrón tuviera noticia del pasaje de *Metafísica IV*, ya que pudo haber

⁷⁴⁴ D.L., IX, 61.

⁷⁴⁵ Bett, R. *Op. cit.*, 124.

⁷⁴⁶ DeLacy, P. "Ou mallon and the Antecedents of Ancient Scepticism". *Phronesis*, 3. 1958: 59-71. [véase también De Lacy, P. "Galen's Response to Skepticism", *Illinois Classical Studies* 16, 1991: 283-306.]

⁷⁴⁷ Conche, M. *Pyrrhon ou l'apparence*. Presses universitaires de France, Paris, 1994 : 31, 69.

⁷⁴⁸ *vid.* Plutarco, *Alejandro*, 52. [vid. también Conche, M. *Op. cit.*, 69-70]. Es difícil que este argumento pueda emplearse para considerar que Aristóteles tuviese conocimiento a través de su sobrino de las iniciales inquietudes intelectuales de Pirrón, ya que Calístenes muere durante la propia campaña, encarcelado por orden de Alejandro, y por tanto no tuvo oportunidad de regresar a Grecia y dar noticia a Aristóteles de cuanto hubiera llegado a conocer durante ese tiempo. Con todo, no puede cerrarse por completo esa posibilidad, ya que existe la hipótesis de que durante la campaña asiática Calístenes y Aristóteles pudieran haber mantenido cierta correspondencia.

⁷⁴⁹ Máxime si tenemos en cuenta que el número total de soldados que tomaron parte en esa campaña en concreto fue superior a los 50.000 hombres.

conocido la obra en Atenas después de su regreso.⁷⁵⁰ En cualquier caso, la aceptación de cualquiera de estas tres hipótesis implicaría que Pirrón desarrolló su actividad filosófica en consciente oposición a la postura aristotélica sobre el PNC. De ser así, las enseñanzas de Pirrón podrían considerarse como un intento de sostener en la teoría y llevar a la práctica la postura que Aristóteles afirma que es teórica y prácticamente insostenible. Pirrón sería, así, antes que nada, un antiaristotélico.⁷⁵¹

Sin embargo, Bett señala que hay aún otra explicación posible a las correspondencias terminológicas y doctrinales entre Pirrón y el texto de *Metafísica* IV: la de que Aristóteles esté respondiendo, no a Pirrón mismo, sino a predecesores suyos que anticipasen sustancialmente sus ideas, y quizá incluso que influyesen en la conformación de su pensamiento.⁷⁵² Esta explicación contaría con la ventaja de la coherencia cronológica con los datos de que disponemos, y además permitiría ver las posturas aristotélica y pirroniana vinculadas por el hecho de formar parte de un mismo contexto polémico en lugar de situarlas en una relación de antagonismo directo más difícilmente justificable.

En la línea de esta explicación, tanto Reale⁷⁵³ como Berti⁷⁵⁴ consideran a los megáricos como los candidatos más verosímiles. La idea de la identificación de los representantes de la escuela de Megara con los oponentes de Aristóteles fue propuesta inicialmente por Maier⁷⁵⁵ en 1900, con independencia de cualquier posible conexión con la filosofía pirroniana. Pero el hecho de que un megárico, Brisón de Heraclea, (o el propio Estilpón según otras versiones) sea considerado uno de los principales maestros de Pirrón,⁷⁵⁶ no hace sino incrementar la verosimilitud de esta hipótesis.

⁷⁵⁰ Así lo sugiere Reale. (Reale, G. “Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide”, en G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*. Nápoles, 1981: 245-336), 316.

⁷⁵¹ Ésta es la interpretación que asume Declava Caizzi en su artículo “Démocrite, l'école d'Abdère et le premier pyrrhonisme”, incluido en *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, 1984: 139-157.

⁷⁵² *vid.*, Bett, R *Op. cit.*, 125.

⁷⁵³ Reale, G. *Op. cit.*, 305, 312-315.

⁷⁵⁴ Berti, E. “La critica allo scetticismo nel libro IV della *Metafisica*”, en G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*. Nápoles, 1981: 63-79, especialmente 69-75.

⁷⁵⁵ Maier, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. (2 vol.) Tübingen, 1900: ii, pt. 2, 6 y ss. La tesis de Maier se basa en las coincidencias entre las posiciones atribuidas por Simplicio a los megáricos y algunas de las posturas criticadas por Aristóteles, y en algunos otros indicios más cuestionables, como las referencias de Aristóteles al afán dialéctico en 1009 a 20-21, 1011 a 4 y 1011 b 2-3 (los megáricos, sobre todo a partir de Eubulides, eran conocidos particularmente como amantes de la controversia y de la erística) o como la referencia a Megara en 1008 b 14-15: “¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto?” (*διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε ἀλλ' οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν*). Sin embargo, querer ver en este último ejemplo una referencia a un interlocutor megárico no parece un argumento lo bastante justificado como para resultar demasiado persuasivo.

⁷⁵⁶ *vid.*, supra, 88, 121-123, 216.

Pero tal y como hace ver Bett,⁷⁵⁷ estas dos interpretaciones no son por completo excluyentes: pueden aceptarse ambas de forma simultánea, e incluso la idea de que Pirrón quisiera responder a Aristóteles tendría aún mayor sentido si el objetivo original de la refutación aristotélica hubieran sido las enseñanzas que el propio Pirrón había recibido con anterioridad.

Tenemos, así, toda clase de opiniones sobre el tipo de relación existente entre el texto aristotélico y la postura pirroniana. Desde la idea de que Aristóteles responde al extremismo de Pirrón, sea a) porque el de Elis ya había desarrollado y dado a conocer lo principal de sus tesis antes de ir a la India, o b) porque el texto aristotélico se orienta a refutar la postura de un pre-pirroniano, probablemente un megárico; hasta la de que es Pirrón quien reacciona ante el pasaje aristotélico, ya sea porque c) Pirrón conoce a Aristóteles entre 334 y 332, d) Pirrón conoce a Calístenes, sobrino de Aristóteles, en la expedición de Alejandro, o e) Pirrón conoce simplemente la obra de Aristóteles. Incluso contamos con una posibilidad más: f) No hay relación alguna entre Pirrón y el texto de *Metafísica* IV. Y para mayor complicación, las opciones c, d y e son compatibles con b.

Aunque ninguna de estas teorías es descartable sin más, todas ellas – exceptuando, por supuesto, la postura f – se han construido sobre la base de una similitud doctrinal entre los oponentes aristotélicos y Pirrón que ha de ser sometida a crítica. Si la idea de esa similitud se mostrase injustificada, toda la controversia que se ha construido alrededor de estas teorías se vendría abajo.

La tesis central de la postura pirroniana, la que Bett denominaba “tesis de la indeterminación”, afirma que nuestras opiniones y sensaciones no son, por sí mismas, ni verdaderas ni falsas.⁷⁵⁸ En las consecuencias ontológicas de esta tesis es en lo que se basa esa indeterminación que se ha relacionado con 1007 b 25-27 y el uso que allí se hace de lo indeterminado (*tò aóriston*). Sin embargo es difícil de aceptar que alguien que sostiene, como Pirrón, que las sensaciones y opiniones no son ni verdaderas ni falsas pueda también sostener que las cosas pueden tener a un tiempo dos propiedades contradictorias entre sí. Si se acepta que ambos polos de la contradicción pueden darse en lo mismo a un tiempo, habrá de aceptarse también la opinión de que X es A y la de que X es \neg A. Éste es el motivo por el que Aristóteles considera la negación del PNC

⁷⁵⁷ Bett, R. *Op. cit.*, 125.

⁷⁵⁸ *vid.*, supra, 87-95; cfr. Aristóteles *apud* Eusebio, *Praep. evang.*, XIV 18, 2-3.

como equivalente de la tesis de que todas las opiniones son verdaderas.⁷⁵⁹ Si toda X es A y es $\neg A$, cualquier par de opiniones o apariencias enfrentadas en contradicción que puedan sustituir a la “A” respecto de cualquier objeto, serán verdaderas.⁷⁶⁰ Toda opinión que afirme A será verdadera, al igual que toda opinión que la niegue. Por tanto, si toda opinión o apariencia es verdadera, entonces también toda opinión o apariencia es tanto verdadera como falsa. Éste es el corolario⁷⁶¹ que se deduce de la tesis relativista sobre la verdad de todas las opiniones. Pero este corolario es algo que jamás podría atribuirse a Pirrón. Afirmar que toda opinión o apariencia es *tanto verdadera como falsa* es muy distinto de afirmar que no puede ser *ni verdadera ni falsa*.⁷⁶² La afirmación de la verdad y la falsedad simultáneas de una opinión tiene un tipo de consecuencias ontológicas por completo diferentes de las que tiene la afirmación de la ausencia de valor de verdad para esa opinión.

La afirmación aristotélica de que la negación de la ley de contradicción tiene por consecuencia la indeterminación de las cosas⁷⁶³ se refiere a ese estado en el que queda la realidad en el que nada tiene un *único valor* de verdad que lo determine. Pero no es lo mismo no tener un único valor de verdad que no tener *ninguno*. La consecuencia de una indeterminación como la pirroniana es que, si las opiniones y apariencias no son ni verdaderas ni falsas, no podremos confiar en ellas. La de la negación del PNC será la contraria: si todas las opiniones y apariencias son verdaderas y falsas, será indiferente en cuál de ellas confiar. Todas serán dignas de confianza por igual y en igual medida. Se podrá confiar por igual en opiniones opuestas acerca de lo mismo.

El camino que emprende Pirrón con su tesis se orienta hacia un cambio en la manera de relacionarse con el mundo: la retirada de la confianza en los fenómenos, que acabará conduciendo a la *epoché*.

La negación del PNC, sin embargo, conduce a un cambio diferente de mentalidad: la eliminación del ámbito de la verdad objetiva, y por ello, el relativismo.

Por tanto, parece deducirse que los negadores del PNC contra los que Aristóteles argumenta han de ser, como defendíamos más arriba, Protágoras y sus seguidores. Aristóteles hace referencia a filósofos físicos anteriores por ser los que introdujeron en el pensamiento griego las bases sobre las que pudo asentarse y

⁷⁵⁹ *vid.*, capítulos 5 y 6 de *Metafísica IV*.

⁷⁶⁰ Cfr. 1009 a 12-15. Véase también Bett, R. *Op. cit.*, 126-7.

⁷⁶¹ *vid.*, Bett, R. *ibídem*.

⁷⁶² *Ibídem*, n. 26.

⁷⁶³ 1007 b 20-27.

construirse el relativismo fenomenista, pero el objetivo fundamental y último de su crítica, ese que en todo momento transmite la sensación de ser una fuerza viva vigente dentro de la polémica filosófica contemporánea del propio Aristóteles, ese que nunca aparece señalado de manera inequívoca, no es otro que el relativismo. Si no se identifica explícitamente es porque no resulta necesario, pues toda su argumentación contra los negadores del PNC en *Metafísica IV* es, en realidad, la base sobre la que sustentar la refutación de las tesis relativistas que lleva a cabo a continuación. Es, digamos, la antesala del pasaje siguiente. Y está redactada en función de un hilo argumentativo más amplio que engloba también la controversia sobre las tesis protagóreas.

Ahora bien, si fuese cierto que los argumentos de Aristóteles están orientados contra quienes defienden tesis relativistas, y que nada tienen que ver con Pirrón ni con sus seguidores o antecesores directos, ¿por qué se produjo entonces y por qué se ha mantenido esa tendencia a ver un trasfondo pirroniano en el texto de *Metafísica IV*?

Sin duda, el contenido paradójico y contrario a la evidencia inmediata de dos tesis cualesquiera tiende a hacer que se las relacione. Eso ha ocurrido frecuentemente con posiciones tan dispares como son el propio escepticismo y el relativismo o el contemporáneo nihilismo. Además, los argumentos a los que pueden recurrir tesis de este tipo, al tratar de enfrentarse con la misma visión mayoritaria, tienden a ser muy similares si no idénticos. En el caso que nos ocupa, también la proximidad temporal debió jugar un papel importante en los inicios de la tendencia identificadora de ambas tesis, ya que ambas se desarrollaron con muy pocos años de diferencia.

Si no nos equivocamos, tampoco debió de pasar mucho tiempo antes de que comenzaran a producirse los primeros intentos de relacionar a Pirrón con los negadores del PNC tal y como el texto de la *Metafísica* los refleja. Muy pronto los intérpretes del pasaje debieron albergar dudas acerca de la identidad de los misteriosos negadores de los que en él se hablaba. La búsqueda de una corriente filosófica congruente con la descripción que Aristóteles ofrece de los negadores del principio no podía dejar de apuntar a filósofos de ideas también opuestas a la opinión común como los escépticos. Y de entre ellos, antes que a ninguno, señalarían a aquél a quien se hacía punto de origen de la escuela. Además, al ser Pirrón un filósofo ágrafo, no había ningún texto suyo con el que cotejar las tesis de los oponentes de Aristóteles. Sólo las referencias de su discípulo Timón, y los rumores que la tradición difundía por las distintas *polis* de Grecia. La falta de un corpus textual canónico al que atenerse, y la diversidad de

comportamientos de sus discípulos,⁷⁶⁴ incitaron a buscar en esos rumores explicaciones para lo que se sabía de su doctrina y detalles con los que completarla. Y el subsiguiente interés por esos rumores alentó a que se exagerasen o incluso se inventasen otros nuevos. Por ello una buena parte de las anécdotas conservadas que hacen referencia a él son más que dudosas.

Precisamente en una de esas anécdotas encontramos la prueba de la pronta asimilación de las tesis pirronianas a la negación del PNC. Se trata de aquella transmitida por Antígono de Caristo, según la cual Pirrón:

*se comportaba de un modo consecuente también en la vida, no rehusando nada, ni precaviéndose de nada, haciendo frente a todo, si llegaba el caso, a carros, precipicios, perros y cualquier cosa, sin conceder nada a los sentidos; sino que, ciertamente (...) los amigos que lo acompañaban le salvaban de todo peligro.*⁷⁶⁵

Aunque a menudo se toma este texto como la anécdota pirroniana por excelencia, lo cierto es que ofrece muchas dificultades para ser aceptada como auténtica. En primer lugar, contraviene gran parte de lo que sabemos de la vida de Pirrón. No encaja con la idea de que, tras ser turbado por el ataque de un perro, dijera a quien se lo reprochaba que es muy difícil despojarse de lo que es el hombre,⁷⁶⁶ dando con ello a entender que el hombre no puede dejar de precaverse contra aquello que considera perjudicial o dañino. Su exigencia de imperturbabilidad, de acuerdo con ello, residiría en la fortaleza de ánimo para soportar aquello que uno mismo no está capacitado para cambiar,⁷⁶⁷ y no en la grotesca inconsciencia que el texto de Antígono transmite. De hecho, este último parece compuesto a modo de caricatura, retomando la tradición de presentar al sabio como distraído hasta la comicidad, tal y como se hace con la anécdota de Tales y su caída al pozo, exagerándola más al introducir la terquedad

⁷⁶⁴ *Vid.*, supra, 132-134, especialmente 133. A pesar de que la filosofía de Pirrón es sobre todo un ejemplo práctico, la diversidad de comportamientos entre quienes se supone que siguieron ese ejemplo es tal que apenas permite deducir nada del sentido en el que su actividad debe interpretarse. Entre los que están considerados como sus discípulos se cuenta tanto el polémico y satírico Timón como Euríloco, de quien Diógenes Laercio asegura que era tan poco amigo de controversias que llegaba a huir de quienes le planteaban preguntas (D.L., IX, 69), así como Hecateo de Abdera, que habría entendido el modelo de su maestro en el sentido de conceder importancia a la práctica por encima de la teoría – y quizá por ello sus escritos no fueron de carácter filosófico –, el puramente teórico Nausífanos, o incluso Filón de Atenas, que habría llegado a entregarse al mutismo.

⁷⁶⁵ Antígono de Caristo *apud* Diógenes Laercio, IX, 62 (Declava Caizi, fragmento 6.): *Ἀκόλουθος δ' ἦν καὶ τῷ βίῳ, μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφίστάμενος, ἀμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅσα <τοιαῦτα> μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων. σώζεσθαι μέντοι, (...), ὑπὸ τῶν γνωρίμων παρακολουθούντων.* (Cfr. Frede, M. "The skeptic's Beliefs", en *Essays in Ancient Philosophy*. 1987: 179-200 y Conche, M. *Pyrrhon ou l'apparence*. Villers sur Mer, 1973: 65-66. *Vid.*, supra, 126, n 327).

⁷⁶⁶ D. L., IX, 66; Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 26.

⁷⁶⁷ *Vid.*, supra, 125 y ss.

y tozudez en lugar del ensimismamiento. De ser cierto que Pirrón actuaba así, habría sido de modo plenamente consciente, y no habría podido hacerlo más que en presencia de “público”, pues, si se hubiera comportado igual sin la presencia de sus discípulos para disuadirlo, esto habría acabado por conducirle a una muerte prematura. Pero este hecho contradiría la noticia transmitida por Diógenes Laercio acerca de su longevidad.⁷⁶⁸ Actuando como la anécdota transmite, nunca habría podido vivir una vida tan larga.

Si se trata, sin embargo, de una anécdota falsa, ¿cuál es su procedencia?

En 1008 b 14-18, a continuación de la referencia a Megara que ya hemos mencionado encontramos lo siguiente:

*En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer <en ellos> es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor.*⁷⁶⁹

Ciertamente, este fragmento describe la misma actitud que la anécdota de Antígono de Caristo: una absoluta falta de precaución ante los peligros que puedan surgir en el camino, en especial, un precipicio abierto a su paso. A la luz de esta similitud, dos son las posibles interpretaciones que cabe ofrecer: o Pirrón se inspiró en este texto para copiar el comportamiento que describe como ejemplo para sus discípulos – lo que incidiría de nuevo en la idea del Pirrón antiaristotélico que vimos más arriba –, o los posteriores lectores del pasaje, identificando al negador del principio con Pirrón, acabaron por atribuirle este comportamiento, que Aristóteles en principio ofrecía como un mero ejemplo que servía como argumento a favor de la insostenibilidad de este tipo de tesis.

La primera de las dos opciones será la que escojan los que aún pretenden defender la relación entre Pirrón y *Metafísica* IV. Pero para poder hacerlo habrán de sacrificar la coherencia con el resto de noticias que se nos han transmitido de la enseñanza pirroniana.

En nuestra opinión, en cambio, es la segunda alternativa la que ha de considerarse más verosímil. La supuesta falta de precaución pirroniana, que ya

⁷⁶⁸ Testimonio según el cual habría alcanzado los noventa años. (D.L., IX, 62.)

⁷⁶⁹ 1008 b 14-19: *διὰ τί γὰρ βαδίζει Μεγαράδε ἀλλ' οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν; οὐδ' εὐθέως ἔωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς φάραγγα, ἐὰν τύχη, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὡς οὐχ ὁμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν; δῆλον ἄρα ὅτι τὸ μὲν βέλτιον ὑπολαμβάνει τὸ δ' οὐ βέλτιον.*

consideramos poco creíble en la primera parte de este trabajo,⁷⁷⁰ se nos muestra como una atribución espuria originada por la identificación de la tesis a la que Aristóteles se refiere con la postura del escéptico en general, y con Pirrón como su encarnación proverbial en particular.

Un argumento similar aparece en 1063 a 28-35, pero referido a quienes sostienen el cambio constante, como los heracilitianos.⁷⁷¹ En base a esto podría sostenerse que Aristóteles se refiere a la teoría de la total inestabilidad como teniendo que abocar a la completa falta de precaución, ya que un cambio de este tipo impediría cualquier previsión de las consecuencias futuras de los actos del presente.⁷⁷² Cualquier prevención supondría, por tanto, la asunción tácita de una forma de permanencia esencial en el mundo incompatible con el cambio absoluto.

Los escépticos posteriores, con todo, no verán en este comportamiento carente de precauciones, por mucho que se haya atribuido a Pirrón, el modelo adecuado de vida. Por el contrario, deslindarán la teoría filosófica escéptica del ámbito práctico, y aprenderán oficios y artes, así como acatarán y se regirán por las leyes y costumbres de sus conciudadanos,⁷⁷³ y se alejarán de todo intento de inferir de su posición teórica cualquier tipo de consecuencia sobre el comportamiento cotidiano.

Sin embargo, sí que asumirán parte del contenido del pasaje aristotélico como integrado en su propia tradición. Pero no porque consideren recomendable negar el PNC, sino porque verán en el pasaje una fuente de contrargumentos útiles frente a cualquier tipo de dogmatismo. Por ello, la interminable demanda de justificación que Aristóteles critica en los negadores del principio reaparece en los cinco modos de Agripa, y las consideraciones que les atribuye en 1009 b 1 y ss., 1010 b 1 y ss., ó 1001 a 3 y ss. parecen recuperarse en distintos puntos de la argumentación de los diez *tropos*.⁷⁷⁴

La postura del escepticismo post-enesidemiano ante el PNC será en cierta medida ambigua. En sentido explícito, el escéptico no puede admitir principios

⁷⁷⁰ *Vid.*, supra, 124-126.

⁷⁷¹ *ἔτι διὰ τί προστάττοντος τοῦ ἰατροῦ τοδὶ τὸ σιτίον προσενέγκασθαι προσφέρονται; τί γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἄρτος ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν; ὥστ' οὐθὲν ἂν διέχοι φαγεῖν ἢ μὴ φαγεῖν· νῦν δ' ὡς ἀληθεύοντες περὶ αὐτὸ καὶ ὄντος τοῦ προσταχθέντος σιτίου τούτου προσφέρονται τοῦτο· καίτοι γ' οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀλλ' ἀεὶ πασῶν κινουμένων καὶ ῥεουσῶν.*

⁷⁷² *Vid.*, Apéndice B.

⁷⁷³ véase *HP*, I, 17; 24.

ontológicos. Su filosofía siempre es expuesta de modo que quede claro que no consiste en la exposición y defensa de una doctrina,⁷⁷⁵ y la admisión de PNC podría considerarse como el punto a partir del cual construir y asentar un cuerpo doctrinal equivalente al de cualquier escuela dogmática. Así pues, no hay en el escepticismo pirrónico ninguna *pretensión* de aceptar el PNC. Pero sin embargo su derogación también constituye una forma de afirmación de una tesis plenamente cargada de consecuencias ontológicas. Podría considerarse que la respuesta natural del escéptico ante este dilema ha de ser suspender el juicio respecto de la validez o no validez del PNC. De este modo, ninguna consecuencia ontológica podría extraerse de la postura escéptica. La tesis resultante consistiría en limitarse a decir que es imposible saber si es posible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido, o, de otro modo, que tal vez sea posible que las afirmaciones opuestas sean verdaderas de lo mismo, o tal vez no sea posible. Pero una postura semejante, pese a contar con la ventaja de conservar una aparente neutralidad ontológica, no encuentra más que dificultades:

- 1) En primer lugar, se trata de una afirmación que lleva en sí misma el germen de su propia autodestrucción, pues pretendería ser una proposición significativa, y como tal caería en el argumento aristotélico expuesto en 1006 a 21 – 1007 a 21. Cualquier afirmación unívoca implica ya un compromiso con el PNC. Pero este es el menor de los problemas que presenta.
- 2) Además, una afirmación semejante, como ya se ha mostrado, es incapaz de conducir al escepticismo. Si no se afirma que es imposible pensar que lo mismo se da y no se da en lo mismo,⁷⁷⁶ entonces tampoco será posible establecer una contraposición entre apariencias enfrentadas que impida la elección por una de ellas respecto del mismo sujeto, puesto que podrá optarse por las dos – esto es, por la afirmación simultánea de los contrarios – de tal modo que ningún argumento escéptico podría conducir a la *ataraxía* a través de la *epoché*.

⁷⁷⁴ No nos parece necesario considerar que hayan de ser “ecos” del escepticismo tardío, como hace, entre otros, Bett (*Op.cit.* 126-7, n 25 y n 28), dado que la relación entre ambos grupos de argumentos puede explicarse también de este modo sin contravenir la línea temporal.

⁷⁷⁵ *HP*, I, 13-18.

⁷⁷⁶ Es decir, si no se afirma la vigencia *al menos* de la dimensión psicológica del PNC.

- 3) La dimensión significativa de cualquier afirmación se disolvería, con lo que perdería su sentido la comunicación. El escéptico se vería imposibilitado para argumentar contra el dogmático. La fuerza persuasiva de cualquier intento de argumentación sería nula, y toda pretensión escéptica de hacer proselitismo de su propia posición resultaría vana. Incluso toda enseñanza del modo de filosofar escéptico carecería de sentido.

Así pues, el problema no puede resolverse recurriendo a la simple suspensión del juicio en lo referente a la validez del PNC. El escéptico necesita de ese principio aunque no pueda afirmarlo. Y lo necesita porque la noción misma de contradicción subyace a la asunción del escepticismo.

Sólo admitiendo que la realidad se muestra ante nosotros siempre de una manera contradictoria y, al tiempo, que no puede ser de hecho contradictoria (o al menos que no puede asumirse esa contradictoriedad), el escepticismo será posible. En la formulación de la teoría filosófica escéptica que Sexto nos ha transmitido, el uso de la contradicción es constante. La contradictoriedad aparece casi en cada argumento en defensa de la postura escéptica. Pero no es una contradictoriedad afirmada respecto de la realidad, lo que supondría contravenir la intención escéptica de no hablar de nada más allá de lo que al propio escéptico le aparece, esto es, el *fenómeno*. Se trata de una contradictoriedad expuesta como característica intrínseca de la apariencia misma.⁷⁷⁷ De la realidad, en cambio, nada se afirma ni se niega, con lo que parece quedar salvaguardada la neutralidad ontológica de la posición pirrónica.

Pero desde esa neutralidad la caracterización de la apariencia como contradictoria carecería de significado. Se requiere, además, de la asunción de la no-contradicción como requisito imprescindible de la realidad, cualquiera que ésta sea. Tal y como lo explica Cristina Rossitto:

*è precisamente sul potere della “contraddizione” che Sesto fonda la propria polemica, o forse sarebbe meglio dire sulla necessità della “non contraddizione”, strumento che egli dimostra di conoscere perfettamente e di usare con altrettanta abilità. Ma questo significa anche che Sesto ammette e rispetta il principio di non contraddizione (...), mantenendolo come regola del pensiero e come criterio di significanza del discorso.*⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Esta forma de asunción de la contradicción, limitada a la apariencia y al fenómeno individual y subjetivo, parece, como veremos, más próxima a la dimensión psicológica del PNC que a la ontológica. (Vid., infra, 289 y ss.)

⁷⁷⁸ Rossitto, C. “Sull’uso della contraddizione in Sesto Empirico”, en G.Giannantoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. (Vol.ii) Bibliopolis, Nápoles, 1981: 552-3.

Sexto, como cualquier otro escéptico pirrónico, ha de transgredir su pretendida neutralidad respecto del modo de ser de las cosas y suponer la necesidad de algún tipo de no-contradicción. Sólo admitiéndolo y respetándolo como “regla del pensamiento” y “criterio de significación del discurso” podrá dar validez a sus propias estrategias argumentativas.

La forma más clásica del argumento escéptico sería, quizá, la siguiente:

A aparece p en un momento t

A aparece $\neg p$ en un momento t'

No es posible decidir entre p y $\neg p$ respecto de A

En este argumento encontramos que la contradicción ($p \wedge \neg p$) está circunscrita al ámbito fenoménico, ya que “p” y “ $\neg p$ ” son propiedades de la apariencia de A. Y ni siquiera en la propia apariencia incumplen el PNC, puesto que se sitúan en dos momentos distintos (t y t'). Pero para que el argumento funcione ha de añadirse también alguna premisa oculta nunca explicitada por el propio Sexto, ya que de lo contrario de las premisas no podría inferirse la conclusión. Habría de añadirse, en primer lugar, una premisa no explicitada en esta ocasión pero sí consciente y tematizada a lo largo de la filosofía escéptica: la de la equipolencia de fuerzas entre la argumentación a favor de p y la argumentación a favor de no-p.

Pero habrá de añadirse, además, una cuarta premisa que introduzca el carácter de incompatibilidad entre p y no-p, premisa que estará formulada en base a la asunción de alguna de las versiones del PNC. Nuestro primer impulso será suponer que esta última premisa oculta es la versión ontológica fuerte del principio. De ser así, el argumento escéptico quedaría formulado como sigue:

A aparece p en un momento t

A aparece $\neg p$ en un momento t'

Hay equipolencia entre p y $\neg p$

No es posible que A sea $p \wedge \neg p$

No es posible decidir entre p y $\neg p$ respecto de A

De admitirse que fuese esta la premisa oculta del razonamiento supondría, además, la admisión de las siguientes consecuencias difícilmente compatibles con el escepticismo:

- 1) La vigencia del PNC en el ámbito de la realidad.
- 2) La imposibilidad de un tercer valor de verdad,⁷⁷⁹ ya que A sólo puede ser p o $\neg p$, esto es, la propiedad “p” sólo puede ser V o F respecto de A. Un tercer valor de verdad que permitiese que A no fuese ni p ni $\neg p$ anularía el argumento al sumir la realidad en la indeterminación.
- 3) Como consecuencia de lo anterior, el escéptico concebiría la realidad de una manera determinada (aunque desconocida). En este punto la filosofía pirrónica se alejaría de Pirrón y de su concepción indeterminista de la realidad, hacia una visión de la indeterminación epistemológica y no ontológica.
- 4) También como consecuencia del punto segundo, habría de admitirse la necesidad de la verdad.⁷⁸⁰ No sólo estamos obligados a considerar p o $\neg p$ respecto de A, sino que tenemos que considerar que necesariamente una de las dos opciones será verdadera. Pero también que necesariamente su contraria será falsa.⁷⁸¹

Además, si retomando la división del PNC en dos formulaciones distintas que establecíamos al principio de este capítulo nos preguntamos cuál sería la formulación concreta que el escéptico habría admitido tácitamente, encontramos que es la segunda de ellas, la que establecía o afirmaba algo no acerca de las cosas, sino acerca del discurso sobre las cosas. El escéptico no pretendería hacer una aserción del tipo de aquella con la que Aristóteles establece el PNC desde el punto de vista de la realidad en 1005 b 19-20 (“es, pues, imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo

⁷⁷⁹ *vid.*, infra, 295 y ss. (Cfr. Rossitto, C., *Op. cit.*, 557.)

⁷⁸⁰ *vid.* infra, Idem.

⁷⁸¹ Cfr. Calvo, T. *Op. cit.*, 54: “dos predicaciones opuestas (...) no pueden ser a la vez verdaderas del mismo sujeto. Esto quiere decir que si una de ellas es verdadera la otra es necesariamente falsa y, por tanto, que el conjunto de todos los enunciados posibles acerca de las cosas *incluye necesariamente enunciados que son falsos*. La tesis aristotélica de la no-contradicción comporta, pues, la tesis de que hay, o mejor, *tiene que haber* enunciados que son verdaderos y enunciados que son falsos o, de otro modo, que *no todos los enunciados son verdaderos* aunque algunos tienen que serlo”. Nótese que esa consecuencia del PNC es la contradicción directa de la tesis fundamental de todo relativismo – esto es, que todos los

mismo a la vez y en el mismo sentido”⁷⁸²), pues de hacerlo caería en una violación demasiado evidente de su pretensión de mantener la neutralidad en todo aquello que rebasa la esfera de lo que a él le aparece. La formulación del PNC en este sentido es “demasiado ontológica” para el escéptico; refiere con excesiva claridad hacia el ser de las cosas.

En cambio, la formulación del PNC desde el punto de vista del lenguaje, al referir en sentido estricto al discurso sobre los seres en lugar de a los seres mismos, aparenta ser menos agresiva con el escepticismo en lo que a su neutralidad ontológica atañe. Lo que con esta versión predicativa del PNC se afirma, tal y como aparece reflejado en el *Perì hermeneías*, es que “es imposible que las afirmaciones opuestas sean verdaderas de lo mismo”.⁷⁸³

De este modo, el esquema del argumento escéptico quedaría como sigue:

A aparece p en un momento t

A aparece $\neg p$ en un momento t'

Hay equipolencia entre p y $\neg p$

No es posible que p y $\neg p$ sean verdaderas a la vez respecto de A

No es posible decidir entre p y $\neg p$ respecto de A

En efecto, la vigencia de esta versión del PNC bastaría para garantizar la indecidibilidad entre afirmaciones opuestas en la que el escepticismo basa su estrategia argumentativa. Pero al escéptico no puede pasarle inadvertido el hecho de que la vigencia de una de las dos formulaciones del PNC arrastra consigo la de la otra, por lo que tampoco puede aceptar explícitamente la dimensión predicativa del principio sin revelar los antedichos presupuestos asociados a ella. Y la asunción de estos implicaría, por su parte, que la filosofía escéptica carecería por completo de neutralidad ontológica.

En caso de admitirse que es esta la formulación correcta de la premisa oculta del argumento, sus consecuencias directas serían en parte diferentes de las que supondría

enunciados tienen el mismo valor de verdad – de modo que cualquier posición filosófica que asuma ese principio – incluido el escepticismo – será por necesidad “antirrelativista”.

⁷⁸² τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ [Cfr. Calvo, T. *Op. cit.*: 53]

⁷⁸³ 21 b 17-18: ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον κατὰ τοῦ αὐτοῦ ἀληθεύεσθαι τὰς ἀντικειμένας φάσεις·

la anterior formulación. Se mantendrían inalterados los puntos que hemos señalado como 2 y 4, pero el punto 3 desaparecería y el 1 debería reformularse como “vigencia del PNC en el ámbito de la predicación”. Aunque en todo caso, los cuatro puntos reaparecerían inalterados como consecuencias indirectas si se mantiene la vinculación con la que ambas formulaciones del principio suelen ser concebidas.

Sin embargo, cabe aún otra alternativa pocas veces contemplada a este respecto: Para la imposibilidad de decisión entre p y $\neg p$ no es imprescindible la afirmación ontológica del principio $\neg(p \wedge \neg p)$, ni siquiera en su aspecto predicativo, sino que bastaría con que se admitiera que *no es posible pensar $p \wedge \neg p$* ; esto es, bastaría con admitir la formulación psicológica del PNC, quedando el argumento expuesto como sigue:

A aparece p en un momento t

A aparece $\neg p$ en un momento t'

Hay equipolencia entre p y $\neg p$

No es posible *pensar* que A sea $p \wedge \neg p$

No es posible decidir entre p y $\neg p$ respecto de A

Para el escéptico pirrónico esta formulación del argumento resultaría con mucho menos incómoda que las anteriores, ya que la dimensión psicológica, en lugar de hacer referencia al modo en que las cosas mismas son por naturaleza, remite al modo en que éstas se presentan psicológicamente a un sujeto, esto es, el modo en que las cosas *le aparecen*.

El argumento escéptico, de este modo, no rebasaría el ámbito de lo fenoménico para interferir en el de lo natural, sino que se limitaría a la mera apariencia. Sin embargo, para que esto sea así es necesario concebir la formulación psicológica del PNC de un modo que no sea aquel en el que Aristóteles lo concibe, esto es, el de corolario del principio ontológico, pues de lo contrario la afirmación del hecho de que “no es posible *pensar* que A sea $p \wedge \neg p$ ” conducirá de inmediato a la de que “no es posible que A *sea de hecho* $p \wedge \neg p$ ”, ya que, admitida la relación de dependencia entre ambas formulaciones del principio, si no es posible pensarlo es porque no es posible que sea así.

Con independencia de esta posible vinculación, el hecho de que el escéptico incluya en su razonamiento esta dimensión del PNC tiene también sus propias consecuencias, que consideramos que son las que es legítimo asumir como irremediabilmente unidas a todo argumento escéptico:

- 1) Vigencia del principio de no-contradicción en su vertiente psicológica en todo el ámbito de lo fenoménico. Esta forma del principio, así, actuaría como ley universal del *páthos*, no en el mero sentido de *apariencia* (puesto que las cosas aparecen como de hecho contradictorias) sino en el de *parecer* propio de todo sujeto.
- 2) Esta asunción del PNC reducida al ámbito de lo fenoménico parece llevar aparejada una aceptación del principio de tercio excluso *también limitada a ese ámbito*, esto es, la aceptación de que es necesario creer $p \vee \neg p$ para optar racionalmente.
- 3) También apacerce implicada en esta formulación del argumento la no necesidad de aceptación de la existencia de “verdades lógicas”,⁷⁸⁴ “ontológicas”,⁷⁸⁵ o “epistemológicas”,⁷⁸⁶ en sentido tradicional.
- 4) Como contrapartida al punto anterior, al escéptico le surge la necesidad de delimitar un sentido “fenoménico” o “apariencial” de la verdad que dé sentido a los argumentos basados en su propio *páthos*.⁷⁸⁷
- 5) Por otra parte, la aceptación del punto 2 hace recaer en exclusiva la decisión entre p o $\neg p$ sobre *cuál de las dos alternativas sea creída*, en lugar de sobre criterio de verdad alguno. Por tanto, el argumento escéptico formulado de este modo será eminentemente dialéctico – tal y como vimos en el capítulo dedicado a la noción de argumentación⁷⁸⁸ – y su éxito o fracaso dependerá del papel de la persuasión.
- 6) Por último, asumiento el PNC sólo en su dimensión psicológica el escéptico puede afirmar que “le aparece”, y que por tanto no afirma nada más allá de su apariencia. Pero para que su razonamiento funcione no basta con su afección individual, sino que tendría que postular una ley universal válida

⁷⁸⁴ *vid.*, infra, 296.

⁷⁸⁵ *vid.*, infra, idem.

⁷⁸⁶ *vid.*, infra, idem.

⁷⁸⁷ *vid.*, infra, 298.

para todas las afecciones: “Nadie puede pensar $p \wedge \neg p$ ”. Y esta afirmación sí que supone ir más allá de los límites de la propia afección.

Esta “ley universal” de la apariencia es, en cierto modo, una afirmación sobre la naturaleza; en concreto, sobre el modo en que *por naturaleza* nos aparecen las cosas. Sin su admisión, el argumento escéptico carecería de validez, ya que el interlocutor podría afirmar que cree de veras simultáneamente p y $\neg p$. Pero si el escéptico la admite transgrede con mucho su pretensión de neutralidad sobre cosas no manifiestas. En primer lugar, la máxima de que “nadie puede pensar $p \wedge \neg p$ ” supone que los fenómenos subjetivos que se dan a los distintos sujetos se nos dan según una estructura común e invariable, válida para cualquier sujeto.

Esta estructura común no se limitaría a la mera incompatibilidad simultánea entre la creencia de p y la creencia de $\neg p$. Además supondría que la no creencia en $\neg p$ es condición de posibilidad de la creencia en p (esto es, que es necesario no creer que algo es falso para creer que es verdadero), y que esta condición de posibilidad es necesaria pero no suficiente (esto es, que puede no darse la creencia en p y tampoco la creencia en $\neg p$, o dicho de otro modo, que es posible la suspensión del juicio).

En efecto, esta concepción de la estructura de los pareceres subjetivos es imprescindible para que el argumento escéptico tenga sentido, puesto que de lo contrario sería imposible la *epoché*. La postura escéptica será precisamente no creer p y tampoco creer $\neg p$. Y esto es posible porque aunque el PNC en su formulación clásica $\neg(p \wedge \neg p)$ supone que $p \vee \neg p$, en su dimensión sólo psicológica el hecho de que nadie pueda creer a la vez p y $\neg p$ no implica que no pueda no creer ni p ni $\neg p$. Esto es, al “principio psicológico de no-contradicción” no está vinculada una suerte de “principio psicológico de tercio excluso”.

⁷⁸⁸ *vid.*, supra, 213 y ss.

7. Noción de verdad

En todas las nociones presentes en el escepticismo que hasta ahora hemos estudiado en el transcurso de este trabajo hemos venido mencionando la característica común que supone el hecho de que todas ellas refieren de un modo u otro a la noción de verdad. Ésta última es, sin lugar a dudas, la noción central en torno a la cual se dirime el alcance del marco de referencia de la filosofía escéptica. Por ello hemos reservado el último lugar en nuestra exposición para la discusión de las características con las que el escéptico pirrónico concibe la verdad, y las implicaciones que de esas características pudieran desprenderse.

Desde el planteamiento inicial de lo que, en opinión de Sexto, supone ser escéptico, la verdad ocupa un lugar privilegiado entre sus preocupaciones. Tal y como vemos en los primeros párrafos de los *Esbozos pirrónicos*, lo que diferencia al filósofo escéptico del dogmático o el académico es su actitud respecto a la verdad. Así, en *HP*, I, 2 se afirma que:

*sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido, y otros continuaban investigando.*⁷⁸⁹

Según esto, la característica fundamental de la filosofía escéptica sería su suspensión del juicio respecto de la cuestión de la verdad. Sin embargo esa actitud de abstención de juzgar en lo que se refiere a este tema no es ni mucho menos clara en las argumentaciones escépticas, ni siquiera en las que se nos han transmitido en los textos del propio Sexto Empírico.

Frente a afirmaciones por completo concordantes con este imperativo de suspensión del juicio, como pueda ser la de que “es imposible saber si existe algo verdadero”,⁷⁹⁰ o la de “será, pues oscuro para nosotros lo de si existe lo verdadero”,⁷⁹¹ encontramos con frecuencia otras que deberían corresponderse con la filosofía académica en lugar de con la escéptica, pero con las que en su forma de expresión y en

⁷⁸⁹ *HP*, I, 2: ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὐρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφάνησαν μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν.

⁷⁹⁰ *HP*, II, 85: ἀδύνατον ἄρα γινῶναι καὶ ὅτι ἔστι τι ἀληθές. (Literalmente “es imposible saber que hay algo verdadero”.)

⁷⁹¹ *HP*, II, 87: καὶ διὰ ταῦτα μὲν οὖν ἄδηλον ἡμῖν ἔσται, εἰ ἔστιν ἀληθές.

su hilo argumentativo Sexto parece comprometerse. Tal es el caso de la afirmación de que “la verdad es una cosa inexistente”,⁷⁹² o la de que “nada es verdadero”.⁷⁹³

De este modo, si atendemos a las afirmaciones expresas que Sexto le dedica al tema al tratar sobre la posibilidad de la existencia de la verdad, encontramos una innegable vacilación entre la suspensión del juicio y la negación directa de tal existencia. Aparentemente, esto podría deberse a la circunstancia de que, por un lado, el escepticismo no puede permitirse ni afirmar ni negar nada⁷⁹⁴ sin caer en el dogmatismo, lo que le empujaría a declarar la suspensión del juicio incluso respecto de este tema, pero por otro lado la existencia de la verdad legitimaría al dogmático en su posición, por lo que el escéptico en sus argumentaciones se ve obligado a rechazar esa existencia.

Sin embargo, puede que ese no sea con total exactitud el motivo por el que encontramos en Sexto esa aparente vacilación. En primer lugar, ha de tenerse en cuenta que la noción de verdad puede concebirse de muy distintas maneras. De hecho, los distintos conceptos de verdad formulados y sostenidos a lo largo de la historia han sido tantos y tan variados que parece imposible reducirlos a un único común denominador. Tal vez por ello se ha llegado a sostener que no hay *un* concepto de verdad.⁷⁹⁵

Las distintas manifestaciones de Sexto podrían, de este modo, ser fruto no de una actitud dubitativa acerca de la existencia o no existencia de la verdad, sino de estar refiriéndose a concepciones distintas de la “verdad” cuando afirma que “no puede conocerse si existe algo verdadero” y cuando afirma que “nada es verdadero”.

Si tratamos de agrupar las distintas concepciones posibles de la verdad en “tipos fundamentales” en función de sus características, puede que la categorización más adecuada y sistemática sea la ya clásica en *verdad lógica*, *verdad epistemológica* y *verdad ontológica*.

La *verdad lógica* sería aquella que cumple el principio de no-contradicción. Así, sería verdadera según esta concepción toda proposición que no incurre en sí misma en contradicción. La *verdad epistemológica*, por su parte, consistiría en la adecuación del entendimiento y la realidad. Por tanto sería la que responde a la concepción clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*. La *verdad ontológica*, en cambio, consistiría

⁷⁹² HP, II, 80: ἀνύπαρκτος μὲν ἐστὶν ἡ ἀλήθεια.

⁷⁹³ HP, II, 88: οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ἀληθές.

⁷⁹⁴ Nada, por supuesto, de alcance ontológico, pero pocas cosas hay con mayor alcance ontológico que la verdad.

⁷⁹⁵ Véase Ogden, C. K. y Richards, I. A. *The Meaning of Meaning*. Routledge & Kegan Paul, London, 1923, para quienes la “verdad” de una proposición es sólo un examen exhaustivo de la situación de los signos por medio de cada una de las ciencias especiales.

en la concepción de la verdad como realidad, esto es, como algo distinto de la apariencia.

Cada una de estas concepciones posibles se ha formulado históricamente de acuerdo a multitud de variantes según las posiciones filosóficas particulares de la escuela o corriente que las formulase. Por lo tanto, esta clasificación de los tipos de noción de verdad no elimina por completo la confusión que rodea a este concepto, pero al menos permite situar cada una de las formulaciones históricas de la verdad en una clase más general que responde a unas características más o menos invariables.

Deteniéndonos en la concepción epistemológica de la verdad, reparemos en que se trata del tipo de noción de verdad más corriente en las doctrinas filosóficas de todos los tiempos. A esta clase pertenece, por ejemplo, la concepción semántica de la verdad, según la cual la verdad es una propiedad de ciertos enunciados. Un enunciado es verdadero, según esta concepción, si hay correspondencia entre lo que dice y aquello sobre lo cual habla.⁷⁹⁶

En el *Sofista* de Platón encontramos expuesta una noción de verdad de este tipo:

Extranjero: Será falsa una opinión que piensa lo contrario de lo que es, ¿o cuál?

Teeteto: La que dice lo contrario.

Extranjero: Entonces, ¿dices que la creencia falsa piensa cosas que no son?

*Teeteto: Por fuerza.*⁷⁹⁷

La verdad es definida por la adecuación del pensamiento con la realidad. La proposición verdadera es aquella que responde a la realidad verdadera (en el sentido ontológico de verdad). Ante una concepción de la verdad de esta clase el escéptico no puede dar su asentimiento. Ni siquiera puede limitarse a permanecer en la suspensión del juicio,⁷⁹⁸ ya que lo que esta noción de verdad presupone es que es posible alcanzar esa correspondencia entre pensamiento y realidad, es decir, que la verdad es alcanzable.

⁷⁹⁶ Platón, *Crat.*, 385 b; *Soph.*, 240 d – 241 a, 263 b. Aristóteles, *Met.*, 1011 b 26-8. Tarski, A. *Projecie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. 1993. Traducción al alemán «Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen», *Studia philosophica*, 1. 1936: 261-405. (Cfr. también Tarski, A. “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 4. 1943-1944: 341-376.)

⁷⁹⁷ Platón, *Soph.*, 240 d 5-10. {ΞΕ.} Ψευδῆς δ' αὖ δόξα ἔσται τὰναντία τοῖς οὔσι δοξάζουσα, ἢ πῶς;

{ΘΕΑΙ.} Οὕτως· τὰναντία.

{ΞΕ.} Λέγεις ἄρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν;

{ΘΕΑΙ.} Ἀνάγκη. (Cfr. *Rep.* III, 413 a.)

⁷⁹⁸ Nótese que precisamente a continuación de realizar una de las más tajantes negaciones de la verdad diciendo que “la verdad es una cosa inexistente” (*HP*, II, 80) es cuando Sexto introduce la distinción entre la verdad y lo verdadero (*HP*, II, 80-3) afirmando que la verdad es *el conocimiento sistemático de lo verdadero* y lo verdadero *el sentido de una proposición*, con lo que se aclara que la noción de verdad

Si se admite una concepción de la verdad similar a esta, el escepticismo deja de tener sentido. Ya no hay motivo para sumirse en la *epoché*, puesto que la realidad misma, la *phýsis*, sería alcanzable y cognoscible en acto.

Por tanto, cuando Sexto dice que “nada es verdadero” puede referirse a que nada lo es en el sentido epistemológico de ‘verdad’, y por tanto que *no se conoce* lo verdadero (en el sentido ontológico); esto es, que el dogmático no ha llegado a *encontrar*⁷⁹⁹ la verdad. Esto no es incompatible con que pueda al tiempo afirmarse que la existencia de lo verdadero es “oscura” o que “es imposible saber si existe la verdad”, si se refiere a la concepción ontológica de ésta.

Para dilucidar este punto será necesario un examen más detenido de los límites de la noción de verdad que la filosofía escéptica emplea o tiene a la base de sus argumentos, ya que son las características de que esté dotada esta noción en el escepticismo las que darán contenido a lo que podríamos llamar “teoría escéptica de la verdad”.⁸⁰⁰

7.1 Una cierta “teoría escéptica de la verdad”

Antes de enumerar y analizar las características propias de la noción de verdad en el escepticismo hemos de echar una breve mirada hacia atrás en busca de aquellas otras nociones presupuestas y asumidas por la filosofía pirrónica que sirven de base imprescindible para que ahora podamos incluir el de la vigencia de una determinada concepción de la verdad como otro de sus preconceptos.

Aún en el caso de una noción tan elemental como la de ‘verdad’, su concepción requiere de otras anteriores a ella categorialmente. La más evidente de estas, en el caso que nos ocupa, es la noción de relación (*tò prós ti*), que ya estudiamos páginas atrás.⁸⁰¹ La verdad, en efecto, en cualquiera de sus concepciones, es un tipo de relación. Así, por ejemplo, la verdad lógica es una particular relación de la proposición verdadera con el principio de no-contradicción, y la verdad epistemológica, una relación de correspondencia entre la proposición y la *phýsis* de la que la proposición habla (o del intelecto y la cosa según la fórmula ya mencionada). Cualquier filosofía que intente dar

vigente en su mente en esta argumentación está basada en una concepción semántica de la misma, y que es esta concepción la que Sexto, contraviniendo sus pretensiones de neutralidad, niega expresamente.

⁷⁹⁹ Tal y como se expresa en *HP*, I, 1-2.

⁸⁰⁰ No se trata, como es obvio, de una auténtica “teoría de la verdad”, pues el escepticismo no teoriza sobre el tema más que de un modo refutativo y tangencial. Se trata de la explicitación de las implicaciones teóricas de las posiciones prácticas de la escuela en lo que respecta al tema veritativo.

⁸⁰¹ *Vid.*, supra, 201 y ss.

razón sistemáticamente de la verdad, tendrá que tratar previamente la relación como su “género” inmediatamente superior. Y aunque la intención del escepticismo no es la de “dar razón” de la verdad (ni siquiera es objetivo suyo el admitir su existencia), el vínculo entre relación y verdad no puede obviarse, pues de no haber dado por válida la noción de relación no podría considerarse ni siquiera como hipótesis la admisión de alguna noción de verdad sin un grave problema de flagrante contradicción interna en el marco referencial escéptico. La admisión de la relación es, de este modo, condición de necesidad de la de la verdad,⁸⁰² al igual que lo es de otras nociones relacionales como la de causalidad o la de contradicción.

De esta condición de necesidad deriva, a su vez, otra: la de la existencia de una *phýsis* objetivamente independiente y subsistente con la que pueda darse la relación con los enunciados en la que consiste la verdad. Este presupuesto, sin embargo, aparece suficientemente sustentado en los textos escépticos como para que no sea necesario deducirlo de su condición de presupuesto necesario de la noción de verdad, tal y como ya se ha visto en el apartado de este trabajo dedicado a la noción de naturaleza.⁸⁰³

Además de las mencionadas condiciones de posibilidad, la noción escéptica de verdad tiene unas características propias muy definidas que resultan innegables, y otras que quizá requieren de mayor discusión. Entre las primeras se cuenta su dimensión de *verdad lógica*, que no puede ponerse en cuestión sin hacer tambalearse el edificio argumentativo escéptico en su totalidad, si bien esta dimensión lógica estaría limitada en la concepción escéptica al ámbito de la *afección*. Para que la estrategia pirrónica de oponer a las tesis dogmáticas argumentos basados en *tropos* predefinidos que los equilibren y que conduzcan a la indecidibilidad entre ambos es necesario que no se puedan admitir como verdaderos a un tiempo ambos polos de la argumentación, esto es, que una *afección* y su contraria no puedan ser simultáneamente verdaderas para un mismo sujeto. Sin embargo esto no supone, como en la concepción clásica de la verdad lógica, la identificación de esta verdad con toda proposición que no incumpla el principio de no-contradicción. No se trataría, por tanto, de una noción lógica de la verdad en sentido pleno.

Además, y continuando desde el punto de vista de la versión lógica de esta noción, la concepción clásica de este tipo de verdad también conlleva, como hemos dicho más arriba, la validez de los principios lógicos fundamentales. Tanto el principio

⁸⁰² *Vid.*, supra, 212.

⁸⁰³ *Vid.*, supra, 166 y ss.

de no-contradicción como el de tercio excluso y el de identidad han de ser observados en cualquier razonamiento que cuente con el PNC entre sus presupuestos. Estas son, pues, tres consecuencias formales-ontológicas derivadas de la concepción clásica de la verdad lógica. Sin embargo, la peculiar noción de verdad con la que el escéptico cuenta no arrastraría por necesidad estas consecuencias. De ellas tres, del PNC ya se ha tratado ampliamente en el capítulo anterior,⁸⁰⁴ y el de identidad ya se ha visto con detenimiento en la comparación entre la postura escéptica de Sexto y la del propio Pirrón.⁸⁰⁵ Sobre el principio de tercio excluso, en cambio, aún quedaría por mencionar alguna de sus implicaciones más importantes, en especial respecto al tema de la noción de verdad.

En efecto, el principio de tercio excluso enuncia, como es sabido, que dos proposiciones opuestas contradictoriamente no pueden ser ambas falsas. Esto es, si S es P es verdadero, S no es P es falso, y viceversa. Este principio no es neutral desde una perspectiva veritativa, ya que la tautología ' $p \vee \neg p$ ', equivalente a la formulación anterior, implica una lógica bivalente. Es decir, que la asunción del principio $p \vee \neg p$ supone que, para cualquier proposición que pueda ocupar el lugar de p, sólo dos valores de verdad (V y F) son posibles.

En cambio, la noción de verdad escéptica, limitada a la afección, no incluye, como vimos, la exigencia de validez del principio de tercio excluso, sino sólo la más moderada exigencia de que sea imposible creer a un tiempo p y $\neg p$. De esta condición se deduce que nada impide no creer p y a un tiempo tampoco creer $\neg p$. Con lo que la lógica bivalente que el principio de tercio excluso arrastra, desaparece, y en su lugar encontramos una estructura argumentativa (que ya no puede ser llamada con rigor "lógica") basada en tres "valores de verdad" válidos:

- 1.- la aceptación de la verdad de p
- 2.- la aceptación de la verdad de $\neg p$ (o, lo que es lo mismo, de la falsedad de p) y
- 3.- la suspensión del juicio respecto de la verdad o falsedad de p

Ahora bien, respecto de las otras dos concepciones de la noción de verdad, la versión escéptica de esta noción contiene como característica suya la admisión completa de la dimensión ontológica de la verdad (de la que, sin embargo, nunca trata), pero no de la dimensión epistemológica. La verdad escéptica es ontológica ya que considera la *phýsis* como algo distinto de la apariencia.⁸⁰⁶ Esa contraposición de naturaleza (objetiva

⁸⁰⁴ Vid. supra, 256 y ss.

⁸⁰⁵ Vid. supra, 124 y ss.

⁸⁰⁶ Vid. supra, 168.

y verdadera) frente a apariencia (subjettiva y falsa) es suficiente para afirmar que el escepticismo contiene la afirmación de la existencia de una verdad ontológica: la que supone esa misma naturaleza sobre la que se propone no especular.

La *phýsis*, para el escepticismo, es de un modo *objetivamente determinado*. Pero ese modo determinado es desconocido. Incluso, contraviniendo la distinción entre escepticismo pirrónico y académico que Enesidemo establece,⁸⁰⁷ podríamos decir que es incognoscible; esto es, *subjettivamente indeterminable*.

La posibilidad de una verdad epistemológica el escéptico la podría considerar como potencial, ya que nada impediría teóricamente que se diese, pero no como actual, puesto que sobre cualquier verdad epistemológica posible cabe sembrar la duda ofreciendo un contraargumento opuesto. Teóricamente podría darse la circunstancia de que la que ha sido considerada por un dogmático como “verdad” en un sentido epistemológico, realmente lo sea; esto es, que el referente de la proposición así considerada coincida con la verdad ontológica. Pero no podría saberse que se da esa coincidencia, dado que no se conoce ni se constata en modo alguno, lo que permite ponerla en cuestión empleando los *tropos*. Y esto es así porque, en opinión del escéptico, no hay un *criterio de verdad* que pueda ser aceptado como tal.

Sobre el criterio, al igual que sobre la verdad, hemos de recordar que Sexto no se declara expresamente en contra de su existencia, sino que afirma dudar de ello.⁸⁰⁸ Se trata, por tanto, de una nueva cuestión filosófica respecto de la cual pretende permanecer en *epoché*. Al mencionar la posibilidad de la negación del criterio, como vimos en la primera parte de este trabajo,⁸⁰⁹ los nombres a los que atribuye esa posición no son integrantes de la escuela escéptica. En cambio, cada vez que a lo largo de los *Esbozos* se evalúa la posible validez de un criterio de verdad propuesto por una escuela escéptica, Sexto lo rechaza,⁸¹⁰ ya que la ausencia de este tipo de criterio es esencial para que la argumentación escéptica conduzca a la *epoché*. Si un criterio de verdad válido

⁸⁰⁷ Recuérdesse que, de acuerdo con Focio (*Bibl. cod.* 212, 169b 40ff.) la tesis de que los académicos afirmaban dogmáticamente que nada puede ser conocido se debería a Enesidemo. Sexto, por su parte, sólo habría recogido esta idea de su antecesor en el célebre pasaje de *HP*, I, 2-3. (Cfr. Frede, M. “The Sceptic’s Beliefs”, en Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998:1.)

⁸⁰⁸ *HP*, II, 18.

⁸⁰⁹ *Vid.*, supra, 72. Resulta paradójico el hecho de que ni en la breve lista de negadores del criterio de verdad que Sexto ofrece en *HP*, II, 18, ni en la algo mayor que aparece en *Adv. math.*, VII, 47-8 se incluya a ningún académico, a pesar de que en *HP*, I, 1-3 es a la Academia Media a la que ha atribuido la negación de la verdad – posición de la que una negación del criterio de verdad parece desprenderse necesariamente –. (Cfr. también *HP*, I, 230; 232-4. *Vid.*, supra, 94-108.)

⁸¹⁰ Véase a modo de ejemplo la sensación, propuesta como criterio por Epicuro (*vid.*, supra, 18 y ss.) o la representación comprehensiva propuesta por los estoicos (*vid.*, supra, 37).

permitiera escoger racionalmente entre las dos alternativas enfrentadas en los argumentos pirrónicos, nada obligaría a suspender el juicio. Por lo que es una característica esencial de la noción escéptica de verdad la carencia de un criterio que permita dilucidarla sin margen de error.

Dado que la admisión de un criterio de verdad parece ir unida a su concepción en forma de verdad epistemológica, la visión escéptica se aleja de esta clase de noción, al menos en su sentido más fuerte.⁸¹¹ En efecto, ¿hasta qué punto puede considerarse “epistemológica” una verdad que no puede ser conocida como tal? Quizá la filosofía escéptica podría admitir una noción de verdad que, aunque próxima a esa concepción, no supusiera la inmediata admisión de conocimiento verdadero, al menos en un sentido ontológico; es decir, una concepción en la que, de darse una proposición verdadera “epistemológicamente”, esto no implicase el conocimiento del contenido ontológicamente verdadero de esa proposición.

De este modo, más acorde con la filosofía escéptica podría ser una concepción de la verdad como la que podemos encontrar en la noción de “verdad trascendental” kantiana. Si el objeto del conocimiento es la materia de la experiencia ordenada por las categorías, la verdad entendida como adecuación entre el entendimiento y la cosa consistirá en la conformidad entre el entendimiento y las categorías del entendimiento. Se trata, por tanto, de una concepción “parcialmente epistemológica” de la verdad, es decir, una concepción de la verdad como “verdad del conocimiento” en lugar de como “verdad de hecho” – o dicho de otro modo, como “verdad del fenómeno” en lugar de como “verdad de la cosa”–, eliminándose la referencia a la incognoscible verdad ontológica. La cosa en sí, inaccesible al conocimiento, queda al margen de esta noción de verdad, dado que no hay conocimiento verdadero de ella.

Esta visión kantiana de la verdad posee características muy apropiadas desde el punto de vista de la coherencia con la filosofía escéptica de signo pirrónico. De hecho, aunque sin el grado de elaboración que ésta tiene en Kant, una concepción similar está presente en Sexto en lo que se refiere al *criterio práctico* o *criterio vital* del escepticismo.⁸¹² El escéptico da por verdadero vitalmente aquello que es conforme a sus supuestos vitales de carácter fenoménico (exigencias físicas y fisiológicas, costumbres, etc.) sin referirlo a la realidad de las cosas mismas. Pero a esa conformidad Sexto no la llama “verdad”.

⁸¹¹ Esto es, aquél que identifica ‘verdad’ con ‘conocimiento verdadero’.

⁸¹² Cfr. *HP*, I, 21-4.

El término “verdad” (*alētheia*), como término técnico, lo emplea en su obra mayoritariamente para denotar lo que hoy conocemos como “verdades de hecho”. O más concretamente para referir a su refutación.⁸¹³ Y en algunos casos matiza este uso atribuyendo la verdad (o la falsedad) a las representaciones mentales subjetivas,⁸¹⁴ (pero siempre tratándose de representaciones mentales de las cosas), o a las propias expresiones de esas representaciones.⁸¹⁵

Encontramos, pues, que la verdad es concebida por el escéptico como una propiedad de las representaciones mentales en tanto que relacionadas con los objetos de los que son representaciones, pero una propiedad que de algún modo se hace patente o se transmite a las expresiones de esas representaciones. Por tanto, puede hablarse en Sexto de “verdad” atribuida a las proposiciones. A este respecto puede aducirse como claro ejemplo el pasaje de *HP*, II, 34 donde Sexto atribuye la propiedad de la verdad a la demostración.

Como última característica distintiva de la noción escéptica de verdad, por tanto, señalaríamos esta *concepción relacional*, que bien puede considerarse como un *particular sentido epistemológico* de la verdad en el que se mantiene la suspensión del juicio sobre la *adecuación* entre la cosa y su representación (o la expresión de ésta), pero que aun así mantiene el sentido vinculante entre *phýsis* y *páthē* que caracteriza a la genuina verdad epistemológica.

Por tanto, podríamos recapitular las características de la verdad asumidas por el escepticismo del modo siguiente:

- a) En primer lugar, hay una realidad o naturaleza *verdadera* distinta de la apariencia (la verdad ontológica). Pero sobre ella poco más se puede decir con certeza que su propia existencia.
- b) En segundo lugar, el escéptico admite terminológicamente el uso de la palabra “verdad” tal y como su interlocutor dogmático la emplea, al menos en el argumento que traza para oponer al del propio dogmático. Pero esta aceptación argumentativa del término no conlleva aceptación doctrinal alguna. En este sentido, las proposiciones opuestas a las aceptadas como verdaderas por el interlocutor, serán aceptadas como “verdaderas” por el

⁸¹³ Véase, por ejemplo, *HP*, I, 2; 12; 14.

⁸¹⁴ Véase *HP*, I, 26; 60-1; 122-3.

⁸¹⁵ Véase *HP*, I, 191; 206-8.

escéptico dentro del argumento, aunque no lo serán más allá del contexto dialéctico en el que están inmersas.

- c) Además, el escéptico cuenta con una serie de proposiciones que considera *verdaderas*, referidas en su totalidad a referentes manifiestos. Esto es, tomará por verdaderas algunas proposiciones sobre sus afecciones teniendo en cuenta que en este sentido “verdaderas” significa sujetas a una determinada relación de correspondencia con los fenómenos a los que refieren. Por lo que se trataría de una suerte de “noción fenoménica de la verdad” muy diferente de las tres grandes clases de concepciones de la verdad que distinguíamos más arriba.

Este último sentido de la noción de ‘verdad’, pues, aunque próximo al concepto habitual de verdad epistemológica, será más limitado que aquél, y por completo coherente con el resto de la postura escéptica. Y al igual que este último, los dos anteriores también cumplirán la condición de no rebasar el límite autoimpuesto por el escéptico para su especulación filosófica, de modo que, aunque la concepción escéptica de la verdad no sea algo que aparezca temáticamente explicitado en la obra de Sexto o en ninguno de los fragmentos de otros autores de la escuela que se nos conservan, no se tratará de un presupuesto oculto por contravenir el espíritu o la coherencia de su doctrina, sino más bien por formar parte de un marco categorial complejo con el que el escepticismo contaba de partida y que rara vez pasó al primer plano de los intereses dialécticos de la escuela.

Conclusiones finales

“El escepticismo ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la filosofía. Ello se debe principalmente a que la certeza no es asequible mediante la argumentación, la demostración o la prueba.”

(Bryan Magee. *Certeza Absoluta*.)

“Soy yo, Menecleo el pirrónico, para quien todo lo que se dice vale lo mismo y que ha enseñado a los mortales el camino de la ataraxia.”

(Epitafio de Menecleo, *Apud* Alfonso Reyes. *Filosofía Helenística*.)

“El escepticismo es la embriaguez del atolladero.”

(Emile Cioran. *Del inconveniente de haber nacido*.)

Como decíamos en la introducción a este trabajo, la tendencia hacia la minusvaloración de la filosofía helenística en general y de la escéptica en particular está ya, afortunadamente, empezando a ser superada. Esta tendencia a desvalorizar lo helenístico no sólo ha afectado a la filosofía, sino a todo el conjunto del legado cultural y científico de la época. En gran parte esto se ha debido a que, de todas las etapas de la cultura griega, la helenística es la que se ha conservado de una manera más fragmentaria. En el caso de las obras de pensamiento o ciencia esta pérdida es especialmente cuantiosa e importante, quizá porque son las que más exigen de la preparación del lector, y por tanto las menos demandadas y las más difíciles de copiar y transmitir. La consecuencia de esta situación ha sido la consideración generalizada de las manifestaciones tanto artísticas como científicas y filosóficas del periodo helenístico como derivados menores o incluso degeneraciones de las de la etapa clásica. Y sólo en tiempos recientes, una vez puesta en cuestión esta consideración, empieza a ser posible apreciar con justicia la magnitud del desarrollo cultural de esta época.

En efecto, gracias a los esfuerzos sucesivos de los especialistas en el tema, en especial desde la segunda mitad del siglo XX, la Historia de la filosofía empieza a contemplar el periodo helenístico como una etapa plena de fuerza creativa, innovación, originalidad y sobre todo capacidad crítica.

Esta nueva perspectiva general de valoración ha permitido que hoy en día puedan llevarse a cabo estudios centrados en el valor teórico de las aportaciones filosóficas de las escuelas helenísticas, estudios que en otras épocas brillaban casi por completo por su ausencia.

1.- En el presente trabajo nuestra intención fundamental ha sido la de trazarnos como línea de investigación, dentro de la que suele considerarse como la menos atendida por los especialistas de las tres escuelas del periodo, la corriente escéptica, uno de los aspectos a nuestro entender más interesantes de su concepción filosófica: el alcance teórico y las características específicas de su posición, determinadas por *el tipo de supuestos con los que el filósofo escéptico cuenta a la base de su actividad*.

La escisión del trabajo en dos partes diferenciadas ha respondido a la necesidad de dar cuenta en un primer momento del contexto en el que esa actividad filosófica se desenvolvía de hecho en su circunstancia histórica, para posteriormente, y teniendo presentes las peculiaridades de ese contexto y el modo en que éstas influirían en su desarrollo concreto posterior, exponer del modo más detallado posible el marco de referencia de la filosofía escéptica que ejercía para los integrantes de la escuela el papel de una suerte de “categorización cuasi-ontológica” de su propia posición, así como las implicaciones que ese marco referencial suponía para la materialización de la postura de la escuela escéptica pirrónica. Así, la primera de ambas partes, de contenido más expositivo, ha ejercido de base necesaria para el despliegue, en la segunda parte, de un análisis estructural de la posición escéptica que consideramos de notable novedad.

2.- En la primera de las dos mencionadas partes de este trabajo, el foco principal de interés no podía ser otro que el análisis de la evolución de las ideas que, a través de distintos momentos y diferentes figuras del pensamiento griego, condujeron a la conformación del escepticismo en su conjunto, y en particular de la corriente pirrónica que supone su última y más destacada manifestación. Pero tampoco hemos querido descuidar el modo en que el contexto filosófico helenístico, en concreto las escuelas epicúrea, estoica y aristotélica, determinaron esa evolución del escepticismo a través del decurso argumentativo de las variadas polémicas que en esta etapa tuvieron lugar entre cada una de las escuelas vigentes. Una exposición previa de este contexto dialéctico era vital, en nuestra opinión, para poder apreciar adecuadamente el engarce concreto de los argumentos escépticos en los de sus interlocutores y viceversa, así como para distinguir

en cada caso qué parte de lo que el escéptico expone o argumenta constituye el núcleo de su posición filosófica y qué parte deriva de la argumentación dialéctica, esto es, en qué argumentos los escépticos están comprometidos, y por tanto están implícitamente exponiendo su bagaje pre-doctrinal, y en cuáles se limitan a refutar posiciones ajenas enfrentadas a las suyas.

Frente al periodo anterior, la etapa helenística supuso una importante cantidad de cambios tanto en el entramado político y social de Grecia como en la orientación de la especulación filosófica por parte de las distintas escuelas de pensamiento existentes en ese momento histórico. El mundo de estructuras e instituciones político-sociales estables en el que el ciudadano griego estaba acostumbrado a vivir desaparecía ahora para ser sustituido por un nuevo mundo más voluble e inseguro. Sumido en este desconocido nuevo ambiente, el ciudadano griego demandaba una nueva búsqueda por parte de la filosofía: la de la seguridad, el bienestar, y la tranquilidad del ánimo. Esta búsqueda, constituida en elemento común de la gran mayoría de orientaciones filosóficas helenísticas, será también, sin embargo, el desencadenante de los principales desencuentros entre las corrientes de la época, enfrentadas por el modo en que conciben esa tranquilidad y los medios que proponen para alcanzarla.

En el caso concreto del escepticismo esta confrontación se plantea con frecuencia de un modo general, como el enfrentamiento de “escuelas dogmáticas” (que pretenden haber alcanzado la verdad, y así liberar al hombre de la duda) con la corriente escéptica (que pretende obtener esa misma liberación abandonando la pretensión de conocer la verdad sobre lo no manifiesto). Sin embargo, este planteamiento general de la pugna entre dogmáticos y escépticos tiene como su principal caso particular – esto es, como la confrontación que mayor número de ejemplos acumula y por tanto la que se convierte en su encarnación práctica preeminente – la oposición polémica de los argumentos escépticos (tanto en su formulación académica como pirrónica) y los estoicos.

En concreto, el contexto de la época, dominado por la sensación de crisis y de incertidumbre, llevó a que *el enfrentamiento clave entre ambas concepciones filosóficas fuera el concerniente al tema del criterio de verdad*. En un mundo que parece poder desmoronarse en aquellas instituciones, costumbres, ideas y creencias que hasta ese momento se creían inamovibles, la preocupación por una instancia de validación del conocimiento que lo asegure y lo garantice parece inevitable. Y a esa necesidad de garantía gnoseológica responde el estoicismo formulando como criterio la aceptación de

la “representación comprensiva” o “fantasía cataléptica”, esto es, proponiendo un acto de fe en la fuerza con la que la percepción misma nos obliga a asentir a ella; acto de fe que el escéptico no podrá consentir. Según la postura pirrónica, esa fuerza con la que la percepción se nos impone no puede considerarse signo de nada más allá de la percepción misma, por lo que no es posible tomarla como criterio de verdad respecto del objeto que, se supone, la ha causado. La única evidencia será, de este modo, la que tiene lo manifiesto por sí mismo y en tanto que es manifiesto, y no como trasunto de realidad natural alguna más allá de su darse al sujeto percipiente.

3.- Sin embargo, no puede considerarse que la filosofía escéptica consista en exclusiva en una reacción ante las tesis de las escuelas ajenas. Según la propia hermenéutica de los escépticos hemos podido comprobar que su concepción de la postura escéptica incluye la característica de ser la heredera última de una larga tradición que se remontaría prácticamente hasta los inicios de la filosofía misma. En esa tradición Sexto Empírico sitúa a figuras del pensamiento griego como Heráclito, Demócrito, Protágoras o los cirenaicos, entre otros. Además, el escéptico postenesidemiano se engloba bajo la advocación de un nombre, el de “pirrónico”, que atribuye a Pirrón la paternidad de su posición teórica.

Aunque tanto la filiación escéptica de las principales figuras de la filosofía anterior, como la atribuida al propio Pirrón puedan considerarse falsas o cuando menos exageradas, nos parece incuestionable dar por verdadera la *influencia de elementos críticos* presentes en esos y otros pensadores anteriores al escepticismo en la conformación definitiva de la postura pirrónica.

4.- De este modo, el escepticismo sería una confluencia de argumentación dialéctica helenística y herencia de tesis clásicas; de innovación y de tradición. Un corpus no doctrinal sino argumentativo que tardó más de doscientos años en ser completamente recopilado y formulado en su versión definitiva por Sexto Empírico, y que durante esos doscientos años sufrió su propia evolución, siendo afinado y perfeccionado por cada generación de pirrónicos.

Lo que podríamos llamar “elementos fundamentales” de la filosofía escéptica, las tesis determinadas que caracterizan a esta corriente y sin las cuales no puede ser reconocida, son, como es sabido, muy variadas:

1. Aceptación del fenómeno como criterio práctico de comportamiento.

2. Al tiempo, rechazo de los criterios teóricos de conocimiento propuestos por el resto de escuelas.
3. Negación de los conocimientos que su interlocutor suponga haber alcanzado.
4. Al tiempo, distanciamiento de la negación absoluta de la posibilidad del conocimiento.
5. Empeño constante en la búsqueda del equilibrio entre afirmaciones opuestas.
6. Convicción de que ese equilibrio, al impedirnos optar y conducirnos a la *epoché*, nos llevará necesariamente a un estado de completa ausencia de turbaciones (estado que representa la máxima felicidad para el escéptico).

Estos elementos fundamentales definen, tomados en conjunto, el esqueleto básico sobre el que el escepticismo pirrónico se sustenta.

5.- La articulación de cada uno de los elementos mencionados con los demás que conforman este esquema filosófico es tan consistente como puede pretenderse que sea cualquier sistema de pensamiento. Los problemas de congruencia que pueda plantearnos no son diferentes de los que nos plantean otras doctrinas filosóficas tanto de la antigüedad como de cualquier época histórica. Y si en este trabajo nos hemos detenido en ocasiones en la cuestión de la congruencia interna de las afirmaciones o expresiones escépticas es porque consideramos que del análisis de cuestiones de esa índole pueden extraerse conclusiones más profundas y determinantes que de la exposición de tesis aisladas, y no porque hayamos pretendido juzgar a esta corriente como carente de una articulación correcta.

6.- El modo en que la línea de pensamiento que el escepticismo considera como su propia tradición influyó en la filosofía que definitivamente la escuela adoptó como suya fue el de una suma de elementos individuales que en cada uno de sus formuladores cumplían un papel, pero que sacados de esos formuladores originales para adaptarlos a la nueva filosofía pirrónica cambiaron de función para convertirse en puntos interconectados entre sí que conformaron *una postura filosófica muy elaborada y muy compleja*. Encontramos así:

1. Un reconocimiento de la propia ignorancia similar al de Sócrates.
2. Una crítica del conocimiento sensible propia de Demócrito.
3. Un uso de la oposición paradójica de opuestos que recuerda al de Heráclito.
4. Una estrategia argumentativa casi idéntica a la de la sofística.

5. Una asunción de la imposibilidad del conocimiento racional heredada de Metrodoro.
6. Una estimación de la indiferencia como actitud ideal tomada de Anaxarco y Pirrón.

Todos estos elementos se articulan en Enesidemo y Sexto Empírico formando una epistemología propia que ya sólo puede ser llamada con rigor “escéptica”.

Esta epistemología ya no será ni socrática, ni democrítea, ni heraclitiana, ni sofística. Y sólo motivos históricos llevarán a que aún sea denominada “pirrónica”, puesto que Pirrón es un elemento más de la suma que acabará formando el escepticismo. Ni en el propio Pirrón, ni en los auténticos pirronianos que son sus seguidores inmediatos, encontramos integrada esta heterogénea tradición, por mucho que su actitud vital se encuentre más próxima a la que adoptarán los escépticos posteriores a Enesidemo que la de cualquiera de sus antecesores históricos.

7.- De las dos figuras más destacadas del escepticismo pirrónico, Enesidemo y Sexto Empírico, para la realización de este trabajo nos hemos basado de manera fundamental en el segundo. Esto se debe a que de Sexto es del autor escéptico del que mayor cantidad de ejemplos de argumentación pueden encontrarse, ya que por fortuna contamos con su obra conservada casi íntegra.

Sin embargo, no podemos dejar de reivindicar la figura de Enesidemo de Cnosos, siempre eclipsada por la del más afortunado Sexto Empírico. En efecto, si Sexto es el compilador final que aglutina la evolución completa de la escuela escéptica, Enesidemo supone el punto de arranque inicial en lo que al pirronismo se refiere. Él es, pues, el innovador; el filósofo al que habría de concederse el papel de fundador de la escuela escéptica que por motivos tradicionales se suele atribuir a Pirrón, y el autor de los tratados que gozarían de mayor atención si, como los de Sexto, se hubieran transmitido hasta nuestros días.

Con todo, aunque reconozcamos el papel de Enesidemo como iniciador de la corriente que hemos estudiado y como formulador destacado de gran parte de las tesis que conforman su posición filosófica, no por ello podemos dejar de reconocer también el valor de insustituible que el azar de la transmisión textual ha dado a la obra de Sexto Empírico. Sus textos, y en especial el compendio general del escepticismo que suponen los *Esbozos pirrónicos*, son hoy en día irremplazables para cualquier investigación

sobre el tema, y aún sobre otros temas por completo alejados del escepticismo, dada la característica de Sexto de ser fuente vital de citas y referencias para una gran parte de los filósofos de la antigüedad. Por tanto, aun teniendo presente su menor originalidad en comparación con Enesidemo, consideramos que la importancia de Sexto se equipara con la de aquél, o incluso la supera, para lo que se refiere al estudio de la escuela en su conjunto.

En efecto, los *Esbozos pirrónicos* suponen sin duda el texto básico sobre el que debe sustentarse el conocimiento de la escuela escéptica. De hecho, el tratado de Sexto Empírico arranca en su libro primero con una guía general o introducción a los principios elementales de la escuela escéptica, a su meta final y a la actitud vital que los integrantes de la corriente consideran como la actitud ideal del sabio.

8.- Durante el desarrollo de esta investigación hemos tratado de respetar la concepción escéptica de que sus expresiones no consisten en afirmaciones o negaciones estrictas; esto es, que el escepticismo no afirma ni niega nada, y que no pueden considerarse las expresiones de su discurso como reflejo de doctrinas al modo en que lo son las expresiones que emplean los filósofos de escuelas no escépticas. Sin embargo, hemos considerado:

1. Que incuestionablemente *el escéptico tiene una posición filosófica propia.*
2. Que, aun no siendo doctrinal, esta posición *es el elemento clave que lo caracteriza como filósofo.*
3. Y que dicha posición *se asienta sobre presupuestos asumidos por la escuela* que son condición necesaria para la conformación de esa postura.

Sobre la manera en que esa posición caracteriza al escéptico como filósofo vimos que resulta especialmente clarificador el modo en que Sexto clasifica los tipos posibles de doctrinas filosóficas y de filósofos a lo largo de varios pasajes de los *Esbozos* y del *Adversus mathematicos*: Al comienzo de este último, Sexto expone una clasificación – basada en la clasificación tradicional de las partes de la filosofía – que divide a los filósofos en lógicos, físicos y éticos. Ésta división no le resulta especialmente útil para caracterizar el tipo de filosofía que se desarrolla en su escuela de un modo que no sea el extremadamente superficial de la separación por temas generales, por lo que la abandona casi de inmediato, y la sustituye por una división basada en la

noción de criterio, que como vimos es mucho más adecuada como herramienta para distinguir tipos de filósofos y de escuelas filosóficas según su doctrina y su orientación.

Por tanto, la clasificación consistirá en filósofos y escuelas que aceptan la existencia de un criterio de verdad, y aquellos que no la aceptan, y entre los que la aceptan, aquellos que la sitúan en la razón, los que la sitúan en evidencias irracionales y los que la sitúan en ambas.

De este modo de subdividir los tipos básicos de escuela filosófica se desprende con claridad *el papel fundamental que el escepticismo concede a la noción de criterio*, en torno a la cual se articula la visión de las diferencias doctrinales entre los tipos de filosofía. La combinación de esta clasificación temática con la que aparece al inicio del libro I de los *Esbozos* respecto de la asunción, negación o suspensión del juicio sobre la verdad, delimita el espacio que separa la posición escéptica del resto de posturas filosóficas posibles. Así, empleando el modo en que el escéptico concibe el criterio, junto con su particular postura frente a la cognoscibilidad de la verdad, Sexto muestra en qué no consiste ser escéptico para que con ello se haga patente por contraste en qué consiste serlo.

El escepticismo no asume que la verdad sea cognoscible, como las corrientes que considera dogmáticas, pero tampoco niega la posibilidad de ese conocimiento de la verdad, como Sexto afirma que hacen los académicos de la época de Arcesilao. Tampoco podrá, pues, admitir un criterio de verdad que le llevaría a la admisión de su cognoscibilidad, pero de ello no deduce la incognoscibilidad de la verdad, sino que se limita a suspender el juicio sobre esa cuestión.

Así, el marco de referencia de la filosofía escéptica no consistirá en la asimilación de un criterio de verdad como herramienta de discriminación del conocimiento, ni en ningún otro método de determinación de la verdad que permita alcanzar conocimiento seguro. Al contrario: su actividad filosófica consiste precisamente en elaborar métodos que impidan que pueda darse la sensación de que ese criterio ha sido obtenido o que ese conocimiento incuestionable ha sido alcanzado.

9.- Frente a la pretensión de verdad ontológica de la filosofía dogmática, *la escéptica se recluye en el espacio seguro de lo manifiesto y sitúa la naturaleza que hay más allá del fenómeno como el límite irrebasable de su actividad teórica*. Esto es, el escéptico se guía por lo que le aparece de manera inmediata, gracias a lo cual puede desarrollar una actividad vital que en principio no se diferenciará de la de cualquier

otro; pero sobre qué haya más allá de eso que le aparece, sobre qué haya causado la apariencia o sobre cómo sea aquello que subyace al aparecer, el escéptico no se pronuncia.

Para defender esta tesis de que no conocemos la naturaleza no-manifiesta de las cosas es para lo que se desarrollaron en la escuela los diez *tropos*. Son estos argumentos, por tanto, métodos dialécticos para forzar al interlocutor a no rebasar el límite que supone el ámbito de lo natural. Y en eso reside la intención escéptica respecto a sus interlocutores. El escéptico quiere difundir un mensaje que considera positivo, pero no trata de convertir a un credo o convencer de un dogma; sólo pretende impedir que suposiciones infundadas sobre la naturaleza de las cosas se tomen como ciertas, ya que, según la escuela escéptica considera, bastará que no se rebase el ámbito de lo natural para que inevitablemente se llegue a la suspensión del juicio y a la *ataraxía*.

Sin embargo, aunque el filósofo escéptico no trate sobre lo natural de modo directo, *sí que podemos encontrar determinados factores asociados a su concepción de la naturaleza:*

1. En primer lugar, para el escepticismo es incuestionable que hay una naturaleza de las cosas, y que esa naturaleza es independiente del modo en que las cosas se muestran.
2. Además, el sujeto no puede conocer la naturaleza con independencia de sí mismo (de su sistema perceptivo, de su punto de vista, etcétera), por lo que todo intento de conocimiento de la naturaleza será parcial y relativo. Dicho de otro modo: *el escéptico concibe la naturaleza como algo de hecho incognoscible.*

10.- El filósofo, por tanto, debe mantenerse en su actividad teórica dentro del ámbito de lo fenoménico, de lo que le aparece de manera inmediata, ya que es lo único que no conoce de manera parcial y relativa dado que el único modo de conocerlo es el subjetivo. *Esta delimitación del espacio válido del filosofar llevó a la escuela escéptica a establecer buena parte de su posición teórica alrededor de la noción de *afección*.*

Sin la posibilidad de remitir a la naturaleza parecería que el escepticismo había de sumirse en la *apraxía*, de no ser por el modo en que esta corriente concebía el papel de la *afección*. En efecto, eliminada la naturaleza del ámbito del discurso, al no ser ya necesario retroceder en busca de un punto de partida anterior a la percepción que la fundamente, *la percepción misma se convierte en punto de partida válido.*

No se trata ya de un punto de partida semejante a la “representación comprensiva” estoica, que convierte el fenómeno en criterio por hacer de él fuente de conocimiento seguro sobre la realidad. Con esta clase de “representaciones” los estoicos pretendían discriminar el “fenómeno” en el sentido de algo manifiesto y evidente del “fenómeno” en el sentido de algo aparente y falso, tal y como ya hemos dicho. El escepticismo, por el contrario, insatisfecho con la solución estoica, desarrolla otro modo de concebir la relación entre realidad y apariencia: al abandonarse la *phýsis* como campo de estudio debido a la imposibilidad de encontrar un criterio válido que separe los fenómenos que no falseen lo que manifiestan de los que sí lo hagan, la verdad o falsedad de la apariencia queda en suspenso. Tras esto, sólo queda el fenómeno como tal fenómeno, sin un vínculo incuestionable con la realidad de la que pretendía ser manifestación, pero vigente como fenómeno. Y es esa apariencia que ya no es imagen de otra cosa, pero que en virtud de su coherencia sigue teniendo la capacidad de servir de referente práctico, la que el escepticismo escoge como criterio vital.

Así, el escéptico puede partir de lo que “le aparece”, de su pura afección, sin tener que remontarse a hipotéticas realidades naturales subyacentes o causas ontológicas; esto es, puede vivir y actuar de acuerdo a las necesidades que se le manifiestan sin poner en cuestión su etiología, igual que un médico de la escuela metódica puede buscar un remedio para unos síntomas de su paciente sin buscar un diagnóstico causal.

Por lo tanto, *aunque la apariencia pueda resultar engañosa si se pretende extraer de ella conocimiento, se muestra útil y fiable si se busca por ella misma y no por la realidad que pueda haber oculta tras ella.*

Como vimos, el criterio vital del escéptico se basa en el *páthos* (entendido como el “acto de la percepción” en el que se dan los fenómenos) y en la peculiar forma incuestionable en que ese *páthos* se manifiesta. A esto el pirronismo lo llamará “*pathetikè phantasía*” por contraposición y oposición a la “*kataleptikè phantasía*” estoica. Ambas nociones están basadas en la misma característica de incuestionabilidad de las percepciones, pero de esa incuestionabilidad el estoicismo ha extraído un criterio no práctico sino teórico que va más allá de la percepción para afirmar el objeto natural al que considera que la percepción refiere. Contra esta inferencia, que el escéptico considera no legitimada, la “*pathetikè phantasía*” se ofrece como una alternativa en la que de la incuestionabilidad de la percepción sólo se extrae la asunción del fenómeno

mismo que manifiesta, y no de ningún correlato natural suyo que pudiera ser puesto en duda.

El escéptico, de esta manera, busca alcanzar la *ataraxía*, la ausencia de turbaciones, basando su comportamiento vital en las afecciones que siente. Es decir, se mueve en una constante contraposición entre el guiarse por las afecciones y el no dejarse afectar. Y si logra que esas afecciones no lleguen a convertirse en perturbaciones de la tranquilidad buscada es porque su marco teórico suprime la inquietud de responder a la pregunta sin respuesta cierta de qué haya tras las afecciones en el ámbito natural.

11.- Aunque la noción de afección hemos visto que es la que actúa como criterio vital y delimitación del ámbito de la actividad escéptica, y la noción de naturaleza, a su vez, ejerce de límite externo de esa actividad, la contraposición fundamental que estructura internamente la filosofía escéptica no es la conocida oposición entre naturaleza y fenómeno. Esta contraposición, que enfrenta el modo en que las cosas aparecen al modo en que son “por naturaleza” o con independencia de cómo se muestran, es en realidad un tipo particular de otra contraposición más general y que la filosofía escéptica concibe como dotada de un papel más fundamental en el entramado de su marco teórico de preconcepciones: se trata de *la oposición entre naturaleza y relación*.

Esta contraposición tiene como términos enfrentados el ámbito de lo relativo, esto es, el modo en que las cosas se dan relativamente (a un sujeto, una circunstancia, etcétera) y el ámbito de lo natural, que corresponde al modo en que las cosas se dan por sí mismas (*kath' autó*), con independencia de todo lo que no sean ellas mismas. Así, la naturaleza de las cosas, inalcanzable cognoscitivamente, se concibe como la ausencia de relación con la alteridad, o, dicho de otro modo, la ausencia de toda perspectiva que relativice la cosa en sí.

En última instancia, *toda la filosofía escéptica se retrotrae a la noción de relación*. Es necesario mostrar que todas las cosas aparecen con relación a algo para alcanzar el equilibrio de argumentos que conducirá a la *epoché*; y a su vez la suspensión del juicio es imprescindible para lograr la tranquilidad del ánimo que es la meta máxima del escepticismo. El funcionamiento de la filosofía pirrónica depende, por tanto, de su capacidad para mostrar que todo se nos da de manera relativa, y que nada no relativo puede emplearse como argumento seguro. Para ello, como vimos, es para lo que

Enesidemo desarrolló los conocidos diez *tropos*, que son en última instancia un catálogo de argumentaciones orientadas a demostrar la relatividad de todos los posibles objetos de conocimiento.

Para tener éxito, el escéptico necesita conocer y aplicar todos los argumentos posibles que le ayuden a convencer a su interlocutor y su auditorio de algo de lo que él está convencido: *que la relatividad es una característica necesaria de todos los fenómenos*. La miel no es dulce por sí misma, sino que se muestra dulce a un sujeto que la saborea. Eso ya supone que el dulzor de la miel es relativo a un sujeto, pero además ha de tenerse en cuenta que la miel se muestra dulce a ese sujeto en una determinada circunstancia, pero que puede mostrarse amarga a otro o el mismo sujeto en otra circunstancia. Sexto expone, desde la medicina de su tiempo, el ejemplo de una enfermedad como causa de la alteración en la percepción del dulzor, pero la segunda circunstancia puede ser aún más sencilla, como es el caso de que el sujeto que saborea la miel haya saboreado justo antes algo aún más dulce, con lo que la miel le parecería amarga.

12.- A partir de las muchas argumentaciones similares a esta que aparecen en la obra de Sexto, hemos defendido en este trabajo que *en el escepticismo no puede encontrarse, contra lo que podría parecer, ninguna proximidad con el relativismo*. Para el relativista el ejemplo anterior sería muestra de que la miel es a un tiempo dulce y amarga, puesto que no hay una verdad absoluta única y común para todos los sujetos. Para el escéptico, en cambio, esa forma de concebir la relatividad acabaría con sus argumentos básicos, puesto que si su interlocutor se ve forzado a escoger entre los fenómenos contrapuestos es porque ambos no pueden ser verdaderos a un tiempo. Es decir: *la conclusión relativista de que la miel es a la vez dulce y amarga es por completo incompatible con la defensa del escepticismo*.

Así, la concepción escéptica de la argumentación difiere mucho de la sofística. Esta última está sustentada en una teoría relativista que permite al argumentador desvincularse de la búsqueda de la verdad para abrazar el objetivo que supone la búsqueda del éxito. El argumentador escéptico asume la relación sofística entre argumento y persuasión como marco general de la dialéctica, pero introduce un nuevo y extraño objetivo final: la búsqueda del equilibrio. Para el escéptico el argumento es siempre doble, y el efecto deseado es el de la indecidibilidad entre las dos ramas opuestas que lo componen.

No se busca, por tanto, convencer, como en la dialéctica sofística, sino *impedir la convicción*. Y si esa estructura de argumentación puede ponerse en juego es porque el escéptico cuenta de partida con dos nociones primordiales en su marco referencial: la noción de contradicción y la noción de verdad. Si bien es cierto que el modo en que el escéptico concibe la contradicción y el modo en que concibe la verdad son, como hemos visto en los respectivos capítulos dedicados a ambas nociones, formas muy peculiares y concretas de esas nociones tan comunes y generales en la inmensa mayoría de sistemas filosóficos que se han formulado a lo largo de la historia.

13.- La argumentación pirrónica no es, una vez analizada, neutral epistemológicamente. Por el contrario, presupone tesis de alto contenido tanto epistemológico como ontológico. Si se asume que toda apariencia de certeza que pueda tener una proposición es una apariencia falsa, esa asunción tiene que estar basada en determinados preconceptos:

1.- El principio de no-contradicción es válido, ya que es necesario para que no se conozca de antemano el contenido de verdad de una proposición – esto es, para que no haya certeza –.

2.- Hay verdad. Para cualquier par de proposiciones opuestas (P y no-P), una es verdadera y la otra falsa.

3.- Esa verdad es inalcanzable. No hay certeza ni conocimiento verdadero y fundado.

4.- Sin embargo, la existencia de una verdad en sentido fuerte impulsa al hombre a la búsqueda de conocimiento.

5.- La imposibilidad de certeza hace inútil esa búsqueda de conocimiento.

6.- La confluencia inevitable del deseo de conocer y su imposibilidad implican sufrimiento.

7.- El sufrimiento sólo puede desaparecer eliminando la tendencia humana a la investigación de la naturaleza y las relaciones causales que la conforman.

14.- Por lo que respecta a la causalidad, el escéptico no niega que los objetos o fenómenos que se consideran relacionados causalmente puedan estarlo de hecho; sólo niega *que se pueda afirmar con certeza que lo están*. En esto consiste la “refutación escéptica de los causalistas”, mediante la que la maquinaria dialéctica y argumentativa

de la escuela pirrónica pretende anular cualquier entramado argumentativo dogmático basado en la noción de causa.

El escepticismo, sin embargo, sí que conserva vigente un cierto aspecto de la causalidad. En sus argumentos puede considerarse como asumido al menos de modo hipotético uno de los sentidos del Principio de razón, ya que se considera que, de tener un principio rector, el no tematizado sustrato objetivo tras los fenómenos (la *phýsis*) *se regirá por el principio de causalidad*. Con todo, aunque no llegue a teorizar sobre esta cuestión, parte de las relaciones causales presupuestas actúan como “explicación por defecto” del comportamiento fenoménico del mundo que rodea al escéptico. Y si bien es cierto que no remite a esos vínculos causales al tratar sobre los fenómenos, sí que *los presupone en su refutación de otras posturas dogmáticas menos filosóficas como son las supersticiones*.

15.- Por lo que atañe a la contradicción, la presencia de esta noción en el trasfondo de la filosofía escéptica es evidente desde el momento en que sus argumentaciones se basan en el mecanismo de poner en oposición apariencias o consideraciones teóricas de signo contrario. Además, los argumentos opuestos que el escéptico construye a partir de esas apariencias o consideraciones teóricas sólo se anularían entre sí – y por tanto sólo sumirían al escéptico o a su interlocutor en la *epoché* – si la elección entre ellos se muestra imposible por el equilibrio de su capacidad de persuasión y al tiempo resultan inasumibles de manera simultánea. Es decir, como hemos tratado de mostrar en el desarrollo de este trabajo, *la noción de contradicción que está presente en la filosofía escéptica supone al menos la vigencia de alguna de las formulaciones del principio de no-contradicción*.

En concreto, aquí hemos defendido que el principio irrenunciable que se encuentra a la base del modo escéptico de poner en cuestión el conocimiento de la verdad es el que indica que *no es posible pensar a la vez A y no-A*, esto es, la formulación psicológica que el principio lógico-ontológico de no-contradicción arrastraría consigo. Esta formulación concreta del principio resulta fácilmente conciliable con la posición escéptica tomada en su totalidad, ya que no hace referencia al modo en que las cosas son (lógica u ontológicamente) por naturaleza, sino que remite a cómo estas se presentan a un sujeto (psicológico), esto es, a cómo aparecen o se muestran, con lo que la argumentación escéptica no sobrepasa el ámbito de lo fenoménico.

16.- En cuanto a la noción de verdad, hemos querido mostrar que el escepticismo supone dos nociones independientes y diferenciadas de este concepto.

1. Por un lado, en lo que respecta al límite autoimpuesto que la *phýsis* supone para el escéptico, se encuentra asumida una “visión ontológica de la verdad” que distingue naturaleza (objetiva y determinada, pero incognoscible) y apariencia (exclusivamente subjetiva).
2. Por otro lado, en lo que se refiere a las condiciones de necesidad de las argumentaciones escépticas conducentes a la suspensión del juicio, entre ellas se encuentra la presuposición de otra forma de noción de verdad. Una particular noción, que aquí hemos llamado “noción relacional de verdad”, que mantiene la característica de la vinculación fuerte de *phýsis* y *páthē* que conlleva la tradicional verdad epistemológica, pero prescinde de cualquier pretendido criterio de verdad que discrimine en qué casos se produce la adecuación de la cosa y el intelecto y en qué casos no se produce.

Con ello, la posibilidad de la verdad a un tiempo se mantiene hipotéticamente y se elimina prácticamente, *con lo que el escepticismo por un lado conserva su carácter neutral en el ámbito epistemológico y por el otro cierra el camino al efecto devastador que la admisión de una noción fuerte de la verdad tendría sobre su edificio argumentativo.*

Por último, consideramos que en el proceso expositivo de la presente tesis doctoral hemos tenido la oportunidad de ofrecer puntos de vista y caminos de investigación aún poco explorados, que confiamos en que hayan arrojado más luz que oscuridad sobre la peculiar filosofía de una de las escuelas más singulares de la antigüedad. Sin embargo, la investigación no puede ni mucho menos considerarse cerrada. Muy al contrario, la amplitud y complejidad del tema implica que ha de quedar inevitablemente abierta a diversas posibles continuaciones de gran interés, que tal vez en futuros trabajos tengamos la oportunidad de contribuir a explorar.

Apéndices

Apéndice A

Cronología de los dirigentes de la escuela escéptica

	Según Volgraff ⁸¹⁶	Según Sartorio Maulini ⁸¹⁷	Según Gallego Cao y Muñoz Diego ⁸¹⁸
Timón	Hasta 220 a. C.		
Eufrantor	220-180 a. C.		
Eubulo	190-160 a. C.		
Ptolomeo de Cirene	160-130 a. C.		Finales del siglo II a. C.
Heráclides de Tarento	130-100 a. C.		Hasta el 70 a. C.
Enesidemo de Cnosos	100-70 a. C.	80-60 a. C.	Hasta el 35 a. C.
Zeuxipo	70-40 a. C.		Hasta el 10 a. C.
Zeuxis de Laodicea	40-1 a. C.	60-1 a. C.	Hasta el 20 d. C.
Antíoco de Laodicea	1-30 d. C.		Hasta el 40 d. C.
Teodas de Laodicea	30-60 d. C.	1-60 d. C.	
Menódoto de Nicomedia	60-75 d. C.	60-85 d. C.	Hasta el 80 d. C.
Heródoto de Filadelfia	75-115 d. C.	85-110 d. C.	Hasta el 110 d. C.
Sexto Empírico	115-135 d. C.	110-135 d. C.	Hasta el 140 d. C.
Saturnino el Citénada	135-165 d. C.	135-175 d. C.	

⁸¹⁶ Vollgraff, G. "La vida de Sexto Empírico". *Revue de Philologie, de Litterature et d'Histoire Anciennes*, XXVI, 2, 1902. Traducido por L. Gil Fagoaga como apéndice a su traducción de las *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*. Reus, Madrid, 1926: 203-224.

⁸¹⁷ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas* (intr., trad. y notas de Rafael Sartorio Maulini), Ediciones Akal, Madrid, 1996: 18-9.

⁸¹⁸ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (intr., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego), Editorial Gredos, Madrid, 1993: XXIV-XXVI.

Apéndice B

Crátilo y la tesis de la total inestabilidad

I

Uno de los principales problemas a los que se ha enfrentado la filosofía ha sido la cuestión del movimiento. Algo que la experiencia cotidiana convierte en una obviedad apenas digna de mayor atención –el hecho de que las cosas cambian, se generan, se destruyen y se mueven en el espacio– ha sido fuente de extraordinarias dificultades a la hora de darle una explicación racional coherente. No basta con señalar que percibimos el mundo como sujeto a transformaciones, sino que es necesario dar cuenta de manera satisfactoria del movimiento mismo, ya que de cómo se explique ese fenómeno, y de las implicaciones ontológicas que de esa explicación se deriven, dependerá una gran parte del modo de comprender y concebir el mundo que nos rodea.

De la importancia vital de este punto la filosofía griega fue consciente casi desde sus inicios. Las dos posiciones básicas posibles ante el tema del movimiento puede considerarse que aparecen ya en el siglo V a.C. La primera de ellas, la asunción del movimiento como la característica principal de la realidad, ha pasado a la historia unida al nombre de Heráclito. Y de igual manera la segunda, la tesis de la inexistencia de cualquier tipo de cambio, se encuentra unida al nombre de Parménides.

En los diferentes puntos intermedios entre estas dos posturas extremas podrán situarse los filósofos posteriores que trataron de dar respuesta a la cuestión del movimiento, desde los presocráticos Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, que tratan de salvar el movimiento de las aporías a las que la escuela eleática lo había conducido, hasta los propios Platón y Aristóteles, que tratarán, como los anteriores aunque por distintos medios, de dar sendas explicaciones capaces de conjugar estabilidad y movimiento, eleatismo y heracliteísmo.

Con todo, quizá el nombre con el que ha de relacionarse la más extrema de las posiciones filosóficas basadas en el movimiento no sea tanto el de Heráclito como el de uno de sus seguidores, Crátilo, que reformuló y radicalizó las tesis iniciales de su predecesor. Como es sabido, a la famosa sentencia de Heráclito según la cual no es

posible bañarse dos veces en el mismo río,⁸¹⁹ responde Crátilo que ni siquiera una, ya que en una realidad en continuo devenir ni siquiera hay un sujeto unitario al que llamar “río”.⁸²⁰

Esta posición, que ha recibido el nombre de “tesis de la total inestabilidad”, supone todo un desafío filosófico debido a las extraordinarias implicaciones que arrastra consigo. Todo fluye. Pero si es así, eso que llamamos “río” cambia constantemente mientras uno se baña en él, o incluso mientras trata de nombrarlo.⁸²¹

Según Aristóteles,⁸²² a través de esto Crátilo llegó a la conclusión de que no debía hablar. El lenguaje, en efecto, tiene sentido sólo en virtud de su capacidad para referir a los objetos. Sólo así puede predicarse algo de algo. Pero cualquier intento de predicación respecto de objetos sometidos a un devenir absoluto está abocado al fracaso.⁸²³ Como veremos, de ser cierta la tesis de la total inestabilidad, el objeto no es el mismo en cada instante de su cambio, por lo que ni siquiera nombrarlo es posible. Y al extenderse ese tipo de cambio sobre todos los objetos del mundo, el lenguaje se convierte en un absurdo inútil.

⁸¹⁹ DK 12.

⁸²⁰ Una forma de esquematizar las diferentes posiciones que pueden adoptarse con respecto a la cuestión del movimiento sería la siguiente: 1) *No hay movimiento* (Escuela de Elea). 2) *Hay movimiento y estabilidad*; posición que puede subdividirse a su vez según esa presencia conjunta de estabilidad y cambio se dé 2.1) *en esferas distintas* (como en la teoría platónica) o 2.2) *en la misma esfera* (como defenderán Aristóteles, Demócrito, Anaxágoras o Empédocles, entre otros). Y, por último, 3) *Sólo hay movimiento*. Esta posición es la que comparten Heráclito y Crátilo, aunque, como veremos, con importantes diferencias en cuanto al modo de concebir el mundo resultante de dicha postura.

⁸²¹ Al igual que en la postura eleática de la “absoluta quietud” no hay “cosas” que sea posible distinguir – dado que todas las cosas son una sola, inmóvil, inengendrada y eterna–, también en la interpretación cratílana de la tesis de la total inestabilidad se hace imposible la distinción en “cosas”. De este modo, en gran medida también esta posición filosófica supone que todo es uno; lo unifica todo; pero no se trata del mismo tipo de uno, sino de un uno deviniente e inefable.

⁸²² *Metaf.*, 1010 a 12.

⁸²³ *Vid.* 1010 a 6-10: ἔτι δὲ πᾶσαν ὀρώντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχασθαι ἀληθεύειν. Cfr. Platón, *Teeteto*, 182 d: Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν ρεῖν τὸ ρέον, ἀλλὰ μεταβάλλει, ὥστε καὶ αὐτοῦ τούτου εἶναι ῥοήν, τῆς λευκότητος, καὶ μεταβολὴν εἰς ἄλλην χροάν, ἵνα μὴ ἀλῶ ταύτη μένον, ἄρα ποτε οἶόν τέ τι προσειπεῖν χρῶμα, ὥστε καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν; (“Entonces, si ni aun esto permanece y lo que fluye no fluye blanco, sino que se muda, hasta el punto de que es fluencia de la blancura y cambio hacia otro color para evitar ser cogida como algo inmóvil, ¿será posible que llamemos a algo color aplicándole este nombre correctamente?”); 182 e: Οὐτε ἄρα ὀρᾶν προσρητέον τι μᾶλλον ἢ μὴ ὀρᾶν, οὐδέ τιν’ ἄλλην αἴσθησιν μᾶλλον ἢ μὴ, πάντων γε πάντως κινουμένων. (“En consecuencia no podremos llamar a una cosa ver con más razón que no-ver, y lo mismo cabe decir de las demás percepciones, puesto que todo se mueve de todas las maneras”); 183 b: ἀλλὰ τιν’ ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ “οὐδ’ οὕτως” μάλιστα ἂν αὐτοῖς ἀρμόττοι, ἄπειρον λεγόμενον (“Los que sostienen este principio [que todo está siempre en movimiento] deben introducir otro idioma para él, pues hasta ahora no tienen palabras aptas para sus

Inmediatamente a continuación, en 1010 a 13, Aristóteles comenta la alternativa por la que optó Crátilo en lo que a la comunicación se refiere: limitarse a mover el dedo. Esta noticia tan poco clara puede interpretarse como algo más que el sinsentido de un movimiento corporal como respuesta a cualquier intento de comunicación. “Mover el dedo” puede ser una forma de expresar el acto de señalar lo que se necesita, se desea o se requiere en cada instante.⁸²⁴ El señalar es una función de la capacidad comunicativa aceptable en un mundo sujeto al absoluto devenir. Y una función, además, que sólo requiere del *movimiento* de un dedo, con lo que no sólo puede corresponderse sin dificultad con el testimonio de Aristóteles, sino que además es coherente con un mundo en el que sólo hay *movimiento*. Lo señalado no sería concebible, por supuesto, como un objeto, sino como un proceso. Pero el resultado comunicativo del acto de señalarlo equivaldría a la función deíctica del lenguaje.

Llama la atención el hecho de que la infabilidad del mundo derivada de la visión cratílana del devenir resulta casi opuesta a la visión del devenir expresada por Heráclito: un devenir que se caracteriza precisamente por estar sujeto al *lógos*. Lo esencial del devenir heraclítico es el *lógos* que lo rige, entendido como ‘medida’, pero también como ‘razón’ o incluso como ‘discurso’ expresable mediante el lenguaje.⁸²⁵

Las diferencias entre ambas teorías no acaban aquí. El cambio en Heráclito es continuo. Según la interpretación platónica⁸²⁶ –que admitirán tanto Aristóteles como Teofrasto– la imagen del río la emplea Heráclito para ejemplificar la continuidad absoluta del devenir. Cada una de las cosas individuales se encuentra en flujo continuo, como un río. ¿Significa esto que Heráclito consideraba que *todas las cosas* están cambiando *siempre*? De ser así habría que interpretar que todo aquello que aparenta estar en completa quietud, como por ejemplo una piedra, debe estar experimentando cambios invisibles para nosotros, cambios que nuestros sentidos no son capaces de captar. Esto es lo que Aristóteles señala en *Fís.* θ 3, 253 b 9-11.⁸²⁷ Pero no hay motivos

presupuestos; debería ser algo como “ni así”, lo cual podría decir con la máxima perfección que aquí hay una indeterminación total”).

⁸²⁴ De esta misma opinión es G. S. Kirk en su artículo “The Problem of Cratylus” (*The American Journal of Philology*, Vol. 72, Nº. 3. 1951: 225-253.)

⁸²⁵ Vid. Fragmento 1. Sobre los sentidos de *lógos* en Heráclito, véase supra, nota 77.

⁸²⁶ Platón, *Crátilo* 402 a.

⁸²⁷ *καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ αἰεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.*

suficientes para considerar que Heráclito sostuviera esta posición. Como señala Kirk,⁸²⁸ algo así sería poco compatible con la confianza en la información que transmiten los sentidos –siempre que se interprete correctamente– de la que Heráclito hace gala. Más bien parece una posición derivada, o al menos posterior a, la crítica de los sentidos que Parménides llevó a cabo. Sólo después de que Parménides pusiera en cuestión la veracidad de la experiencia y probase que los sentidos eran engañosos y fuente de confusión sería posible una teoría que considerase a los objetos manifiestamente estables como sujetos a un devenir oculto e inadvertido.

Un contemporáneo de Platón –mayor que éste– como Crátilo sí que pudo partir de la crítica a los sentidos parmenídea para establecer una teoría en la que el continuo devenir se extendiera de manera absoluta a todos los objetos y en todo momento.

También Meliso inició algo semejante, aunque con intenciones polémicas evidentes, en el fragmento 8, cuando advierte sobre el hecho del cambio de algunas de las cosas que parecen ser estables.⁸²⁹ Meliso señala que el hierro, una materia que goza de una aparente estabilidad absoluta, se gasta por la fricción de los dedos. Pero esto no significa que Meliso concibiese ese cambio de manera continua. El hierro cambiaría imperceptiblemente cuando se encuentra sometido a fricción, pero no en todo momento. Cuando no hay fricción no tiene por qué haber cambio. Para Meliso, pues, los sentidos son fuente de engaño, como para su maestro Parménides, pero además indica que todos los objetos, aun cuando parezcan estables de manera absoluta según la información sensorial de que disponemos, son en realidad *susceptibles* de cambio.⁸³⁰

La posición de Crátilo supone una radicalización de esta tesis, haciendo de todas las cosas no sólo objeto de *posible* cambio, sino de cambio *efectivo*. Así, Aristóteles resume las opiniones de Crátilo como

“que *todas* las cosas sensibles están *eternamente* en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas”.⁸³¹

⁸²⁸ Kirk, G. S., J. E. Raven. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, Cambridge, 1957. Versión española de Jesús García Fernández, Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987: 285.

⁸²⁹ Fr. 8: ἀλλ' ὃ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῶι δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦρέων, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὃ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατος τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι.

⁸³⁰ En el contexto de la filosofía de Meliso ha de contemplarse esta tesis como parte de los argumentos para abandonar las tesis basadas en los sentidos en favor del ser único e inmutable propio de la escuela de Elea, no como una de sus tesis efectivas; pero eso no varía el contenido de su argumentación, sino la aplicación que ha de hacerse de ella.

⁸³¹ *Met.*, 987 a 32-35: ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης. (La cursiva es nuestra).

Nada escapa al cambio, y no hay interrupción en él. El devenir no es ya algo regido por medida como en Heráclito, sino algo absoluto. Y es esta total inestabilidad la que impide la ciencia y el conocimiento verdadero acerca del mundo.⁸³²

Atendiendo de nuevo al pasaje del capítulo quinto del libro IV de la *Metafísica*, llama la atención el hecho de que Aristóteles se refiera a la opinión de Crátilo como “la más extrema” (*ἡ ἀκροτάτη δόξα*) de las que ha tratado.⁸³³ En el capítulo anterior Aristóteles ha refutado a los negadores del principio de no-contradicción. En este mismo capítulo quinto ha tratado ya sobre la mayoría de las posiciones relativistas; ha mencionado a Protágoras, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles, Parménides e incluso Homero. Y sin embargo es a Crátilo al que considera responsable de la posición más extrema. Ante este dato es inevitable preguntarse por qué. ¿Qué es lo que hace de Crátilo tan extremista? ¿Por qué Aristóteles lo considera tan radical? ¿Por negar el acceso al conocimiento verdadero? Éste es, desde luego, motivo suficiente para considerar a una teoría como bastante extremista, pero no es suficiente para sostener la afirmación de Aristóteles. La negación del conocimiento verdadero no puede ser la causa –o al menos no la única causa– de esa afirmación, ya que el pasaje se encuentra, como hemos dicho, en el contexto de una discusión con los relativistas, y no es nada que ellos no hubieran hecho. Gorgias, por ejemplo, pero también indirectamente Protágoras, niegan la posibilidad de conocer la verdad absoluta. Y además la negación del conocimiento sensible que establece Crátilo no supera en nada la de Parménides. Entonces, ¿por qué afirma Aristóteles que la tesis de Crátilo es más extrema que esas posiciones? A tratar de dar respuesta a esta pregunta es a lo que dedicaremos las próximas páginas.

II

Aristóteles define el movimiento como “la actualización de lo que está en potencia en tanto que tal”.⁸³⁴ Esta definición nos permite hacernos una idea de la conflictividad que el fenómeno del movimiento conlleva para cualquier filosofía basada en nociones como las de “sustancia” o “ser”.

⁸³² Por este motivo la tesis cratílina aparece como una de las fuentes originarias del escepticismo. (*Vid. supra*, 40 y ss. Cfr. Pauli Visova *RE*, 11.2, 1661, 12-15.)

⁸³³ 1010 a 10-11.

⁸³⁴ *Fís.* III, 201 a 11-2; *Metaf.* 1065 b 16-7. *Hē tou̐ dynámei óntos entelécheia hēi toioûton*. Además, vuelve a definirlo en 1065 b 33-4 como “la realización de lo potencial en tanto que potencial” (*ἡ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἡ δυνατόν ἐντελέχεια κίνησις ἐστίν*).

Antes del intento aristotélico de explicación del movimiento, cualquier filosofía que pretendiese a un tiempo dar cuenta del hecho del cambio y basarse en la estabilidad para concebir el mundo había chocado con la aparente incompatibilidad de ambas posiciones. Si se quiere esquivar la fuerza argumentativa de las aporías de Zenón, será necesario incorporar algunas hipótesis. La más evidente de ellas es la admisión de la existencia del vacío. Sin vacío, sin espacio “libre” al que pueda desplazarse lo que ocupa el espacio “lleno”, no hay movimiento posible, tal y como ya percibieron, entre otros, los atomistas.

Pero aún será necesario algo más, ya que de lo contrario no se podría dar por explicado el hecho del movimiento mismo, sino sólo los instantes anterior y posterior al movimiento: el lugar que ocupaba algo antes de moverse, y el lugar que ocupa después. Las aporías de Zenón continuarán siendo objeciones válidas en tanto que no se explique el proceso que lleva del primero de estos estados al segundo.

Aristóteles aplicará sobre este proceso su distinción entre la potencia y el acto. A esto dedicará la primera parte del libro III de la *Física*.⁸³⁵ Según él, todo cambio o movimiento tiene lugar necesariamente entre dos contrarios. Estos se dan en un sujeto (*hypokeímenon*) que es primero uno y luego otro de los polos de la contradicción, pero que permanece siendo el mismo a lo largo del proceso del cambio. De este modo, la explicación que Aristóteles ofrece no incumple el principio de no-contradicción, ya que la presencia de los contrarios en el sujeto no es simultánea. Pero tampoco incumple el postulado parmenídeo según el cual “el ser es y no puede no ser, y la nada no es, y no puede ser”, ya que la segunda de ambas formas contrarias, la que está presente en el sujeto después del cambio, no procede de la nada, sino que está presente también antes del cambio *en potencia*. El cambio es la actualización de esa potencia ya presente en el sujeto.

En apariencia esta explicación es perfectamente satisfactoria. Pero se trata de una visión del cambio que requiere de la estabilidad. Algo tiene que permanecer en el sujeto antes y después del cambio para que pueda considerarse como el mismo sujeto. Si el cambio, como pretende Crátilo, se absolutiza, esta teoría pierde uno de los presupuestos necesarios sobre los que se apoya. Por lo tanto, la teoría de la total inestabilidad se manifiesta de partida como un enemigo irreconciliable de la visión del Estagirita.

⁸³⁵ 200 b 1 – 202 b 29.

Crátilo, en efecto, niega la autoidentidad del sustrato del cambio. Y esa negación supone el primero de los grandes enfrentamientos entre su teoría y la de Aristóteles, así como el punto de partida de varias confrontaciones más. Desde la teoría de la total inestabilidad, el principio de identidad⁸³⁶ pierde vigencia. En el proceso del cambio que supone, por ejemplo, para Sócrates el hecho de hacerse sabio, ya no pueden distinguirse los tres elementos que Aristóteles había señalado; no hay una forma (la ignorancia) que es contraria a otra (la sabiduría) por ser su privación, y un sujeto (el propio Sócrates) que pierde la primera porque gana la segunda (que estaba en potencia en él antes del cambio). No hay potencia, acto y actualización de la potencia en tanto que tal, porque no hay un sujeto “Sócrates” que permanezca idéntico a sí mismo antes, durante y después del cambio.

Esta negación del principio de identidad, sin embargo, no viene sola. En el caso de que el movimiento estuviese constituido de tal manera que invalidase ese principio, habría que considerar cuáles de las leyes por las que consideramos que se rige el mundo permanecen vigentes y cuáles no.

De esas leyes, la que con más frecuencia se considera como puesta en cuestión por Crátilo es el principio de no-contradicción. En efecto, negado el principio de identidad, el de no-contradicción parece imposible de sostener, ya que este último sólo se cumple plenamente en el supuesto de la autoidentidad perfecta del sujeto consigo mismo. La propia formulación del principio (“es imposible que *lo mismo* se dé y no se dé *en lo mismo* a la vez y *en el mismo sentido*”) así lo señala.

De hecho, como ya se ha visto con anterioridad, Aristóteles incluye en el contexto de la disputa con los negadores de este principio reiteradas referencias al heracliteísmo.⁸³⁷ Si bien es cierto que la referencia directa a Crátilo no se produce hasta que comienza la refutación de los relativistas, parece evidente que la teoría cratílana es

⁸³⁶ Este principio ($A=A$) no aparece formulado en Aristóteles como tal principio, sino que se considera como una de las propiedades del ser. Hoy en día no es poco común la consideración del PNC y el Principio de Identidad como dos caras de un mismo principio lógico. Según Otto Saame, esta tendencia parte de Leibniz, que habría sido quien por primera vez los consideró como axiomas interconectados. (Véase, Saame, O. *El principio de razón en Leibniz*, Editorial Laia, Barcelona, 1987: 38.) De hecho, Leibniz habla expresamente del “Axiome de l’identité ou (qui est la meme chose) de la contradiction”. (*Sur l’Essay de l’entendement humain...*, Gerh, V, 14. Véase además Saame, O. *Op. cit.*: 37-53, donde se expone la relación que Leibniz encuentra entre este “principio de identidad o de contradicción” y el principio de razón.). Sin embargo, en el contexto filosófico e histórico en el que aquí nos estamos moviendo no se había producido esa interrelación entre ambas nociones, y de hecho apenas sí empezaban a ser tematizadas. Por tanto, en lo sucesivo aquí los consideraremos, salvo mención expresa de lo contrario, como principios por completo independientes.

⁸³⁷ *Vid.*, supra, nota 702.

uno de los blancos de la argumentación aristotélica no sólo en este último contexto, sino también en el anterior.

Pero la presencia del principio de identidad en el de no-contradicción no supone que al negarse el primero se niegue también el segundo. Esto equivaldría a decir que sí es posible que se den p y $\neg p$ a la vez y en el mismo sentido *en el mismo sujeto*. Dado que no hay tal sujeto al que llamar “mismo”, el principio de no-contradicción no se niega, sino que simplemente desaparece, ya que no puede aplicarse. Desde este punto de vista, Crátilo sería un *derogador* del principio de no-contradicción, pero no uno de sus *negadores*.

A pesar de esto, tanto Aristóteles como el propio Platón parecen contar la teoría del flujo entre aquellas que afirman la posibilidad de la contradicción.

En un pasaje del *Teeteto* (179 d 1 y ss.) Platón pone en boca de Sócrates y Teodoro una discusión acerca de la teoría de la total inestabilidad. Y comienza precisamente afirmando que es imposible discutir con los “discípulos de Heráclito”, ya que, al seguir la doctrina del flujo al pie de la letra, “se cuidan de que no haya nada estable en el discurso o en sus propias almas”,⁸³⁸ es decir, cambian de posición continuamente para no mantener estabilidad ninguna ni siquiera en la orientación de su propia doctrina. Habrían actuado, de este modo, como si asumiesen la contradicción como una parte más de su discurso.

Con todo, aunque Platón expresa esta dificultad a través del parlamento de Teodoro, al tiempo parece desmarcarse de esta línea interpretativa en las intervenciones de Sócrates.⁸³⁹ Éste último, en efecto, sostiene en el diálogo que el afán por la contradicción no es más que la apariencia que se obtiene de los heraclíteos si sólo se los ha escuchado en el contexto de la disputa.

*“SOC.- Sin duda, Teodoro, has visto a estos hombres siempre combatiendo y no has convivido en paz con ellos, pues no son amigos tuyos.”*⁸⁴⁰

La visión de ellos que Sócrates manifiesta en el diálogo es diferente. Según él, la teoría que habrían expresado en contextos que no fueran de disputa dialéctica, por ejemplo al instruir a aquellos que toman por discípulos, habría estado muy alejada de la

⁸³⁸ 180 a 9 – b 1.

⁸³⁹ Sobre la forma en que Platón expone teorías diferentes a través de los distintos interlocutores de sus diálogos véase el capítulo 9 – “¿Habla el diálogo platónico con voces diferentes? La moderna teoría del diálogo.” – del libro de Szlezák *Leer a Platón*. (Szlezák, Th. A., *Leer a Platón*. Alianza, Madrid, 1997: 48-53.)

⁸⁴⁰ 180 b 4-5: Ἴσως, ὦ Θεόδωρε, τοὺς ἄνδρας μαχομένους ἑώρακα, εἰρηνεύουσιν δὲ οὐ συγγέγονας· οὐ γὰρ σοὶ ἐταῖροί εἰσιν.

simple contradictoriedad. Esta noticia adquiere especial interés si tenemos en cuenta el testimonio de Diógenes Laercio según el cual Platón habría sido precisamente discípulo de Crátilo.⁸⁴¹ Platón, pues, habría tenido acceso de primera mano a la doctrina efectiva del más acérrimo defensor de la teoría del flujo. La réplica de Teodoro a Sócrates en el diálogo, según la cual entre los heraclíteos “no hay uno que sea discípulo de otro”⁸⁴², sino que surgen al azar allí donde cada uno se adhiere a la teoría del devenir, puede considerarse una referencia al propio Crátilo, que no habría sido un discípulo de Heráclito en el sentido estricto de la palabra, sino un continuador suyo. En efecto, parece probable que Heráclito no enseñara a Crátilo, sino que este último, en principio más un sofista de Atenas que un físico presocrático, habría asumido la teoría del flujo como propia por su cuenta al tener noticia de la filosofía del de Éfeso.⁸⁴³

Así, si Crátilo no tomó la contradicción como elemento constitutivo de su discurso, para no contradecirse se habría visto obligado a no emplear formas predicativas ni denominativas del lenguaje que pudieran comprometerle con la estabilidad de los sujetos. Sólo la pura indicación gestual le habría permitido una cierta comunicación congruente con su doctrina.

Pero el hecho de que no asumiese la contradicción como parte fundamental de su discurso no impide considerar que ese mismo discurso incluye entre sus consecuencias –fuese una consecuencia advertida o no, deseada o no, explícita o no– la derogación del principio de no-contradicción.

En su refutación de los negadores del PNC⁸⁴⁴ Aristóteles considera que esa negación supone también la negación de la esencia (*ousía*), y la afirmación de que todas las cosas suceden *accidentalmente*. Todo sería, pues, accidental para el negador del principio. Desde la teoría de la total inestabilidad, por su parte, también se produce la negación de la esencia. Si todo está sometido a un movimiento absoluto ya no puede hablarse de entidades unitarias, autoidénticas y diferenciadas. Y además la ausencia de toda estabilidad no sólo pondría en crisis a la entidad misma, sino que obligaría a que cualquier determinación suya estuviera sometida a constante cambio. Y si todas las

⁸⁴¹ D. L. III, 4.

⁸⁴² 180 c 1.

⁸⁴³ De ser así, los “partidarios de Heráclito” que florecen en Jonia según 179 d no habría que buscarlos exclusivamente en Éfeso o en sus inmediaciones. La mención de Jonia corresponde más a una filiación doctrinal que espacial. Un florecimiento de este tipo de teorías en tiempo de Sócrates y Platón ha de atribuirse a los sofistas y su entorno. Y su localización mayoritaria habría de ser, quizá, la propia Atenas, aunque fuesen llamados “jonios” o “efesios” del mismo modo en que hoy podemos incluir en el “Círculo de Viena” o la “Escuela de Frankfurt” a filósofos poco o nada relacionados con esas ciudades.

⁸⁴⁴ Véase 1007 a 21 y ss.

determinaciones no hacen otra cosa que cambiar constantemente, la distinción entre esencia y accidente desaparece.⁸⁴⁵

Sin este binomio puede optarse por “esencializar” todas las determinaciones o por “accidentalizarlas”. Ambas opciones son sólo ligeramente diferentes. Las dos concluyen que tras cada cambio el sujeto de ese cambio no es ya el mismo. Así, en el mundo sometido al cambio se cumple la frase heraclítica según la cual “el sol es nuevo cada día”.⁸⁴⁶ Eliminada la distinción esencia/accidentes, las dos opciones señaladas se convierten en mera cuestión de enfoque. Comparten las principales consecuencias ontológicas, y sólo se distinguen en el modo de interpretarlas.

En el primer caso, si se concibe que todo es esencial, cada cambio supone la total aniquilación del sujeto de ese cambio y la creación de un nuevo sujeto. Esta es la alternativa que Dionisodoro plantea en el diálogo platónico *Eutidemo*.⁸⁴⁷ Si los amigos de Clinias quieren que llegue a ser sabio, es que quieren que Clinias muera, puesto que Clinias tendría que desaparecer tal y como ahora es. La ignorancia, determinación accidental de Clinias, se esencializa, al igual que todos los demás accidentes que lo conforman. Pero si consideramos que el mundo está sujeto a la total inestabilidad, entonces Clinias no hace otra cosa que destruirse y morir constantemente y constantemente surgir otro Clinias distinto del anterior, ya que siempre está sujeto al cambio. El sol, pues, es nuevo cada día.

La otra alternativa, la de la “accidentalización”, será la concusión predilecta para el partidario de la total inestabilidad tal y como Crátilo la plantea. No te puedes bañar ni siquiera una vez en el mismo río porque no hay una realidad a la que puedas llamar “río”. El río no es el mismo en un instante y otro del baño, y tampoco lo es el hombre que se baña. Todo es accidental. No hay “río” ni “hombre”. No hay nada esencial que

⁸⁴⁵ Ha de señalarse también como una de las consecuencias de este hecho la desaparición de la identidad entre la definición y lo definido. En la medida en que la definición es expresión de una esencia, no puede sobrevivir a la supresión de la diferencia entre esencia y accidentes. En un mundo regido por la total inestabilidad no habría esencia estable mediante la cual definir. Pero además, una teórica forma alternativa de definición a través de accidentes, de propios o incluso a través de la suma exhaustiva de todos los predicados de la cosa (al estilo de la definición de “hombre” como suma de todos los predicados del hombre que estipula Leibniz) se haría también imposible, ya que los predicados mismos no dejarían de cambiar. La lista exhaustiva de todos sus predicados sólo identificaría la cosa durante un instante. No habría identidad de A en un tiempo t con A en un tiempo t’ (tal y como la metáfora heraclítica del río expresa). Pero ni siquiera habría identidad dentro del mismo tiempo t (como manifiesta la versión cratíllica de esa metáfora), y no porque los predicados cambien, sino porque en un mundo regido por el devenir absoluto no hay razón para reunir esos predicados en algo como una “entidad”. No hay, pues, algo unitario a lo que llamar “río”. Así, la versión más extrema de la teoría de la total inestabilidad impide cualquier intento de definición. El mundo queda, literalmente, *indefinido*.

⁸⁴⁶ DK 6.

los una y los distinga. No hay más que flujo de accidentes. Ya no sólo el sol es nuevo cada día, sino que ni siquiera hay “sol”.

De este modo, la afirmación del devenir universal ha acabado con la distinción esencia/accidentes y ha desembocado en el más absoluto accidentalismo. Cabe preguntarse ahora si la distinción aristotélica entre potencia y acto podría persistir en una teoría como la cratiana. La respuesta es más que evidente. En un mundo sometido al absoluto cambio no puede haber nada en acto, ya que algo en acto sería por necesidad algo estático al menos en un sentido. Esto tampoco significa que pueda afirmarse que en un mundo así todo estaría en potencia. En primer lugar, en un universo en constante transformación todo sería movimiento, y el movimiento no encaja por completo ni en el acto ni en la potencia.⁸⁴⁸

En segundo lugar, tampoco puede considerarse que la teoría de la total inestabilidad implique que todo sea potencia porque de ser cierta esta teoría habría distinción entre aquello que algo sí puede llegar a ser (aquello cuya potencia sí tiene) y aquello que no puede llegar a ser (aquello de cuya potencia carece). Si nada es estable, el propio movimiento no puede tener reglas estables que lo rijan y que determinen hacia dónde va a moverse. Sin esas reglas no puede decirse que inmutablemente la bellota puede llegar a ser roble, pero la castaña, la piedra o Sócrates no pueden. No habría, pues, potencias determinadas. Nada tendría más posibilidades de transformarse en A que en B. La potencia –si es que aún puede llamarse así– se hace indeterminada.

III

Es de destacar que cada una de las consecuencias de la teoría de la total inestabilidad que hemos visto hasta ahora parece conducir hacia el mismo punto: la indeterminación.

La supresión del principio de identidad y del de no-contradicción convierten al sujeto del movimiento en indeterminado. La eliminación de la diferencia entre esencia y accidentes, y el posterior accidentalismo hacen que las determinaciones de ese indeterminado sujeto sean también indeterminadas. Y como acabamos de ver, la desaparición de la distinción potencia/acto –y de la asunción de que algo puede tener en

⁸⁴⁷ 202 c-e. Sobre este tema véase Calvo Martínez, T. “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, *Méthexis*, I, 1988: 55.

⁸⁴⁸ *Vid.*, *Física* III 2, 201 b 27 – 202 a 2. Véase también la nota siguiente.

potencia A y no B– llevan también a la indeterminación en la propia dirección de los cambios.

Por todo ello, la realidad regida por un completo y constante devenir nos aparece como caracterizada en todos sus aspectos por una poderosa forma de indeterminismo.

La indeterminación se muestra como una de las principales consecuencias del propio movimiento.⁸⁴⁹ Pero, ¿cómo entender esa indeterminación? El indeterminismo puede darse en dos niveles diferenciados: uno meramente epistemológico y otro más bien ontológico.

En su libro *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Richard Bett atribuye a Pirrón de Elis y a sus seguidores, como una de las principales características de su filosofía, lo que él llama la “tesis de la indeterminación”.⁸⁵⁰ Según él, las diferentes impresiones que producen los mismos objetos observados por distintas personas o en momentos diferentes, así como los cambios en las circunstancias o perspectivas del observador y los cambios en los propios objetos habrían inducido a Pirrón a sostener que las cosas son en sí mismas indeterminadas.⁸⁵¹

Al buscar tesis similares o emparentadas con ésta en su mismo tiempo o en periodos anteriores, Bett se fija fundamentalmente en dos pasajes de la literatura filosófica griega: la polémica Aristotélica con los negadores del principio de no-contradicción y el mencionado pasaje del *Teeteto* de Platón en que se trata sobre la tesis de la total inestabilidad.

Estas tres posiciones –tesis de la indeterminación pirroniana, negación del PNC y tesis de la total inestabilidad– se caracterizan todas ellas por concluir en el indeterminismo. Aunque hay fuertes discrepancias entre cada una de ellas, las relaciones que las vinculan también son importantes. Como acabamos de señalar, entre los fenómenos que llevan a Pirrón a concluir la indeterminación de la realidad, se encuentra el propio fenómeno del cambio. También Aristóteles considera que a la negación del PNC se puede llegar como consecuencia de una cierta interpretación del fenómeno del movimiento.⁸⁵² Y, por supuesto, la tesis de la total inestabilidad es del

⁸⁴⁹ *Vid.*, Arist. *Metaf.* 1066 a 18-9. “La causa de que el movimiento aparezca como *indeterminado* es que no resulta posible reducirlo ni a la potencia ni al acto de las cosas que son” (τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὐτ’ εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὐτ’ εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτήν). Cfr. también 1066 a 20-26.

⁸⁵⁰ También a Bett debemos la denominación de “tesis de la total inestabilidad” (Bett, R. *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press, 2000: 123 y ss.) para la postura que entendemos que ejemplifica Crátilo.

⁸⁵¹ Bett, R. *Op. cit.*: 114 y ss. (Cfr. *Supra*, 256 y ss.)

⁸⁵² 1062 b 20-33; 1063 a 11-28.

movimiento de lo que parte y en lo que se basa. El hecho del movimiento es, pues, la raíz de la consideración de la realidad como indeterminada. Es la realidad misma la que se afecta por la indeterminación, y no sólo nuestro conocimiento de ella, pues no se trata sólo de que, al cambiar, nuestros sentidos no sean capaces de captar el modo en que el mundo es, sino más bien de que el hecho de estar sometido a constante cambio impide que el mundo tenga en sí mismo unas propiedades determinadas, con independencia de que podamos conocerlas o no. Nada puede ser más blanco que negro o más frío que caliente si se elimina el PNC. Y aun conservando el PNC a nivel argumentativo, como trata de hacer Pirrón, la inestabilidad conlleva que el mundo se vuelva intrínsecamente indeterminista.

IV

Al margen de su indeterminismo, queda aún otro posible rasgo de la teoría de la total inestabilidad que ha de ser examinado. Tanto Platón en el *Teeteto*⁸⁵³ como Aristóteles en la *Metafísica*⁸⁵⁴ traen a colación la teoría del flujo en su versión más extrema en el contexto de una refutación del relativismo de Protágoras y sus seguidores. Ambas doctrinas están, efectivamente, relacionadas por el hecho de que suponen una derogación del PNC. Pero cabe preguntarse si además de esto lo están por algún otro presupuesto oculto o incluso por alguna forma de mutua implicación.

Si admitimos que la teoría cratiana supone, en su dimensión ontológica, una suerte de indeterminismo, ¿tendremos que admitir también que supone relativismo en lo que a su dimensión epistemológica se refiere?

La tesis de Protágoras –que todas las opiniones son verdaderas– tal y como Platón la analiza, implica que “la concepción de todos y cada uno es forzosamente verdadera”.⁸⁵⁵ De esta tesis se deduce en el texto platónico que las percepciones son todas ellas conocimiento, ya que son necesariamente verdaderas e irrefutables. Las percepciones serían, por tanto, una infalible fuente de certeza y verdad. Con objeto de probar o refutar esta última tesis aparece la referencia a la teoría de la total inestabilidad.

Si se admite que todo está en movimiento –algo que, según Platón parece dar a entender, es considerado con frecuencia una forma de relativismo– entonces ha de admitirse también que en una percepción cualquiera, por ejemplo en una percepción

⁸⁵³ 179 d – 183 c.

⁸⁵⁴ 1010 a 10-4.

⁸⁵⁵ 179 c.

visual, no puede subsistir ni siquiera el ver.⁸⁵⁶ Todo tiene que cambiar en todo momento. “En consecuencia no podremos llamar a una cosa ver con más razón que no-ver”.⁸⁵⁷

Esto no es más que una aplicación de la ruptura con el principio de no-contradicción que la teoría de la total inestabilidad contiene. Es, por tanto, resultado de un presupuesto (la derogación del PNC) común a relativismo y teoría cratílina. Y sin embargo es de aquí de donde Platón extrae la diferencia radical entre la teoría del flujo y la relativista: si la percepción es conocimiento y al tiempo todo cambia, entonces habrá que decir que no es más conocimiento que no-conocimiento; que no es más verdadera que falsa. El presupuesto relativista inicialmente fijado –la infalibilidad de la percepción– ya no puede sostenerse.

En un principio en el pasaje platónico la referencia a la teoría del flujo universal parecía mostrarse como un apoyo a Protágoras. Se pretendía probar, en apariencia, que si todo se mueve, por necesidad había de admitirse el relativismo. Pero lo que Platón prueba es que si todo se mueve a todo se puede contestar de igual manera en forma afirmativa o en forma negativa.⁸⁵⁸ Nada es más afirmativo que negativo. Nada es más blanco que negro, etcétera.

¿Es esta conclusión un equivalente de la famosa fórmula escéptica “no es más” (*οὐ μᾶλλον*)? En mi opinión sólo cabe responder que no, al menos si hablamos del escepticismo constituido como escuela a partir de Enesidemo.⁸⁵⁹ Para el escepticismo pirrónico el “no es más” es una expresión de alcance exclusivamente epistemológico. Este tipo de escéptico presupone que el modo de ser del mundo es determinado, aunque no llegue a conocerlo.⁸⁶⁰ Para la concepción cratílina, en cambio, el “no es más” estaría basado en una cuestión física (el movimiento), y tendría un alcance ontológico más

⁸⁵⁶ 182 d.

⁸⁵⁷ 182 e: *Οὐτε ἄρα ὄραν προσρητέον τι μᾶλλον ἢ μὴ ὄραν.*

⁸⁵⁸ Ciertamente, eso es algo que también podía haberse probado sin recurrir a la teoría del flujo. Sólo en base al relativismo ya se podía haber llevado a cabo, ya que el relativismo contiene también la negación del PNC. (Pues si todas las opiniones son verdaderas, tanto A como no-A son verdaderas). Sin la teoría del flujo, el argumento platónico habría podido ser muy similar a la sencilla paradoja según la cual “si todas las opiniones son verdaderas, también lo será la opinión de que esta última opinión es falsa”, o, más sencillamente, “si el relativismo es verdadero entonces el relativismo es falso”.

⁸⁵⁹ Esta escuela prestó, con todo, considerable atención a la postura cratílina. Al menos eso es lo que podemos deducir de la principal obra conservada de uno de sus integrantes: los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, donde se hace referencia en varias ocasiones a la teoría de los que niegan el reposo. En especial cabe mencionar el pasaje de *HP*, III, 115-118 sobre el reposo, el tratamiento de la generación y la corrupción en *HP*, III, 109 y siguientes, el pasaje sobre el cambio físico en *HP*, III, 102-9 o la exposición de la doctrina de la imposibilidad del movimiento en *HP*, III, 67-82.

⁸⁶⁰ *Vid.*, supra, 166 y ss.

próximo a Pirrón que a los pirrónicos: no es que el modo de ser del mundo sea incognoscible, es que es indeterminado.

En el relativismo la indeterminación también está presente, aunque no del mismo modo. Para el relativista el modo de ser del mundo no puede determinarse absolutamente. La indeterminación procede de la subjetivización de la esfera del conocimiento. Subjetivamente todo está determinado. Cada cosa es A o es no-A para un sujeto. Pero esa propiedad A o no-A estará indeterminada en términos absolutos mientras otro sujeto pueda percibirla de manera diferente. Así, aunque la subjetivización vuelve indeterminado el mundo en términos absolutos, cada sujeto concreto lo determina de nuevo –relativamente, claro–.

En la pura teoría del flujo este juego de subjetividades está ausente. El cambio no es relativo; es absoluto, y tiene que concebirse como absoluto para que la teoría de la total inestabilidad conserve su sentido. Todo cambia absolutamente, luego no hay espacio para el relativismo.

V

Así pues, la posición cratíliana se muestra plagada de consecuencias aun cuando sólo la conozcamos por su mera formulación y una caracterización no excesivamente detallada. Esas múltiples y graves consecuencias son las que justifican que Aristóteles la considerase como la más extrema de las que trata en el libro IV de la *Metafísica*. Como mínimo, las consecuencias ontológicas que pueden deducirse de esta posición son las siguientes:

- 1.- Negación del principio de identidad
- 2.- Eliminación del principio de no-contradicción
- 3.- Accidentalismo
- 4.- Eliminación de la distinción potencia/acto
- 5.- Indeterminismo

Las cuatro primeras confluyen en la quinta de tal modo que la indeterminación ha de considerarse como la característica definitoria principal de una ontología derivada de la total inestabilidad.

En cambio, otras dos posibles consecuencias, el relativismo y el escepticismo, se muestran como incompatibles con la teoría del flujo, con la que sólo comparten un

cierto rasgo común en la aporía epistemológica a la que todas ellas, de un modo o de otro y en un sentido muy lato, acaban conduciendo.

Apéndice C

¿Fue Canopo la sede de la escuela escéptica en vida de Sexto Empírico?

*Hay una ciudad en la extrema región de Egipto,
Canopo, a la boca misma del río, junto a las
arenas que acarrear sus aguas. En ella te
volverá Zeus la razón acariciándote con serena
mano, tan sólo con tocarte.*

Esquilo.
Prometeo Encadenado, 847

Introducción

En lo que a la filosofía griega se refiere no es infrecuente encontrar autores y escuelas de gran importancia de los que han llegado hasta nosotros infinidad de detalles biográficos e históricos, anécdotas, datos, fechas, relaciones entre pensadores, etcétera, pero ni una sola obra completa en la que podamos encontrar recogido y expuesto de manera sistemática su pensamiento. Es habitual que de muchas de las principales figuras de la antigüedad sólo conservemos escasos fragmentos desordenados y descontextualizados recogidos por autores posteriores o incluso que no nos haya quedado ni una sola línea de su pensamiento original.

El caso de Sexto Empírico, en cambio, es justo el contrario. Su obra ha llegado hasta nuestros días en un estado de conservación sorprendente. Se conservan de ella varios tratados completos. El principal es el compendio escéptico conocido como los tres libros de *Esbozos pirrónicos*, en el que se ha basado como pieza fundamental este trabajo. Es este texto una suerte de introducción al pensamiento escéptico que probablemente corresponde a una etapa temprana de la obra de Sexto.⁸⁶¹

También se conserva íntegro el llamado *Adversus Mathematicos*, un conjunto de tratados breves en los que se combaten las pretensiones de conocimiento de quienes cultivan artes y ciencias. Se trataría en este caso de una obra de redacción más tardía⁸⁶² dividida en dos partes.

⁸⁶¹ Vid., Janáček, K. *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Universita Karlova, Praga, 1972.

⁸⁶² Idem.

La primera (libros I a VI) se dedica a la refutación de la gramática (*Adversus grammaticos* según la traducción latina del tratado), la retórica (*Adversus rhetores*), la geometría (*Adversus geometras*), la aritmética (*Adversus arithmeticos*), la astrología (*Adversus astrologos*) y la música (*Adversus musicos*). Estas seis disciplinas formaban las materias del currículum de la educación de época antigua.⁸⁶³

La segunda parte (libros VII a XI), conocida como *Adversus dogmaticos*, se dedica a la refutación de las escuelas filosóficas dogmáticas, y está estructurada de acuerdo con la división tripartita tradicional de la filosofía en lógica, física y ética, de modo que los libros VII y VIII, conocidos como *Adversus logicos* se ocupan de la primera, el IX y el X (*Adversus physicos*) de la segunda, y el libro XI (*Adversus ethicos*) de la tercera.

Además de estos textos es probable que Sexto escribiera varias obras más que no han llegado hasta nosotros. En varias ocasiones hace referencia a tratados que nos son desconocidos. En *Adversus Mathematicos* VII, por ejemplo, menciona unas *Memorias médicas*⁸⁶⁴, y también unas *Memorias empíricas*⁸⁶⁵ en el libro I de la misma obra, que tanto podrían ser dos tratados diferentes como uno solo al que hace referencia nombrándolo de dos maneras diversas. Y también en ocasiones menciona temas supuestamente ya tratados en otros lugares, que no corresponden a ninguna parte de su obra conocida, lo que indica que quizá escribiera aún otros libros hoy desaparecidos.⁸⁶⁶ Pero de un modo u otro sí parece claro que las más importantes de sus obras son las que hoy conservamos, y por tanto que podemos acceder sin impedimentos a lo esencial de su filosofía.

Sin embargo, este extenso conocimiento de su obra, excepcional en filósofos de su tiempo, contrasta con la absoluta ignorancia en la que nos encontramos respecto de lo que normalmente sabemos de los filósofos antiguos: los detalles de su vida. Hasta tal punto son escasas las referencias biográficas a Sexto que hoy no tenemos base textual para afirmar sin controversia ni la fecha de su nacimiento, ni la de su muerte, ni su lugar de procedencia, ni su pertenencia a la corriente médica empírica de la que procede su

⁸⁶³ Nótese que aún en la Edad Media, después de Carlomagno, estas materias continuaban formando el esquema básico de la educación, tomándose las cuatro últimas de estas seis (geometría, aritmética, astrología y música) agrupadas bajo el nombre de *Quadrivium*, como la continuación natural de los estudios iniciales *Trivium* (formados por las otras dos disciplinas, gramática y retórica, mas la lógica).

⁸⁶⁴ *Adv. Math.*, VII, 202.

⁸⁶⁵ *Adv. Math.*, I, 61.

⁸⁶⁶ Diógenes Laercio menciona lo que parece ser otra obra suya: “los diez libros de los escépticos”, en DL, IX, 116.

seudónimo o a la corriente metódica, rival de aquella.⁸⁶⁷ Y en ese enorme desconocimiento biográfico de su figura, otro dato que ignoramos es cuál era la ciudad en la que residía y desarrollaba su actividad filosófica.

Ese detalle, que podría parecer de escaso interés tanto filosófico como histórico, permitiría, de conocerse, situar con claridad la sede de la escuela escéptica en el siglo II d. C., y quizá incluso algo antes. Hemos de recordar que, según Diógenes Laercio,⁸⁶⁸ Sexto fue el dirigente de la escuela. Luego la sede de la misma se encontraría, lógicamente, en el lugar en el que se encontrase el maestro. Sea cual sea la cronología que se acepte para la vida de Sexto de las varias con las que contamos,⁸⁶⁹ esto correspondería a la primera mitad del siglo II d. C. Además, conforme al testimonio del propio Sexto,⁸⁷⁰ el lugar en el que dictó sus lecciones es el mismo en el que antes lo había hecho su maestro Heródoto, probablemente a finales del siglo I y principios del II d. C.

El testimonio mencionado es una de las raras excepciones en que Sexto aporta alguna clase de indicio sobre sí mismo en la redacción de sus obras. Por lo general, se trata de un excelente filón para conocer detalles sobre la vida y el pensamiento de sus antecesores, pero al tiempo es un autor considerablemente hermético sobre sí mismo. Hay algún otro texto del que pueden intentar sacarse conclusiones, como el pasaje de *HP*, II, 98, que se ha señalado en ocasiones como indicio de la posibilidad de que viviese algún tiempo en Atenas,⁸⁷¹ o el de *Adv. Math.* I, 246, que induce a pensar en una estancia en Cos,⁸⁷² lugar este último donde podría haber estudiado el arte de la medicina.

⁸⁶⁷ *Vid.*, supra, 78-83.

⁸⁶⁸ DL, IX, 116.

⁸⁶⁹ Véase Apéndice B.

⁸⁷⁰ *HP*, III, 120: βλέπων τε, ὅτι ἐνθα ὁ ὑφηγητῆς ὁ ἐμὸς διελέγετο, ἐνταῦθα ἐγὼ νῦν διαλέγομαι (“(...) al ver que en el lugar en el que mi maestro enseñaba, ahí enseño yo ahora”).

⁸⁷¹ *HP*, II, 98: Y ocasionalmente no manifiestas [son las cosas] que, pese a tener una naturaleza manifiesta, ocasionalmente no nos resultan manifiestas por ciertas circunstancias externas; como lo es ahora para mí la ciudad de los atenienses (πρὸς καιρὸν δὲ ἄδηλα ἄπερ τὴν φύσιν ἔχοντα ἐναργῆ παρὰ τινος ἔξωθεν περιστάσεις κατὰ καιρὸν ἡμῖν ἀδηλεῖται, ὡς ἐμοὶ νῦν ἢ τῶν Ἀθηναίων πόλις; cfr. *Adv. Math.* VIII, 145). El pasaje, en efecto, parece que podría dar a entender (en base al “ahora” – νῦν –) que residió en Atenas, aunque al tiempo también indica que ya no sería ese su lugar de residencia actual en el momento de su redacción. Sin embargo – y pese a que sí nos parece probable que alguien como Sexto conociese Atenas – del hecho de que señale que ahora no está en una ciudad no nos parece que pueda inferirse con total seguridad que sí estuvo en dicha ciudad alguna vez. (Véase también *Adv. Math.* VIII, 145.)

⁸⁷² *Adv. Math.* I, 246 (οἶον τὸ ὑφ’ ἡμῶν καλούμενον ὑποπόδιον Ἀθηναῖοι καὶ Κῶοι χελωνίδα καλοῦσιν).

El dato de su profesión médica sí que lo encontramos atestiguado con suficiente grado de seguridad tanto por otros autores,⁸⁷³ como por el uso que él mismo hace en sus escritos de ejemplos procedentes de la medicina,⁸⁷⁴ y hasta una declaración suya al respecto.⁸⁷⁵ No es raro encontrar filósofos de la antigüedad que fuesen, además, médicos. Y menos aún lo es en la escuela escéptica, en la que tanto Heródoto como Saturnino el Citénada, Zeuxis y Teodas de Laodicea, y Menódoto de Nicomedia lo eran. Pero ya que es uno de los indicios más fiables sobre la vida de Sexto, no puede ser despreciada su utilidad para determinar otros datos más cuestionables.

Estado de la cuestión

Sobre el tema que aquí nos ocupa, el lugar en que desarrolló su actividad intelectual, el estado actual de las investigaciones ha llegado a un punto en el que parece correr grave riesgo de estancamiento. Los especialistas coinciden en que, tras la muerte de Heródoto, Sexto debió de hacerse cargo de la dirección de la escuela escéptica, y fijar su residencia en el mismo lugar en el que Heródoto había residido hasta entonces. En este punto es en el que las disensiones entre los historiadores parecen insalvables. La mayoría consideran que la sede de la escuela debía estar por entonces en la ciudad de Alejandría. Para sostenerlo se basan fundamentalmente en el siguiente pasaje:

“Y si no hubiera ninguna causa para que las regiones del sur fueran lluviosas y las del este desérticas, tal vez se producirían lluvias abundantes y nevadas en la Tebas egipcia, mientras que las regiones del sur no dispondrían de lluvias.”⁸⁷⁶

Aquí parece evidente que Sexto Empírico se sitúa a sí mismo en un punto geográfico concreto; un lugar al norte de zonas de abundantes lluvias, al oeste de una región desértica, y en las proximidades de Tebas, en Egipto. En una localización semejante las “regiones del sur” lluviosas pueden identificarse con bastante seguridad con las montañas en las que nace el río Nilo, y la zona del este desértica y carente de precipitaciones con el desierto de Tebas, que se extiende entre el valle del Nilo y el Mar Rojo, también llamado desde antiguo “Desierto del Este” por contraposición al “Desierto del Oeste” que se encuentra al otro lado del río. Esta localización implica que

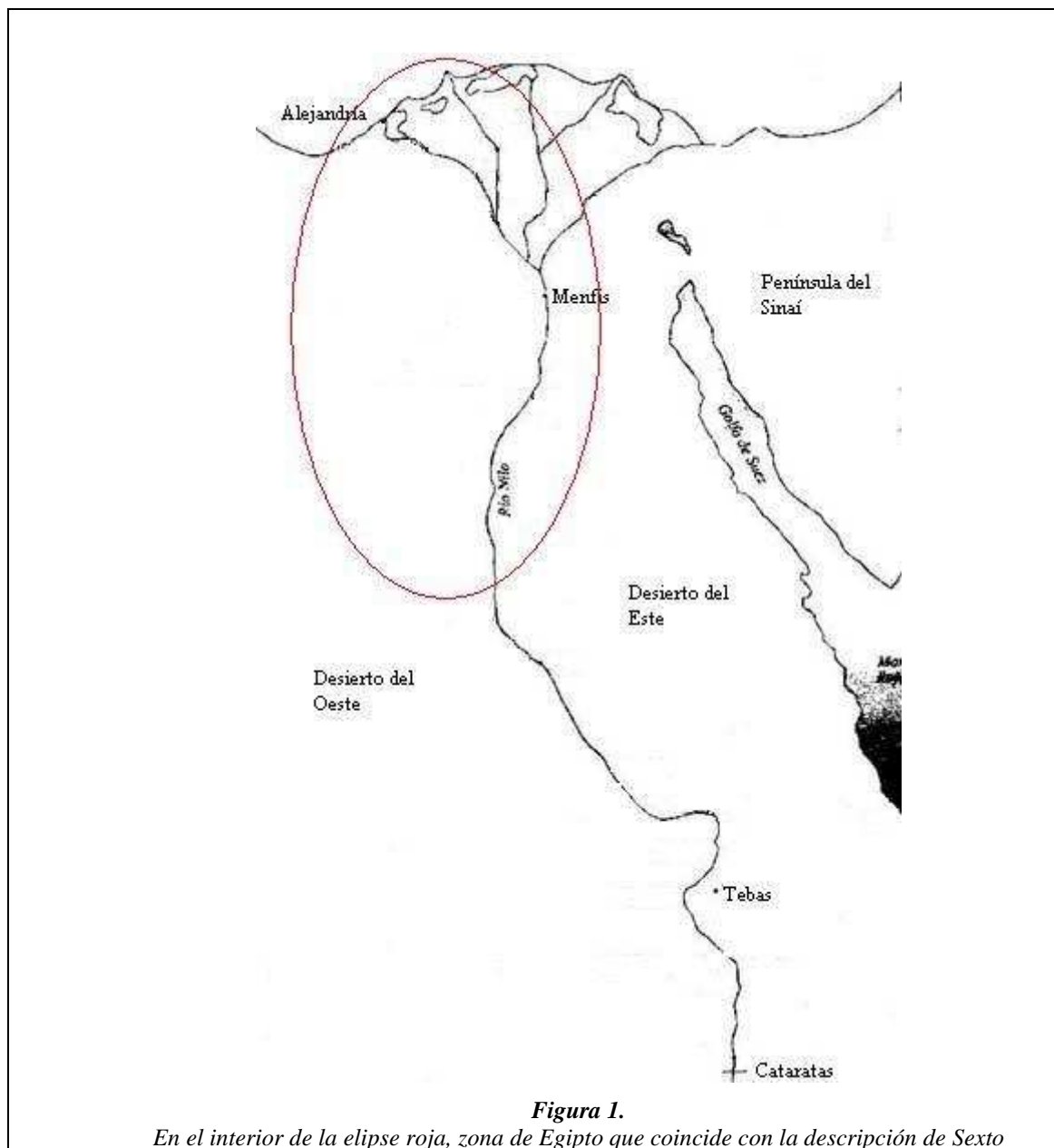
⁸⁷³ DL, IX, 116.

⁸⁷⁴ HP, II, 238 y 240; HP, III, 280.

⁸⁷⁵ Adv. Math, I, 260.

⁸⁷⁶ HP, III, 18: *καὶ ἐν μὲν ταῖς Αἰγυπτίαις Θήβαις ὄμβροι ποτὲ ἐξαίσιοι καὶ χιόνες ἂν ἐγίνοντο, τὰ δὲ νότια ὄμβρων οὐ μετείχεν, εἰ μὴ αἰτία τις ἦν, δι' ἣν τὰ μὲν νότια ἐστὶ δυσχείμερα, ἀύχμηρὰ δὲ τὰ πρὸς τὴν ἕω.*

el punto geográfico exacto desde el que se escribe el texto debe situarse en algún lugar del norte de Egipto, o más concretamente el Noroeste, entre el valle del Nilo y su delta (Figura 1). Y justo en esas coordenadas se encuentra el más importante centro cultural e intelectual de la época: la ciudad de Alejandría.



Dada la tremenda erudición de la que hace gala Sexto en sus obras, parecería razonable suponer que su actividad se desarrolló en algún lugar en que tuviera fácil acceso a una gran cantidad de bibliografía de los autores y sobre los temas más variados. Y qué mejor lugar que la ciudad que albergaba la mayor y más famosa biblioteca de su tiempo. Teniendo en cuenta que también se considera que fue en

Alejandro donde la escuela tuvo su sede en época de Enesidemo, la suposición de que con Heródoto había vuelto allí desde Laodicea⁸⁷⁷ parece lo bastante bien fundamentada como para haber convencido a un buen número de los especialistas que se han planteado la cuestión.

Sólo hay un testimonio en contra de la localización en Alejandro de la actividad de Sexto: el del propio Sexto. En *HP*, III, 221 encontramos lo siguiente en un pasaje a propósito de la relatividad de las costumbres y creencias religiosas:

“En Alejandro sacrifican el gato a Horus y el escarabajo a Tetis, lo que nadie haría entre nosotros.”⁸⁷⁸

Así pues, distingue con claridad lo que se hace en Alejandro y lo que se hace donde él se encuentra. No puede, por tanto, afirmarse que su lugar de residencia fuera Alejandro. Incluso algunos intérpretes, encabezados por Brochard,⁸⁷⁹ consideran que a partir de este pasaje puede asegurarse que no era Alejandro.

Cierto es, como señalan Gallego Cao y Muñoz Diego, que la frase no es tan tajantemente clara respecto de aquella posibilidad como pretende Brochard. Puede interpretarse, como ellos señalan, como una forma de decir “Aquí mismo, en Alejandro, hay gente que hace cosas que nosotros (Sexto y sus oyentes) no hacemos”.⁸⁸⁰ Incluso me atrevo a aportar una interpretación más concreta compatible con la posibilidad de que el texto estuviera escrito en Alejandro (y contraria a todas las tesis que más

⁸⁷⁷ Si es correcta la identificación del Heródoto escéptico con Heródoto de Filadelfia, el nexos sería aún más visible, dada la proximidad geográfica entre Filadelfia y Laodicea – y también entre ambas y Tarso, de donde sería el padre de Heródoto – (Véase supra 143).

⁸⁷⁸ *HP*, III, 221: ἀλουρον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῶ Ὠρῶ θύουσι, καὶ Θέτιδι σίλφην· ὁ παρ’ ἡμῖν οὐκ ἄν ποιήσειέ τις. Sólo hay dos lugares más en toda la obra de Sexto en que se mencione la ciudad de Alejandro: *Adv. Math.*, X, 15 y X, 95. Aunque ninguno de ellos contribuye gran cosa a aclarar la cuestión. En ambos casos, Sexto pone como ejemplo de lugar el decir de un hombre que está en Alejandro. Pero esto puede interpretarse tanto como reflejo de la tendencia a poner como ejemplo el lugar en el que uno mismo se encuentra (siendo una forma de decir “está aquí, en Alejandro”) como de la contraria, es decir, situar por mor de la claridad los ejemplos lejos para verlos con perspectiva (con lo que significaría “está allá en Alejandro”). Si tuviéramos que tomar parte por una de las dos alternativas, consideraríamos más verosímil que se trate de la segunda, ya que en *Adv. Math.*, X, 15 el ejemplo completo es “está en Alejandro o en el gimnasio o en la escuela”, dando quizá por entendido que el gimnasio y la escuela de los que habla no son de Alejandro, sino de la ciudad en que de hecho se encuentra. Además, dado que en ambos casos la cuestión para Sexto es si lo que llamamos ‘lugar’ existe o es algo imaginado, parece más propicio para su argumento poner un ejemplo que el lector no tenga a la vista.

⁸⁷⁹ Brochard, V. *Les Sceptiques grecs*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 2002. Traducción española de Vicente Quintero *Los escépticos griegos*. Losada, Buenos Aires, 2005: 369.

⁸⁸⁰ Véase Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (intr., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego), Editorial Gredos, Madrid, 1993: XLIV.

adelante voy a sostener): que el “sacrifican” (*aílouron*) haga referencia a la comunidad egipcia de la ciudad y el “entre nosotros” (*hēmîn*) a la comunidad griega.⁸⁸¹

Sin embargo, la interpretación que menos hipótesis adicionales requiere es la de que en el pasaje Sexto se refiere a costumbres de dos regiones diferentes, una de las cuales es la ciudad de Alejandría y la otra es aquella en la que él se encuentra.

Como resultado de la aparente contradicción de este testimonio con el de *HP*, III, 18, la investigación había quedado paralizada sobre este asunto, asumiéndose la conclusión, muy propia del escepticismo, de que es imposible determinar con seguridad la ubicación de la escuela en la época, aunque decantándose la mayoría de los estudiosos en adelante por considerar que Alejandría es el lugar más probable en que podría localizarse.⁸⁸²

En este punto hemos de llamar la atención sobre el detalle de que no solamente el pasaje de *HP*, III, 221 admite varias interpretaciones; también el de *HP*, III, 18 es equívoco como prueba al respecto. Esa descripción geográfica que Sexto aporta de su situación no apunta *necesariamente* a Alejandría. Señala una región, como antes vimos, pero es una región bastante vaga. El motivo por el que los estudiosos han tendido a obsecarse con Alejandría es que en esa zona no parece haber ninguna otra población capaz de albergar una escuela filosófica.⁸⁸³ Gran parte de la zona, en cuanto nos alejamos un poco del Nilo, es un extenso y casi deshabitado desierto.⁸⁸⁴ Y en las proximidades del río y en su delta, en tierras fértiles y pobladas, no hay ninguna ciudad hoy en día que en la época no sólo existiera ya, sino que además tuviera suficiente

⁸⁸¹ Téngase en cuenta que Alejandría en la época era una ciudad cosmopolita, pero estructurada en comunidades cerradas (judía, griega, etc.) la más numerosa de las cuales era la comunidad egipcia.

⁸⁸² Además de Brochard, también Goedeckemeyer se muestra contrario a esta tesis, considerando que la escuela debió trasladarse bajo el escolarcado de Heródoto a “algún otro lugar de Oriente” (“*Noch erheblich schlechter als über des Theudas Nachfolger Herodot aus Tarsus unterrichtet; und nuer das Äußerliche dürfen wir vermuten, daß wahrscheinlich unter seinem Scholarchat eine Verlegung der Schule von Alexandria nach einem anderen Orte des Ostens stattgefunden hat.*” Goedeckemeyer, A. *Op.cit.*, 265. Véase también *ibid.* 265 n. 5 y 265-6 n. 6).

⁸⁸³ Vemos en la figura 1 que dentro de la zona hay otra ciudad importante: Menfis. Sin embargo, en la época había perdido en favor de Alejandría su principal seña de identidad – ser el centro del poder político egipcio – y había quedado, a pesar de su historia en un claro segundo plano. Además, Menfis se encuentra considerablemente apartada, con la desventaja que eso supone en lo que a comunicación de ideas respecto al resto del mundo griego. Por ello, aunque nada permite descartarla de manera definitiva, no parece la más idónea candidata a albergar la sede de una escuela activa y polémica como la pirrónica.

⁸⁸⁴ Otras ciudades griegas de la época con intensa vida intelectual y situadas en el norte del continente africano, como Cirene y Apolonia, en la actual Libia, deben descartarse como candidatas tanto por su excesiva distancia a Tebas como por la ausencia de regiones lluviosas al sur de su localización. Aunque sí podrían haber sido sede de actividad de la corriente escéptica en épocas anteriores a Sexto Empírico. Recuérdese la mención del nombre de Ptolomeo de Cirene entre los escépticos listados por Diógenes Laercio entre Timón y Enesidemo. (D.L., IX, 116.)

entidad para ejercer de sede del pirronismo. ¿Significa eso que no hay alternativa a Alejandría?

Los hallazgos arqueológicos de la bahía de Abukir

En 1933 se produjo un descubrimiento casual cuyas consecuencias para la historia del Egipto ptolemaico aún no han sido suficientemente estudiadas. El capitán Cull, comandante del destacamento militar de la RAF en Abukir, creyó divisar unas ruinas sumergidas en la bahía poco después de despegar con su avión del aeródromo militar de la zona. Siguiendo sus indicaciones y las de los pescadores de la región, el príncipe Omar Tussun localizó un importante yacimiento arqueológico «situado a 1'8 km de la costa, compuesto por “columnas de mármol y, probablemente, granito rojo”. Uno de los buzos sacó a la superficie la cabeza de una estatua de mármol blanco que representaba a Alejandro Magno».⁸⁸⁵ Se trataba del emplazamiento de la ciudad perdida de Canopo.

Ya era conocida, a través tanto de testimonios epigráficos como de ocasionales menciones en las obras de autores antiguos, la existencia de varias ciudades importantes en el delta del Nilo cuya localización exacta no estaba clara. De Canopo en concreto se contaba con un parágrafo de Estrabón en el que se esbozaban tanto una localización como una inicial descripción de la ciudad:

“Canopo es una ciudad situada a ciento veinte estadios de Alejandría, yendo a pie, y toma su nombre del piloto de Menelao, Canopo, muerto en este lugar. En ella se encuentra el templo de Serapis, que es centro de gran devoción y produce tales sanaciones que hasta los hombres de mayor mérito creen en ello y acuden a dormir allí en busca de su propia curación, o bien envían a otros a dormir en su lugar. Algunos anotan sus curaciones, otros, las pruebas del acierto del oráculo de allí.”⁸⁸⁶

Además de la propia Canopo, también Heraclion, Tonis y Menutis continuaban desaparecidas. Anteriores a la fundación de Alejandría, todas ellas eran ciudades cuya importancia, a juzgar por las menciones conservadas, parecía haber decrecido con el tiempo hasta desaparecer. Y por entonces no se tenía ninguna pista fidedigna que permitiera situarlas en un mapa.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ VVAA., *Los tesoros sumergidos de Egipto*. Madrid, 2008: 39.

⁸⁸⁶ Estrabón, *Geografía*, 17, 1, 17: *Κάνωβος δ' ἐστὶ πόλις ἐν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν σταδίοις ἀπὸ Ἀλεξανδρείας περὶ ἰούσιν, ἐπώνυμος Κανώβου τοῦ Μενελάου κυβερνήτου ἀποθανόντος αὐτόθι, ἔχουσα τὸ τοῦ Σαράπιδος ἱερὸν πολλῇ ἀγιστεῖα τιμώμενον καὶ θεραπείας ἐκφέρων, ὥστε καὶ τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἄνδρας πιστεύειν καὶ ἐγκοιμᾶσθαι αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν ἢ ἑτέρου. συγγράφοισι δὲ τινες καὶ τὰς θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίων.*

⁸⁸⁷ Los intentos de localizar Canopo por tierra a partir de las indicaciones de Estrabón, así como a partir de otras de Amiano Marcelino (XXII, 16, 14), como es lógico, habían fracasado, ya que al topar con las

A raíz de aquel descubrimiento las campañas arqueológicas se han sucedido en la zona revelando hallazgos casi constantes, rescatándose de las aguas multitud de estatuas, monedas, estelas y otros objetos, en especial desde que en 1992 el Instituto Europeo de Arqueología Submarina puso en marcha un proyecto de investigación encabezado por el arqueólogo subacuático Franck Goddio, conocido por ser quien localizó el *portus magnus* de Alejandría.

Como resultado de las investigaciones subsiguientes, no sólo se ha confirmado el hallazgo de Canopo, sino que se ha logrado localizar también la ubicación de Heraclion y se ha confirmado la hipótesis avanzada en 1958 por Jean Yoyotte de que ‘Heraclion’ y ‘Tonis’ son los nombres griego y egipcio de una misma ciudad.⁸⁸⁸

Las dos ciudades reencontradas, Canopo y Heraclion/Tonis, se encuentran situadas en la actual bahía de Abukir (figura 2), a relativamente pocos kilómetros de Alejandría, en una zona que podría responder a la descripción de Sexto Empírico tan bien como la propia capital de los lágidas.

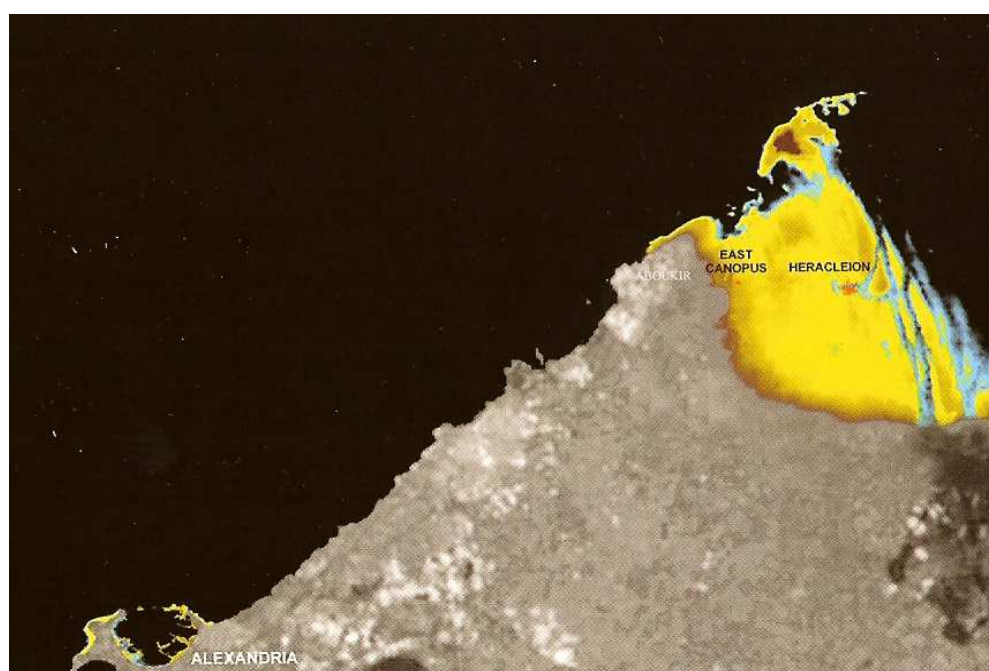


Figura 2. Situación de Canopo y Heraclion respecto de Alejandría en una imagen satelital (© EarthSat). La sección coloreada corresponde a estructuras actualmente sumergidas.

orillas del Mediterráneo, continuaban por la costa hasta completar la distancia señalada, sin saber que el destino de la ciudad había sido hundirse en el mar.

⁸⁸⁸ Yoyotte, J. “Notes de toponymie égyptienne” *MDAIK* 16, 1958: 423-430.

Heraclion/Tonis era una ciudad portuaria situada en la desembocadura del canal más occidental del Nilo, el más ancho y profundo de los siete en que se divide el río en el delta, y por ello el más adecuado para la navegación comercial. La ciudad era un punto de paso obligado para cualquier embarcación que se dirigiese al interior de Egipto – especialmente a Naucratis, situada río arriba –, por lo que se convirtió en el principal puesto de control fronterizo y aduanero del país. Debía su nombre a su templo principal, dedicado a Heracles. Tenía también un santuario dedicado a Amón de *Gereb*. Esta importante dimensión religiosa de la ciudad se mantuvo incluso en su decadencia, cuando los soberanos helenísticos restaron importancia comercial y fiscal a la ciudad para concedérsela a Alejandría.

Canopo, por su parte, estaba estructurada alrededor de su templo dedicado a Serapis – divinidad sincrética grecoegipcia producto de la fusión de Osiris y Apis, y la asimilación de algunas de las características de Zeus, Hades, Helios, Poseidón, y sobre todo Asclepio – que era el punto de destino de una peregrinación muy popular en busca de sanación.⁸⁸⁹ La ciudad estaba unida a Alejandría por un canal,⁸⁹⁰ lo que la convirtió en un lugar rebosante de vida – llegó a ser muy conocida por su vida nocturna y sus costumbres licenciosas –.

Tanto las dos ciudades como Egipto entero sufrieron, como es sabido, las invasiones y dominaciones sucesivas de griegos, romanos, bizantinos, persas y árabes. El destino de ambas, sin embargo, fue quedar sumergidas bajo las aguas del mediterráneo por causa de una serie de cataclismos naturales, entre ellos varios terremotos,⁸⁹¹ un tsunami (el 21 de julio de 365) y por último otro gran temblor de tierra a mediados del siglo VIII.⁸⁹²

Para entonces la joven Alejandría había crecido y se había asentado como gran metrópolis, mientras que Heraclion y Canopo habían declinado quedando reducidas a una sombra de su pasado esplendor.

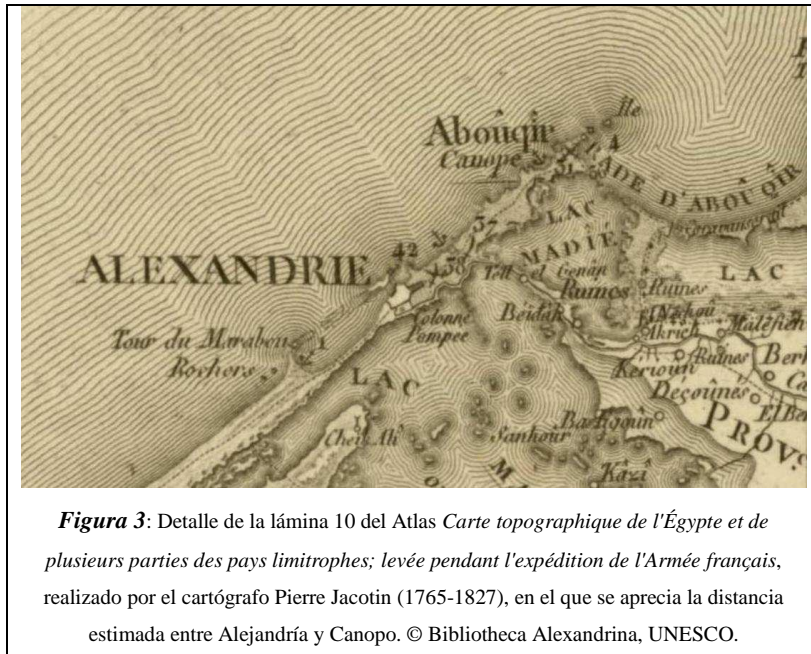
⁸⁸⁹ La relación de Canopo con Serapis está atestiguada no sólo por la existencia de su templo y las menciones que de ellos hacen autores antiguos, sino también por diversas pruebas epigráficas. [“Die griechische Widmungsschrift in einem Altar von 180-183 n. Chr. Lautet: ‘Dem Zeus Helios, dem großen Sarapis in Kanobos und allen Göttern ... hat N. N. (diesen Altar) errichtet’ (Letronne Recueil del inscript. gr. et lat. de l’Égypte I 1842, 444).” (Roeder, “Sarapis 1”, *RE* II-2, 1920: 2414). En las excavaciones ya mencionadas también se ha recuperado en Canopo la cabeza de una escultura monumental de Serapis que debió de tener más de cuatro metros de altura, y que quizá fuese la estatua principal del Serapeo.

⁸⁹⁰ Estrabón, *Geografía*, 17, 1, 17.

⁸⁹¹ Se tiene constancia de terremotos de consideración en la zona en los años 38, 93, 221 y 320.

⁸⁹² En concreto el 18 de enero de 746, tras la conquista árabe. Es probable que esta última catástrofe supusiera la destrucción definitiva de ambas ciudades, ya que no se han encontrado en las excavaciones piezas posteriores a 750.

Ahora bien, ¿alguna de las dos ciudades reunía en el siglo II las características necesarias para ser considerada como un candidato válido a sede de la escuela escéptica? Y si es así, ¿hay algún motivo para considerar a una como más probable que la otra?



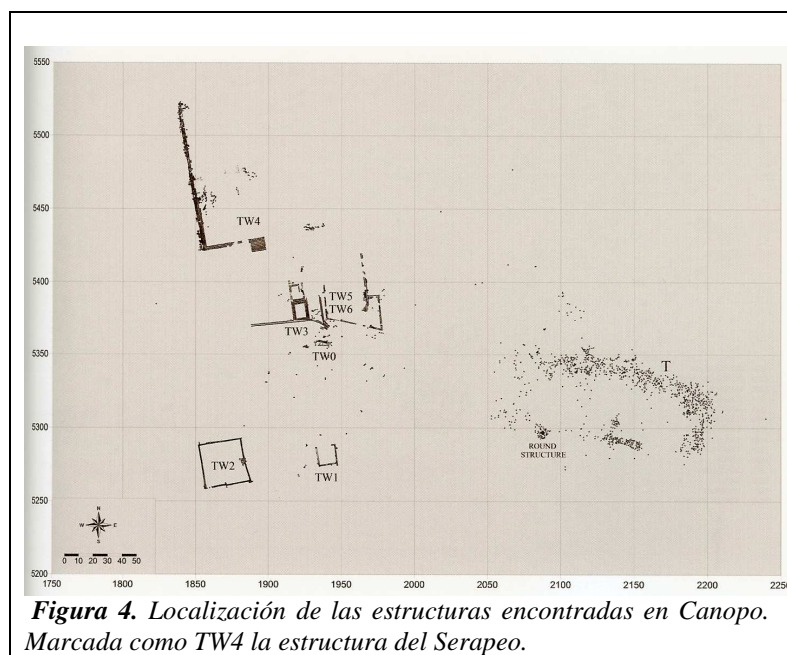
Heraclion cuenta sin duda a su favor con la característica de ser un gran puerto comercial, populoso y cosmopolita, en el que se reunía gente de muy diversas partes del mundo, con el fecundo intercambio de ideas que eso suele suponer. Era, además, una aduana, con las ventajas que ello implica desde el punto de vista económico. Los aranceles impuestos por los gobernantes al comercio dejaban allí gran cantidad de dinero. Así lo atestigua, por ejemplo, la Estela de Tonis-Heraclion, hallada por el equipo de Goddio, gemela casi idéntica de la Estela de Naucratis encontrada en 1890.

Sin embargo, esta descripción corresponde a la Heraclion del siglo III a. C. Para el siglo II. d. C., en cambio, Alejandría le había robado casi la totalidad de su importancia como centro comercial y aduanero. Heraclion era entonces una ciudad sagrada menor, con aún considerable importancia religiosa, y un puerto en franca decadencia.

Canopo también había iniciado su declive en el siglo II, pero de manera diferente. Su carácter nunca fue el de enclave comercial, sino el de un centro de peregrinación religiosa, y en concreto de una peregrinación relacionada con la curación. Como nos indican muchos de los testimonios antiguos sobre la ciudad, uno de los grandes ejes que la estructuraban socialmente era la recepción constante de un tipo muy

particular de peregrinos: los enfermos, que acudían con la esperanza de sanar si pernoctaban en el Serapeo.

Precisamente la mayor estructura que las excavaciones han encontrado en la ciudad es el muro de 150 metros de largo de lo que debió ser el monumental templo (figura 4).



El Serapeo de Canopo, ¿algo más que un templo?

No cabe duda de que admitir una u otra ciudad como sede de la escuela escéptica bajo Sexto, con los datos con los que hoy contamos, no puede ser otra cosa que una conjetura. Pero gracias a los datos que los arqueólogos han ido sacando a la luz y a los informes antiguos con los que ya contábamos sobre ambas, la hipótesis – nunca hasta ahora formulada – que señala a Canopo como el más probable lugar de redacción de las obras de Sexto se nos muestra como la más fundamentada. Canopo tiene muchas ventajas y muy pocos inconvenientes para ser considerada la residencia de Sexto en su madurez. No olvidemos que Sexto, al margen de su actividad filosófica, era un médico de profesión. Y no solamente lo era él, sino también su maestro Heródoto⁸⁹³ y su

⁸⁹³ Dado que parece razonable la identificación del Heródoto maestro de Sexto e hijo de Arieo de Tarso (D.L. IX, 116) con el Heródoto natural de Filadelfia que menciona el *Léxico de Suidas*, e incluso – aunque de forma mucho más cuestionable – podría contemplarse la identificación que propone Zeller (*Phil. D. Griech.* V3 6, 1.) con el Heródoto al que Galeno menciona en diversos lugares (VIII, 750; XI, 432; VIII, 751) y que habría ejercido la medicina a finales del siglo I d. C. (Cfr. Brochard, *Op. cit.*, 367; Goedeckemeyer, A. *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*. Leipzig, 1905: 265, n. 6.)

discípulo Saturnino el Citénada, según atestigua Diógenes Laercio.⁸⁹⁴ Al igual que en el periodo anterior, en la época de Sexto el escepticismo estaba fuertemente vinculado al ejercicio de la medicina. Y es difícil encontrar una residencia más lógica para un médico que una ciudad a la que los enfermos acuden de manera constante.

Ya hemos mencionado en otros lugares la relación de la escuela escéptica pirrónica con centros de la medicina de su tiempo.⁸⁹⁵ En concreto, supone un precedente importante la situación de la sede de la escuela en el santuario de Asclepio en Men Caru, cerca de Laodicea,⁸⁹⁶ al menos entre Zeuxis de Laodicea y Menódoto de Nicomedia.

Al igual que en el caso de Laodicea, el Serapeo de Canopo es también, en gran medida, un santuario médico. El culto a Serapis, propio en exclusiva del contexto cultural producto de la fusión de Egipto y Grecia, había ganado importancia a partir de la muerte de Alejandro⁸⁹⁷ y del decreto que lo convirtió en la principal figura de la religión reformada del imperio a partir de Ptolomeo I.⁸⁹⁸ En esta época, Serapis había asumido en Egipto las atribuciones del culto griego a Asclepio, convirtiéndose en el “dios de la salud”. La pretensión de los peregrinos de alcanzar la curación por “métodos milagrosos” como el de pasar la noche en el templo no debe entenderse, como en la mentalidad moderna, como algo opuesto e incompatible con la práctica de una medicina científica. De hecho, también los santuarios y templos de Asclepio en tierra griega aunaban esa doble dimensión mágico-religiosa y científica. Incluso esta misma práctica – conocida como “*incubatio*” – era habitual en ellos.

Hay, además, dos detalles en la obra de Sexto que apoyan la verosimilitud de su contacto con un templo de estas características. En primer lugar, la ya mencionada estancia en el famoso santuario de la isla de Cos. Su presencia allí supone un precedente personal al respecto. El segundo detalle es el conocimiento del culto a Serapis que Sexto demuestra en *HP*, III, 220:

⁸⁹⁴ DL. IX, 116. Literalmente Laercio sólo le da el apelativo de “empírico”, pero presuponemos que debe entenderse “médico empírico”.

⁸⁹⁵ *Vid. supra*, 109 y ss; 142 y ss., y 337 y ss.

⁸⁹⁶ *Vid. supra*, 142.

⁸⁹⁷ Fue el oráculo de Serapis el que fue consultado cuando Alejandro cayó enfermo. (vid. Arriano, *Anábasis*, VII, 26.)

⁸⁹⁸ El conocido “Decreto de Canopo” (238 a. C.) que contribuyó casi tanto como la piedra de Rossetta al desciframiento de la lengua egipcia.

“Así pues, nadie sacrificaría un cerdo a Serapis, pero se lo sacrifican a Hércules y a Asclepio.”⁸⁹⁹

Es de destacar la cotidianidad con la que se refiere a este hecho, que nos hace presuponer un contacto directo y habitual con el culto a este dios.

Otro de los principales motivos que había llevado a considerar la ciudad de Alejandría como residencia más factible de Sexto es la presencia allí de instituciones culturales de gran importancia que es sabido que atrajeron a científicos e intelectuales de toda la zona de influencia griega. En especial dos instituciones: el Museo como principal centro de investigación científica, y la Biblioteca como lugar de referencia para cualquier trabajo que requiriese del estudio de los textos de su tiempo.

Ciertamente, es difícil concebir que una obra como la de Sexto pudiera redactarse alejada de algún centro cultural semejante, y sólo unas pocas ciudades – Atenas, Pérgamo, y quizá Roma – podían compararse a este respecto con Alejandría. Por motivos geográficos es, por tanto, evidente que Sexto tuvo que tener contacto con Alejandría de manera frecuente. Pero eso no supone que tuviera que residir en ella. Tanto Heraclion como Canopo estaban situadas a muy poca distancia de la capital. El tránsito entre esta y aquellas no era complicado. Canopo estaba algo más cerca que Heraclion, pero la diferencia habría sido poco significativa de no ser porque, como hemos visto que Estrabón atestigua, entre Canopo y Alejandría había un canal que servía de comunicación directa y provocaba que la primera se llenase de alejandrinos durante las noches. Nada impide, pues, que un residente en Canopo hiciera el camino contrario durante el día cada vez que necesitase consultar la Biblioteca o acudir al Museo. Máxime si tenemos en cuenta que la comunicación entre ambas ciudades debió

⁸⁹⁹ *HP*, III, 220: οἷον γοῦν Σαράπιδι χοῖρον οὐκ ἂν θύσειέ τις, Ηρακλεῖ δὲ καὶ Ἀσκληπιῶ θύουσιν. En la obra de Sexto no hay más referencias a Serapis, exceptuando el pasaje inmediatamente anterior, *HP*, III, 219 en el que, al mencionar la zoomorfía de los dioses egipcios, dice lo siguiente: “de modo que incluso incurren en suposiciones como las de los egipcios, que imaginan los dioses con cara de perro, forma de halcón, bueyes, cocodrilos y – en fin – ¿qué cosa no?” (ὡς καὶ εἰς τὰς τῶν Αἰγυπτίων ὑπολήψεις ἐπίπτειν, κυνοπροσώπους καὶ ἱερακομόρφους καὶ βόας καὶ κροκοδείλους καὶ τί γὰρ οὐχὶ νομιζόντων τοὺς θεούς). Así, en esta pequeña lista da cuenta de la cinocefalia antropomorfa habitual en las representaciones de Anubis (cara o cabeza de perro), la hieracomorfía de Horus (forma de halcón), y de otras dos divinidades zoomorfas del panteón egipcio: el cocodrilo Sobek y el buey Apis. Esta representación de Apis sobrevivió como la versión egipcia de Serapis tras la fusión de las figuras de Apis y Osiris, de tal modo que en un serapeo coexistirían las representaciones antropomorfas del dios orientadas a la comunidad griega con las representaciones animales del mismo destinadas a la egipcia, algo a lo que un griego de origen con toda probabilidad le llamaría la atención.

ser muy frecuente, a juzgar por el hecho de que la puerta oriental de Alejandría fuese conocida como “Puerta de Canopo”.⁹⁰⁰

Además, también contamos con testimonios que aseguran que la vida intelectual de Canopo era considerable, y que algunos intelectuales y científicos residieron allí, como el geógrafo y astrónomo Claudio Ptolomeo.⁹⁰¹

Incluso ha de tenerse presente que el gran templo de Canopo era un Serapeo, y en este tipo de templos tenemos constancia de que no era raro que se incluyesen archivos y bibliotecas. Así, el Serapeo de Alejandría contaba con su propio fondo de textos, de tal modo que podía considerarse una segunda biblioteca de la ciudad, y tras la destrucción de la Gran Biblioteca se convirtió en la primera, hasta que fue, a su vez, destruida por los cristianos en 391 d. C.⁹⁰² Y otro de los principales templos a Serapis, el Serapeo de Menfis, nos consta que estaba en la época decorado con estatuas de filósofos y poetas griegos,⁹⁰³ por lo que la relación de los serapeos con la cultura y la temática intelectual está atestiguada con suficiente seguridad. Por tanto, parece probable que los residentes en Canopo contasen en el templo con su propia biblioteca – siempre menor que la de Alejandría, por supuesto – en la que pudiesen consultar algunos textos sin necesidad de desplazarse.

La decadencia, paulatino abandono y posterior destrucción de la ciudad llevo al olvido una gran parte de lo que allí aconteciese. Hoy sólo un yacimiento bajo el agua y los objetos que de él se han rescatado dan testimonio de que una vez Canopo fue una ciudad rebosante de vida. Pero desde su destrucción en adelante la memoria de ella se borró de la historia quedando reducida a escasas y breves menciones que no pueden dar cuenta más que de algunos rasgos generales de cuanto allí ocurrió.

⁹⁰⁰ Véase Escolar Sobrino, H. *La biblioteca de Alejandría*. Gredos, Madrid, 2001: 48.

⁹⁰¹ Sobre Claudio Ptolomeo se da la circunstancia de que uno de los manuscritos en los que se nos conserva su obra, en concreto el manuscrito del siglo XIV BH MSS 28 de la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, además de varios textos del propio Ptolomeo (*Symperasmatica a Syro* o *Tratado de la esfera*, *Sintaxis matemática*, *Tetrabiblion* o *Los cuatro libros de los juicios de los astros y Carpos* o *El fruto de los libros*) incluye el texto íntegro del *Contra los Astrólogos* de Sexto Empírico, aunque es imposible determinar el motivo por el que se decidió agrupar a ambos autores en un mismo volumen. Tanto puede tratarse de la inercia de una tradición que los relacionase por su lugar de trabajo – lo que apoyaría nuestra tesis – como motivos de afinidad en la temática – a pesar de que Sexto inicie su opúsculo dejando claro que no va a ocuparse de la astronomía científica (*Adv. Math.*, V, 1-2.) – o incluso una simple cuestión de espacio disponible para el copista.

⁹⁰² El-Abbadi, M. *La antigua biblioteca de Alejandría: vida y destino*. UNESCO, Madrid, 1990: 176-184.

⁹⁰³ “Was man Serapeum nannte, ist der ganze Komplex von Gebäuden, der auf Höhe der Wüste im Westen von Memphis bei Sakkâra liegt (...). Die Sphinxallee, die Strabon aufgefallen ist, endet kurz vor den oberirdischen Gebäuden des ägyptischen Serapeums mit einem ‚Drones‘, einem breiten Gang

A modo de recapitulación

Con las menciones en textos antiguos, las pruebas epigráficas y las arqueológicas que hoy conocemos, es imposible asegurar que la escuela escéptica estuviera situada en Canopo con total certeza. Es probable que nunca puedan despejarse del todo las dudas sobre este tema. Pero existen, en nuestra opinión, motivos suficientes para considerar como la hipótesis más fundada – por encima de la hipótesis de Alejandría – la posibilidad de que fuera en esta pequeña urbe donde la escuela pirrónica tuviera su sede entre el principio de la dirección de Heródoto y su desaparición:

1.- En primer lugar, se trata de una ciudad consagrada a la curación; lugar adecuado para que desarrollara su actividad un grupo de filósofos – Heródoto, Sexto y Saturnino – que eran todos ellos médicos.

2.- Desde Zeuxis de Laodicea, la escuela escéptica se había situado cerca de un santuario médico.

3.- La actividad cultural de Canopo era suficiente para que intelectuales como Claudio Ptolomeo la escogieran como residencia.

4.- El templo de la ciudad estaba dedicado a Serapis, cuyo culto Sexto conocía.

5.- Este tipo de templos a menudo eran también instituciones culturales, a un tiempo biblioteca y hospital.

6.- La proximidad geográfica y la comunicación fluvial permitían el tránsito entre la ciudad y Alejandría.

7.- Incluso la propia desaparición de la ciudad ayudaría a entender que se perdiese el recuerdo de la mayor parte de la actividad que hubiera tenido lugar en ella.

Pero sobre todo:

8.- La hipótesis de que Sexto residiera en Canopo permite entender el texto de *HP*, III, 18 *de la manera más evidente*, esto es, como una prueba de que fue compuesto en un lugar del noroeste de Egipto.

zwischen alten Mastabas mit einer halbkreisförmigen Ausbuchtung, an deren Wänden Statuen von griechischen Philosophen und Dichtern standen.“ Roeder, “Sarapis 1”, *RE* II-2, 1920: 2411 – 2412.

Y 9.- También permite entender el pasaje de *HP*, III, 221 *de la forma más evidente*: como prueba de la diferencia entre Alejandría y el lugar en el que el texto fue escrito.

De este modo – al contrario que si se considera que vivió en Alejandría – no se requiere forzar la interpretación de ningún pasaje de la obra de Sexto para acomodarlo a nuestra tesis.

Apéndice D

En cumplimiento de la normativa vigente para la obtención de la mención de doctorado europeo, incluimos a continuación la traducción al inglés de la introducción de este trabajo.

General Introduction

“Only the ancients were true sceptics.”

Emile Cioran, *Tears and Saints*.

For centuries, the philosophical schools of thought in the Hellenistic period have been traditionally undervalued compared with earlier philosophies. Almost all the scholars have attached much less importance to the Greek philosophers who appeared on the scene after the 4th century BC than to those from the 6th and 5th centuries, i.e. the pre-Socratics and Socrates himself and Plato and Aristotle above all. This is why there are practically no rigorous studies of Hellenistic philosophy until the early 20th century. During this time, Hegelian conceptions of the history of philosophy, which consider Hellenism as a decadent period when philosophy was merely a scholastic repetition of what had already been developed, with a decrepit mediocrity of thought, with no strength or innovative capacity, had prevented a true analysis of the contribution and originality of Hellenism or even of what it meant in terms of renewal of later philosophies.

Even many of those who continued to support the Hegelian view of the history of philosophy perceived the injustice it was doing to the philosophical systems of the Hellenistic period. Probably Marx was the one who saw this situation most clearly:

“Epicureans, Stoics and Sceptics are regarded as an almost improper addition bearing no relation to its powerful premises. Epicurean philosophy is taken as a syncretic combination of Democritean physics and Cyrenaic morality; Stoicism as a compound of Heraclitean speculation on nature and the Cynical-ethical view of the world, together with some Aristotelean logic; and finally Scepticism as the necessary evil confronting

these dogmatisms.”⁹⁰⁴ Marx is conscious that this limited and controversial view of Hellenistic thought comes directly from Hegel. So, he states that ‘*the giant thinker was hindered by his view of what he called speculative thought par excellence from recognising in these systems their great importance for the history of Greek philosophy and for the Greek mind in general.*’”⁹⁰⁵

However, although some saw clearly how unjustified the general lack of interest and disregard for the philosophy of this period was, this continued and hardly any studies of the Hellenistic schools were carried out. Even Marx’ own project to ‘*produce a larger work in which I shall present in detail the cycle of Epicurean, Stoic and Sceptic philosophy in their relation to the whole of Greek speculation*’⁹⁰⁶ was reduced to seven notebooks which were never developed, as the thoughts of the author diverged onto other paths.

It was not until the beginning of last century that this prejudice began to be overcome and a new consideration of the historical period in question developed. But even then, the attention mainly centred on only two of the philosophical schools of that time: Stoicism and Epicureanism, leaving aside Scepticism as being of less importance than the other two.

Prejudice towards both the Hellenistic philosophy in general and the Sceptic school in particular has survived to a great extent up to the present day. Neither of the two attracts much attention in modern philosophy curricula, so that if students do come across it in class it is only dealt with tangentially. Most manuals of Greek philosophy, not to mention those of the history of philosophy in general, give little more than a brief passing mention of the stage after the death of Aristotle, and within this fleeting reference only a few lines at most are devoted to the philosophy of the Sceptics.

In recent years this tendency to undervalue it seems to have started to lessen. During this time significant numbers of articles and papers have been devoted to the study and analysis of the historical role and effective philosophical content of the Sceptic school. The origin of this revival of interest in scepticism can be found in the English-speaking world, which has produced most of the recent studies on this theme, although recently this has been extended to the rest of Europe.

⁹⁰⁴ Marx, K. *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/index.htm>

⁹⁰⁵ Idem.

⁹⁰⁶ Idem.

The research contained in this paper is within this recently developed study area. The first part of this thesis, *Origins and development of Pyrrhonist scepticism*, is an analysis of the evolution of the ideas which led to the shaping of sceptic thought as a whole, and in particular to Pyrrhonist scepticism as formulated in its late phase by Sextus Empiricus.

This part of the research will be divided into three different stages: the first is a detailed analysis of the philosophical context in which this type of scepticism was formed, with special attention to the dogmatic schools of the time, Stoicism and Epicureanism, which were the interlocutors in the philosophical debate, and which therefore had considerable influence on the shaping of the main anti-dogmatic arguments of the sceptic school.

After this, the second part will approach the study of the philosophical forms akin to scepticism which may be considered as its antecedents in some aspects. The methodology used at this point in the research is based on the critical analysis of the hermeneutics with which the sceptical school itself interprets both the characteristics of this kind of thought which existed before scepticism in the strict sense of the word, and the degree of influence which these philosophical schools exercised on post-Pyrrhonist scepticism.

Finally, the third stage will carry out a rigorous historical analysis of scepticism itself, starting from its immediate roots, to continue with the internal development of the Pyrrhonist school depending on the particular characteristics of the philosophy of each of its main figures, from Pyrrho to Sextus Empiricus, and will conclude with an exposition of the definitive sceptical doctrine corresponding to the last phase of the school, embodied in Sextus Empiricus.

It is clear that an understanding of the course of this philosophy as well as that peripheral to Pyrrhonism is clearly an essential prerequisite for any later research to clarify the suppositions and underlying categories of sceptical philosophy. To do this, a second part of this study, *The sceptic reference framework*, will analyse and discuss in detail the basic notions which act as the reference framework for Pyrrhonist thought, and the role which each of these has in the sceptic philosophical conception as a whole. The notions covered are: 'nature' (*phýsis*), 'emotion' (*páthē*), 'relation' (*prós ti*), 'reason' (*lógos*), 'causality' (*aitía*), 'contradiction' (*antíphasis*), and finally the notion of 'truth' (*alétheia*) in which all the above come together.

The second part of the study will discuss the nature and scope of these notions which act as preconceptions of sceptical thought.

The primary base text used for the general methodology of this thesis is the work of Sextus Empiricus, i.e. the eleven books of the *Adversus Mathematicos*, and above all the *Outlines of Pyrrhonism*. Since this author is a rare case in Greek philosophy where the complete essence of the philosopher's work has come down to us, the value of Sextus Empiricus for the reconstruction and analysis of the Pyrrhonist sceptical view is incalculable, even though in his own day he was perhaps not the most outstanding or original of the members of the school. The work of Diogenes Laertius *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* and some of the writings of Cicero also provide a great deal of relevant information. At certain points the testimonies of other authors of classical antiquity are referred to, as well as later authors.

Earlier research on the same subject makes plenty of secondary literature available. Among the oldest studies are Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905 and Mills Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, 1899, but above all the work of Victor Brochard *Les sceptiques grecs*, 1887, in spite of the time gone by, is still the main reference work in this field.

However, in this preliminary research the interest is still basically historiographic, which does not completely match the defined objectives. Therefore a second bibliography has to be drawn up, perhaps more appropriate for the study proposed here, covering the final decades of the last century and to date in this century. Here there is a greater tendency to show a deeper interest in thematic and conceptual questions than in earlier periods. It is true, however, that the interest shown by these authors in scepticism-related epistemological questions often leads them to avoid other ethical or metaphysical questions which at first for many sceptics were just as or more important than those referring to the problem of knowledge.

Stough's *Greek Skepticism* (1969), based on the analysis of the epistemological implications of sceptic philosophy, may be considered as the earliest of this stage, followed by others including Dumont's *Le scepticisme et le phénomène*, 1972, and by the collection of articles by Schofield, Burnyeat and Barnes in their book *Doubt and Dogmatism* (1980).

Annas and Barnes' *The Modes of Scepticism* (1985), centred exclusively on the ten *tropes* of the sceptics for suspension of judgement; Barnes' *The Toils of Scepticism*, published in 1990, which goes more deeply into the five *tropes* of Agrippa; or Pirrone,

Testimonianze (1981) by Decleva Caizi collecting all the available evidence on the figure of Pyrrho of Elis, also contributed to reformulate the idea that was developing of the relevance of scepticism within ancient philosophy, leading to the current recognition of the great depth and philosophical interest of that period.

In the first part of this study, these contributions and many more will help in our attempt to present a unified view of the genesis of both the historical and thematic facets of sceptic thought. To this end, instead of just using chronological order, the internal structure will instead attempt to group the schools studied by the proximity of their doctrinal content and also how this content was understood by the sceptic tradition itself. This means that the approach to sceptical philosophy offered here attempts to trace clearly the philosophical thread which starts very early in the Greek tradition and which ends in the ideological corpus of the Pyrrhonist school from Aenesidemus onwards.

In the second part of this work, in contrast, due to the novel approach attempted in this research, the secondary bibliography is not so necessary or so extensive, so that the central methodological axis of the chapters in this second part is the discourse itself of Sextus Empiricus, reflected in the original texts, and that of other philosophers of the Pyrrhonist school or of the sceptic tendency in general, and the arguments of non-sceptic philosophers who provided the historical and argumentational context.

This means that the study carried out in the first part to contextualize the origin and development of sceptic philosophy will provide and structure an appropriate working base to guarantee a rigorous approach to the second part. The study of the theoretical positioning of each of the predecessors of sceptic philosophy and of each of their Hellenistic philosophical interlocutors, will allow us to discover the genealogical origin of each theoretical argument formulated by Pyrrhonism and the argumentative objective to which they were opposed.

Thus, in the following pages an attempt will be made to reach an understanding of both the specific historical process generating sceptic philosophy, and also the exact categorical scope of the concepts which the members of this school used as its fundamental basis and heritage.

Apéndice E

En cumplimiento de la normativa vigente para la obtención de la mención de doctorado europeo, incluimos a continuación la traducción al inglés de las conclusiones de este trabajo.

Final Conclusions

“Scepticism has played a fundamental role in the history of philosophy. This is mainly because certainty cannot be reached by argumentation, demonstration or proof.”

(Bryan Magee. *Certeza Absoluta*.)

“It is I, Meneclis the Pyrrhonist, for whom everything stated is of equal value and who has shown the mortals the road to ataraxia.”

(Epitaph of Meneclis, *Apud* Alfonso Reyes. *Filosofía Helenística*.)

“Skepticism is the intoxication of impasse.”

(Emile Cioran. *The Trouble with Being Born*.)

As stated in the introduction to this study, the tendency to undervalue Hellenistic philosophy in general, and scepticism in particular, is now fortunately beginning to change. This tendency has not affected only philosophy, but also the whole cultural and scientific legacy of the era. To a large extent this is because the Hellenistic is the phase of Greek culture which has been conserved in the most fragmentary fashion. In the case of the works of philosophy or science this loss is especially extensive and important, perhaps because these are what demand most preparation from the reader and therefore are less in demand and most difficult to copy and transmit. The result of this has been the general consideration of the artistic, scientific and philosophical manifestations of the Hellenistic period as minor derivations or even degenerations of those of the classical period. It is only recently, now that this opinion has been questioned, that they

are being appreciated and justice done to the greatness of the cultural development of this era.

Now, thanks to the successive efforts of specialists in this area, especially from the second half of the 20th century, the history of philosophy is beginning to contemplate the Hellenistic period as a phase full of creative energy, originality and above all critical capacity.

This new overall evaluation has now led to studies on the theoretical value of the philosophical contributions of the Hellenistic school which before were noticeably absent.

1.- In this study the basic aim has been to establish as a research topic the theoretical scope and specific characteristics of the position of the sceptical school, determined by *the type of suppositions the sceptical philosophers used as the basis of their activity*. We consider this to be one of the most interesting aspects of the philosophical concepts of the sceptic school although it is the aspect to which least attention has been paid by the specialists in the three schools of that period.

The division of this work into two different parts responds to the need to take account first of the context in which this philosophical activity took place, within its own historical circumstances. Then later, keeping in mind the peculiarities of this context and the way it would influence later development, to describe in detail the sceptic philosophical reference framework which acted as a sort of 'quasi-ontological categorization' of their own position for the members of the school, with the implications of this reference framework for the materialization of the attitude of the Pyrrhonist sceptic school. This means that the first part, where the content is more explanatory, acts as the base in the second part for the display of a structural analysis of the sceptical position which we consider to be significantly new.

2.- In the first of these two parts of this study, the main focus of interest has to be the analysis of the evolution of the ideas which at different times and through different figures of Greek thought, led to the shaping of scepticism as a whole, and in particular of the Pyrrhonist school which was its final and most outstanding manifestation. But this is not to ignore the way in which the Hellenistic philosophical context, in particular the Epicurean, Stoic and Aristotelian schools, determined the evolution of scepticism through the argumentative course of the different polemics

which at this stage took place between the different existing schools. A previous exposition of this dialectic content was vital, in the opinion of this author, to be able to appreciate adequately the specific setting of the sceptic arguments within those of their interlocutors and vice-versa, as well as to distinguish in each case which part of what the sceptic expounded or argued constituted the kernel of his philosophical position and which part derived from the dialectic argument, i.e. which arguments the sceptics were committed to and therefore were implicitly exposing their pre-doctrinal acquired knowledge, and in which they were just refuting other positions opposed to their own.

Compared with the previous era, the Hellenistic period meant an important number of changes in both the political and social structure of Greece and in the direction of philosophical speculation on the part of the different schools of thought which existed at that historical moment in time. The world of stable political and social structures and institutions, in which the Greek citizen was used to living, disappeared to be replaced by a new more volatile and unstable world. Plunged into this new and unfamiliar atmosphere the Greek citizen demanded a new search from philosophy: for security, welfare and peace of mind. This search was common to the vast majority of Hellenistic philosophical tendencies, but was also what triggered the main divergences between the schools of the time, opposed in how they understood this peace and how they proposed to achieve it.

In the specific case of scepticism this confrontation was general, widespread and frequent in the opposition of the 'dogmatic schools' (which considered they had obtained the truth and so freed man from doubt) and the sceptic schools (which aimed to attain this same freedom by abandoning any pretension to knowing the truth of the non-manifest). However, this general scenario of the struggle between the dogmatic and the sceptic has as its main specific case –i.e. the confrontation with the greatest number of examples which becomes its outstanding practical embodiment – the polemical opposition of the sceptic arguments (in both academic and Pyrrhonian form) and the stoic arguments.

More specifically, the context of the time, dominated by a sensation of crisis and uncertainty meant that *the key confrontation between the two philosophical concepts was related to the question of the criterion of truth*. In a world where those institutions, customs, ideas and beliefs which up to that point had seemed immovable seemed to collapse, the search for an authoritative validation of knowledge which would ensure and guarantee it seemed inevitable. And stoicism responded to the need for this

gnoseological guarantee formulating as a criterion the acceptance of 'comprehensive representation' or 'cataleptic fantasy', i.e. proposing an act of faith in the power with which this perception itself makes us agree with it; an act of faith which scepticism cannot agree to. According to the Pyrrhonian attitude, this power with which the perception imposes itself on us cannot be considered a sign of anything beyond perception itself, so that it cannot be taken as a criterion of truth with respect to the object which is supposed to have caused it. The only evidence, therefore, will be that which the manifestation holds per se, and because it is manifest, and is not the reflection of any natural reality beyond its presentation to the perceiver.

3.- However it can not be considered that sceptical philosophy consists exclusively of a reaction to the theses of other schools. According to the sceptic hermeneutics we can see that their conception of the sceptic attitude includes characteristically being the latest heirs of a long tradition which goes back almost as far as the very beginnings of philosophy itself. Sextus Empiricus places figures of Greek thought within this tradition including Heraclitus, Democritus, Protagoras or the Cyrenaics. The post-Aenesidemic scepticism was brought together under the name 'Pyrrhonism', attributing to Pyrrho the paternity of its theoretical stance.

Although both the sceptic filiation of the main figures of the earlier philosophy and that attributed to Pyrrho himself may be considered as false or at least exaggerated, the '*influence of the critical elements* present in these and other pre-sceptic thinkers in the definitive shaping of the Pyrrhonian position seems undeniable.

4.- This means that scepticism is a confluence of Hellenistic dialectic argumentation and the legacy of classical theses; of innovation and tradition. A non-doctrinal argumentative corpus which took more than two hundred years to be completely collected and formulated in its definitive version by Sextus Empiricus, and which during that time underwent its own evolution, being fine-tuned and perfected by each generation of Pyrrhonists.

The set of what we could call the 'fundamental elements' of sceptic philosophy, the specific theses which characterize this school and without which it cannot be recognised, includes a variety of components:

7. Acceptance of the phenomenon as a practical criterion of behaviour.

8. At the same time, rejection of the theoretical criteria of knowledge proposed by other schools.
9. Negation of the knowledge which the interlocutor is supposed to have attained.
10. At the same time, a distancing from the absolute negation of the possibility of knowledge.
11. Constant striving in the search for the balance between opposing affirmations.
12. Conviction that this balance, which prevents us from choosing and leads us to *epoché*, must lead us to a state where perturbation is completely absent (the state which represents maximum happiness for the sceptic.).

These fundamental elements, taken together, define the basic skeleton of Pyrrhonian scepticism.

5.- The articulation of each of the elements mentioned with the others which form this philosophical schema is as consistent as any other system of thought could purport to be. The problems of congruence posed are no different from those posed by other philosophical doctrines, both in antiquity and at any other historical period. And if this study sometimes dwells on the question of the internal congruence of the affirmations or expressions of the sceptics it is because we consider that from the analysis of questions of this type more profound and determinant conclusions can be drawn than from the exposition of isolated theses, and not because we consider that this school was not correctly articulated.

6.- The school of thought which scepticism considers to be part of its tradition influenced the philosophy which the school adopted as its own by bringing together a series of individual elements. In each of their formulations these elements had a role, but in taking them out of the context of their original formulation to adapt them to the new Pyrrhonian philosophy they changed their function to become interconnected points which together created a *highly elaborated and very complex philosophical position*. These were as follows:

7. Recognition of their own ignorance similar to that of Socrates.
8. Sensitive criticism of knowledge in the manner of Democritus.
9. Use of the paradoxical opposition of opposites reminiscent of Heraclitus.
10. An argumentative strategy almost identical to that of the sophists.

11. Assumption of the impossibility of rational knowledge inherited from Metrodorus.
12. Estimation of indifference as the ideal attitude taken from Anaxarchus and Pyrrho.

All these elements are articulated in Aenesidemus and Sextus Empiricus forming their own epistemology which can now rigorously only be called 'sceptic'.

This epistemology is no longer Socratic, Democritic, Heraclitean nor sophist. And only historical reasons will lead it to be called "Pyrrhonist", as Pyrrho is just one more element of what finally forms scepticism. This heterogeneous tradition cannot be found in Pyrrho himself nor in the authentic Pyrrhonists who were his immediate followers, even though their vital attitude is closer to that which the sceptics after Aenesidemus adopted than to any of his historical predecessors.

7.- The two most outstanding figures of Pyrrhonian scepticism were Aenesidemus and Sextus Empiricus and this study is based fundamentally on the latter. This is because Sextus is the sceptic author who has the largest number of examples of his argument available, since fortunately his work has survived almost in its entirety.

However, the figure of Aenesidemus of Knossos must also be mentioned, although he is usually eclipsed by the more fortunate Sextus Empiricus. Although it is true that Sextus was the final compiler who consolidated the complete evolution of the sceptic school, Aenesidemus was the initial starting point as far as Pyrrhonism is concerned. He is the innovator; the philosopher to whom we have to concede the role of founder of the sceptic school although this traditionally is attributed to Pyrrho, and the author of the treatises which would have attracted more attention if, like those of Sextus, they had survived to the present day.

The role of Aenesidemus as the initiator of the school studied here and as the outstanding formulator of a large part of the thesis which forms his philosophical position must be recognized. However, the fortunate survival and textual transmission of the work of Sextus Empiricus makes it irreplaceable. His texts, especially the general compendium of scepticism represented in the *Outlines of Pyrrhonism*, are now mandatory for research on this topic and even for others not related to scepticism, as the works of Sextus are characteristically a vital source of quotations and references from most of the philosophers of antiquity. This is why Sextus is considered to be equally or

more important for the overall study of the school than Aenesidemus, even although his originality may be less important.

In effect, the *Outlines of Pyrrhonism* is without any doubt the basic text on which the knowledge of the sceptic school must be based. The treatise of Sextus Empiricus starts in the first book with a general guide or introduction which includes the elemental principles of the sceptic school, their ultimate goal and the vital outlook which the members of the school considered to be the ideal attitude of the wise.

8.- During the development of this research the sceptic conception that its expressions do not consist of strict affirmations or negations is respected; i.e. that scepticism does not affirm or deny anything, and that the expressions of its discourse cannot be considered as the reflection of its doctrines in the way which the expressions used by the philosophers of the non-sceptic schools can. However, we consider that:

4. Unquestionably, the *sceptic has his own philosophic position*.
5. Although not doctrinal, this position is the key element which characterizes the sceptic as philosopher.
6. This position *is based on suppositions accepted by the school* which are necessary for it to take shape.

How this position characterizes the sceptic as a philosopher is clarified by the way Sextus classifies the possible types of philosophical doctrines and philosophers in various passages of his *Outlines* and *Adversus mathematicos*: At the beginning of the *Adversus*, Sextus expounds a classification – based on the traditional classification of the parts of philosophy- which divides philosophers into logical, physical and ethical. This division is not especially useful to describe the type of philosophy developed in his school, except as an extremely superficial separation into general themes, so he abandons it almost immediately and replaces it with a division based on the notion of criterion, which is a much more appropriate tool to distinguish types of philosophers and their philosophical school according to their doctrine and orientation.

This means then that the classification will consist of philosophers and schools which accept the existence of a true criterion and those which do not accept it; and among those who accept it, those who base it on reason, those who base it on irrational evidence and those who base it on both of these.

This way of subdividing the basic types of philosophical schools shows clearly *the fundamental role which scepticism concedes to the notion of criterion*, articulating around it the view of the doctrinal differences between the different types of philosophy. The combination of this thematic classification with the one which appears at the beginning of Book 1 of the *Outlines* with respect to the assumption, negation or suspension of judgement of truth, delimits the space which separates the sceptical position from the rest of the possible philosophical ones. Thus, using the way in which the sceptic conceives criterion, along with his particular position regarding the cognizability of truth, Sextus shows us what being sceptic is not, in order to make clear, by way of contrast, what being a sceptic is.

Scepticism does not assume that the truth is cognizable, like the schools it considers as dogmatic, but neither does it deny the possibility of this knowledge of truth, as the academics in the era of Arcesilaus did, according to Sextus. It can therefore not admit a criterion of truth which would force it to admit its cognizability, but this does not lead it to deduce the non-cognizability of truth. Instead it limits itself to the suspension of judgement on this question.

In this way the reference framework for sceptic philosophy does not consist of assimilating a criterion of truth as a tool for discriminating knowledge, nor of any other method for determining the truth which allows certain knowledge to be attained. On the contrary, its philosophical activity consists precisely in drawing up methods which prevent giving the sensation that this criterion has been obtained or that this unquestionable knowledge has been reached.

9.- In contrast to the pretension of ontological truth in dogmatic philosophy, *sceptic philosophy takes refuge in the safe space of the manifest and places the nature that exists beyond the phenomenon as the irrefutable limit of its theoretical activity*. In other words, the sceptic is guided by what appears immediately, and thanks to this he can develop a vital activity which in principle will be no different from any other; but regarding whether there is something beyond whatever has appeared, regarding what has caused the appearance, or regarding the nature of that which underlies the appearance, the sceptic makes no pronouncement.

To defend this thesis that we do not know the non-manifest nature of things is why the ten *tropes* were developed in the school. These arguments are therefore dialectic methods to force the interlocutor not to go over the limit imposed by the

natural sphere. This is where the sceptic's intention lies in relation to his interlocutors. The sceptic wants to give a message which he considers positive, but this is not a case of converting to a creed or convincing someone of a dogma: he only wants to stop unfounded suspicions regarding the nature of things from being taken as certain, since the sceptic school considers that it is enough not to exceed the limits of the natural to inevitably reach suspension of judgement and *ataraxía*.

However, although the sceptic philosopher does not deal with what is natural directly, *certain factors can still be found associated with his conception of nature*:

3. First, for scepticism it is unquestionable that there is a nature of things, and this nature is independent of how the things manifest themselves.
4. Also, the subject cannot know the nature independently of himself (of his system of perception, his point of view, etc.), so that any attempt at knowledge of nature will be partial and relative. In other words, *the sceptic conceives nature as something in fact non-cognizable*.

10.- The philosopher should therefore confine his theoretical activity to the sphere of the phenomenon, to what immediately appears to him, since this is the only thing he does not know partly and relatively, since the only way to know it is subjective. *This delimitation of the valid philosophising space led the sceptic school to establish much of its theoretical position around the notion of emotion*.

With no possibility of referring to nature it would seem that scepticism would have to fall into *apraxía*, if it were not for the way in which this school conceived the role of emotion. In fact, with nature eliminated from the area of discourse, as it is no longer necessary to go back to look for a starting point previous to the perception on which it is based, *perception itself becomes the valid starting point*.

This is no longer the starting point similar to the 'comprehensive representation' of the stoics, which converts the phenomenon into criterion to make it the source of reliable knowledge about reality. With this kind of "representations" the stoics attempted to discriminate the 'phenomenon' in the sense of something manifest and evident from the 'phenomenon' in the sense of something apparent and false, just as we have previously stated. Scepticism, on the contrary, unsatisfied with the stoic solution, developed another way of conceiving the relationship between reality and appearance: abandoning the *phýsis* as a field of study due to the impossibility of finding a valid criterion which separates the phenomena which do not falsify what they manifest, from

those which do. The truth or falsity of the appearance remains in suspense. After this, the phenomenon is only a phenomenon, without any unquestionable link to the reality it attempted to manifest, but still valid as a phenomenon. And it is this appearance which is no longer the image of something else, but which because of its coherence continues to be able to serve as a practical reference, the one which scepticism chooses as a vital criterion.

In this way, the sceptic can start off from what ‘what seems to him’, from his pure emotion, without having to go into hypothetical underlying natural realities or ontological causes; i.e. he can live and act in accordance with the needs which are manifest to him without questioning their aetiology, in the same way as a doctor of the methodical school can seek a remedy for a patient’s symptoms without looking for a causal diagnosis.

This means that *although the appearance may be deceptive if we attempt to extract knowledge from it, it is useful and reliable if it is sought for itself and not for the reality which may be hidden behind it.*

As we see here, the vital criterion of the sceptic is based on *páthos* (understood as the “act of perception” in which the phenomena occur) and the particular, unquestionable way in which *páthos* manifests itself. This is what Pyrrhonism calls “*pathetikè phantasía*” in contraposition and opposition to the stoic “*kataleptikè phantasía*”. Both notions are based on the same characteristic of unquestionability of the perceptions, but from this unquestionability stoicism extracted a criterion which is not practical but rather theoretical, which goes beyond perception to affirm the natural object which it considers the perception refers to. Against this inference which the sceptic considers to be non-legitimate, the “*pathetikè phantasía*” is offered as an alternative from which the unquestionability of the perception only extracts the assumption of the phenomenon itself which it manifests, and not of any natural correlation to it which may be doubted.

In this way, the sceptic seeks to reach *ataraxía*, the absence of perturbation, basing his vital behaviour on the emotions he feels, i.e. he moves in a constant contraposition between being guided by emotions and not allowing himself to be guided. And if he manages to prevent these emotions from perturbing his tranquillity, it is because his theoretical framework suppresses his uneasiness at having to respond to a question with no certain answer, that regarding what lies behind the emotions in the natural sphere.

11.- Although we have seen that it is the notion of emotion which acts as a vital criterion and delimitation of the area of sceptic activity, and that the notion of nature in turn acts as the external limit of this activity, the fundamental contraposition which structures sceptic philosophy internally is not the well-known opposition between nature and phenomenon. This contraposition, which contrasts the way things appear with the way they are “by nature” or independently of how they seem, is really a particular type of another more general contraposition, which the sceptic philosophy conceives of as playing a fundamental role in the web of the theoretical framework of preconceptions: it is the *opposition between nature and relationship*.

This contraposition has as opposing terms the sphere of the relative i.e. the mode in which a thing occurs relatively (to a subject, a circumstance etc.) and the sphere of the natural, which corresponds to the mode in which a thing occurs by itself (*kath' autó*), independently of all which is not the thing itself. So, the nature of things, unattainable cognizably, is conceived of as the absence of relationship with otherness, or in other words, the absence of any perspective which relativizes the thing in itself.

In the last instance, *all sceptical philosophy leads back to the notion of relationship*. It must be shown that all things appear in relation to something to reach the equilibrium of arguments which lead to the *epoché*; and in turn this suspension of judgement is essential to attain the peace of mind which is the maximum goal of scepticism. Pyrrhonian philosophy functions, therefore, depending on its capacity to show that everything happens to us relatively and that nothing which is not relative can be used as a secure argument. This, as we saw, is why Aenesidemus developed the ten well-known *tropos*, which are, in the end, a catalogue of arguments intended to demonstrate the relativity of all the possible objects of knowledge.

In order to succeed, the sceptic needs to know and apply all the possible arguments which will help him to convince his interlocutor and his audience of something he is convinced of: *that relativity is a necessary characteristic of all phenomena*. Honey is not sweet in itself, but appears sweet to the subject who tastes it. This means that the sweetness of the honey is relative to a subject, but it must also be taken into account that the honey appears sweet to this subject in a specific circumstance, but may appear bitter to the same or to another subject in another circumstance. Sextus gives the example from the medicine of his time where illness is the cause of the alteration of perception of the sweetness; but the second circumstance

may be even simpler, as in the case where the subject has tasted something else even sweeter just beforehand, so that the honey seems bitter.

12.- From the many similar arguments to this which appear in the work of Sextus, we have defended in this work that *in scepticism and contrary to what it may seem, no proximity to relativism can be found*. For the relativist the above example would be a demonstration that honey is both sweet and bitter at the same time and there is no single absolute truth common for all the subjects. For the sceptic, on the other hand, this way of conceiving relativity would end with its basic arguments, since if his interlocutor was forced to choose between the contrasted phenomena it is because both cannot be true at the same time. i.e.: *the relativist conclusion that honey is at the same time sweet and bitter is completely incompatible with the defence of scepticism*.

Thus, the sceptic conception of argumentation is very different from the sophist one. This latter is based on a relativist theory which allows the arguementor to detach himself from the search for truth to embrace the objective which is the search for success. The sceptic arguementor assumes the sophist relationship between argument and persuasion as the general framework of the dialectic, but introduces a new and strange final objective: the search for equilibrium. For the sceptic the argument is always double, and the desired effect is that of the undecidability between its two opposing branches.

What is sought is not therefore to convince, as is the case of the sophist dialectic, but to *impede conviction*. And if this argumentation structure can be put into play it is because the sceptic can count from the start on two primordial notions in his reference framework: the notion of contradiction and the notion of truth. Although it is true that the way in which the sceptic conceives contradiction and the way in which he conceives truth are, as we have seen in the respective chapters devoted to each of these notions, very particular and specific forms of these notions which are so common and general in the vast majority of philosophical systems drawn up throughout history.

13.- Once it has been analyzed, the Pyrrhonian argument is not epistemologically neutral. On the contrary, it presupposes a thesis with a high epistemological and ontological content. If it is assumed that all appearance of certainty which a proposition may have is a false appearance, this assumption must be based on specific pre-concepts:

1.- That the principle of non-contradiction is valid, since this is necessary so that the true content of a proposition is not known beforehand –i.e. so that there is no certainty.

2.- That there is truth. For any pair of opposing propositions (P and non-P), one is true and the other one is false.

3.- That this truth is unattainable. There is no certainty or true and founded knowledge.

4.- Nevertheless, the existence of a truth impels man to seek knowledge.

5.- The impossibility of certainty makes this search for knowledge useless.

6.- The inevitable confluence of the desire to know and the impossibility of knowing implies suffering.

7.- The suffering can only disappear by eliminating the human tendency to investigate the nature and the causal relationships which form it.

14.- As far as causality is concerned, the sceptic does not deny that the objects or phenomena which are considered to be causally related may in fact be related; he only denies *that it can be stated with certainty that they are*. This is what the “sceptical refutation of the causalists” consists of, through which the dialectic and argumentative machinery of the Pyrrhonian school attempted to negate any dogmatic argumentative structure based on the notion of cause.

Scepticism, however, does keep alive a certain aspect of causality. In its arguments it assumes, at least hypothetically, one of the senses of the principle of reason, since it considered that by having a guiding principle, the non-thematicized underlying objective of the phenomena (*phýsis*) *will be ruled by the principle of causality*. Nevertheless, even though it does go as far as theorizing on this question, part of the proposed causal relationships act as ‘explanation by default’ of the phenomenal behaviour of the world around the sceptics. And although it is true that these causal links are not referred to when discussing the phenomena, they do *presuppose them in their refutation of other less philosophical dogmatic postures such as superstitions..*

15.- As far as contradiction is concerned, the presence of this notion in the background of sceptical philosophy is evident from the point at which their arguments are based on a mechanism of putting into opposition contrasting appearances or theoretical considerations. In addition, the opposed arguments which the sceptic

constructs from these appearances or theoretical considerations will only cancel each other out - and therefore will only plunge the sceptic and his interlocutor into the *epoché* – if the choice between them is shown to be impossible for the equilibrium of their persuasive capacity and at the same time they turn out to be non-assumable simultaneously. i.e. as we have tried to show in the development of this work, the *notion of contradiction which is present in the sceptic philosophy means at least the validity of some of the formulations of the principle of non-contradiction.*

More specifically, here we have defended that the irrefutable principle which is found at the basis of the sceptic way of questioning the knowledge of the truth is that which indicates that *it is not possible to think A and non-A at the same time*, i.e. the psychological formulation that the logical-ontological principle of non-contradiction brings with it. This concrete formulation of the principle is easily reconcilable with the sceptical stance taken in as a whole, since it does not refer to the way in which the things are (logical or ontologically) by nature, but rather refers back to how these are presented to a subject (psychological) i.e. to how they appear or are shown so that the sceptical argument does not exceed the limit of the phenomenal.

16.- For the notion of truth, we have attempted to show that scepticism supposes two independent and differentiated notions of this concept.

3. On the one hand, with reference to the self- imposed limit that the *phýsis* means for the sceptic, an ‘ontological view of truth’ is found to be assumed, which distinguishes nature (objective and determined, but non-cognizable) and appearance (exclusively subjective).
4. On the other hand, with reference to the conditions needed by the sceptic arguments leading to the suspension of judgement, among them is found the presupposition of another form of the notion of truth. A particular notion which here we have called “relational notion of truth”, which maintains the characteristic strong link of *phýsis* and *páthē* which is included in the traditional epistemological truth, but which abandons any attempted criterion of truth which discriminates between which cases there is an adequation of thing and intellect and in which cases there is none.

With this, the possibility of truth is maintained hypothetically and eliminated practically at the same time, *so that scepticism on the one hand conserves it neutral character in the epistemological sphere and on the other bars the way to the*

devastating effect which the admission of a strong notion of truth would have on its argumentative structure.

Finally, we consider that the creation of this doctoral thesis has given us the opportunity to offer points of view and research routes little explored to date and we are confident that it has cast more light than darkness on the peculiar philosophy of one of the most singular schools of antiquity. However, the research can certainly not be considered complete. On the contrary, the wide-ranging complexity of the subject means that it inevitably remains open to various different possible continuations of great interest which we hope to have the opportunity to explore in future contributions.

Bibliografía

1. Literatura Primaria

Sextus Empiricus, *Opera*, vol. I: *Pyrrhoneioi Hypotyposeis*, ed. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig, 1912.

Vol. II: *Adversus Dogmaticos* (= *Adv. Mathematicos VII-XI*), ed. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig, 1914.

Vol. III: *Adversus Mathematicos*, I-VI, ed. J. Mau, Teubner, Leipzig, 1954.

Vol. IV: *Indices*, collegit K. Janáček, Teubner, Leipzig, 1962.

Sextus Empiricus, vol I: *Outlines of Pyrrhonism*, trad. al inglés por R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres-Cambridge (Mass.), 1976 (1ª ed. 1933).

Vol II: *Against the Logicians* (M VII-VIII), trad. al inglés por R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres-Cambridge (Mass.), 1983 (1ª ed. 1935).

Vol III: *Against the Physicist* (M IX-X); *Against the Ethicists* (M XI), trad. al inglés por R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres-Cambridge (Mass.), 1987 (1ª ed. 1936).

Vol IV: *Against the Professors* (M I-IV), trad. al inglés por R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres-Cambridge (Mass.), 1987 (1ª ed. 1949).

Sextus Empiricus, *Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos XI*). Translated with an Introduction and Commentary by Richard Bett. Clarendon Later Ancient Philosophers, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Sextus Empiricus, *Pros mousikous: Against the Musicians* (*Adversus Musicos*). Critical text and translation by Denise Davidson Greaves. University of Nebraska Press, Lincoln/London, 1986.

Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas* (trad. del griego y adicionados de tres apéndices por Lucio Gil Fagoaga), Editorial Reus, Madrid, 1926.

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (intr., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego), Editorial Gredos, Madrid, 1993.

Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas* (intr., trad. y notas de Rafael Sartorio Maulini), Ediciones Akal, Madrid, 1996.

Sexto Empírico, *Contra los profesores*, Libros I-VI (intr., trad. y notas de Jorge Bergua Caverro), Editorial Gredos, Madrid, 1997.

Sextou Empeirikou ta Sōzomena. Sexti Empirici Opera Quae Extant. Magno ingenii acvmine scripti, Pyrrhoniarum Hypotyposeon Libri III. Quibus in tres Philosophiae partes acerrime inquiritur. Henrico Stephano interprete.

Adversus Mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas prositentur, Libri X. Gentiano Herveto Aurelio interprete.

Phyrrōnos Ēleiou Philosophou Bios. Pyrrhonis Eliensis Philosophi Vita, ex Diogene Laertio. Ex vulgata interpretatione, sed multis in locis castigata.

Ek Tōn Galēnou Peri Aristēs Didaskalias. Claudii Galeni Pergameni de Optimo Docendi Genere Liber, in quo adversus Academicos Pyrrhonisque disputat. D. Erasmo Roterdamo interprete.

Genevae, Sumptibus Petri et Jacobi Chouer. MDCXXI.

[Manuscrito original nº 7/11292. Biblioteca Nacional, Madrid.]

Aristotelis, *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxford Classical Texts. Oxford University Press, New York, 1957.

Boethius, *De topicis differentiis*. Translated, with notes and an Introduction, by Eleonore Stump. Cornell University Press, New York, 1978.

Boethius, *In Ciceronis Topica*. Translated, with notes and an Introduction, by Eleonore Stump. Cornell University Press, New York, 1988.

Cicero, *Academica* (Latin text and transl. H. Rackham). Loeb Classical Library, London, 1933.

Cicero, *On Academic Scepticism*. Translated, with Introduction and Notes, by Charles Brittain. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2006.

Clemente de Alejandría, *Stromateis*. Patrologia Graeca; Garnier, Paris, 1890. Vol. 9.

Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, (with an English translation by R.D.Hicks). Loeb Classical Library, Harvard University Press, London/Cambridge (Massachusetts), 1980.

Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades. (De locis affectis)*. Introducción de Luis García Ballester, traducción y notas de Salud Andrés Aparicio. Editorial Gredos, Madrid, 1997.

Diels, H.y Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Berlín-Nueva Colonia, 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*. Berlín-Nueva Colonia. 1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Wortindex, Namen- und Stellenregister*. Berlín-Nueva Colonia. 1952. (DK)

Von Arnim, J. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1905-1924. 4 vol. (SVF).

Thesaurus Linguae Graecae Workplace 4.a 9/8/95. Silver Mountain Software. Recurso electrónico.

PHI Workplace 3.1a 6/3/94. Silver Mountain Software. Recurso electrónico.

2. Literatura Secundaria Especifica

- Adam, A.M., "Socrates, *quantum mutatus ab illo*", *CQ*, 1918, 121-39.
- Agassi, J. y Meidan, A. *Philosophy from a Skeptical Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge / New York / Melbourne / Madrid / Cape Town / Singapore / São Paulo / Delhi, 2008.
- Alain. *La Théorie de la Connaissance des Stoïciens*. Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- Allan. D. J. "The Problem of Cratylus". *The American Journal of Philology*, Vol. 75, Nº. 3. 1954: 271-287.
- Allen, J. "Academic Probabilism and Stoic Epistemology", *Classical Quarterly* 44, 1994: 85-113.
- _____, "The skepticism of Sextus Empiricus", II, 36, 4 ANRW, 1990: 2582-2607.
- _____, *Sextus Empiricus' investigation of sign-inference*. Princeton University. Princeton, 1988.
- _____, "Carneadean argument in Cicero's Academic books" in *Assent and argument: studies in Cicero's Academic books Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum*, ed. J. Mansfeld, B. Inwood (Brill, 1997), 217-256.
- _____, "Pyrrhonism and Medical Empiricism: Sextus Empiricus on Evidence and Inference", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 37, 1 (De Gruyter, 1993), 644-690.
- Andriopoulos, B.Z. "Greek sceptics on causality". *Discorsi* 1989 IX : 7-26.
- Andriopoulos D. y Humber J. "Pyrrhoneans. The precursors of Hume." *Platon* 1970 XXII Nº 43-44: 78-85.
- Annas, J. "Truth and Knowledge", en *Doubt and Dogmatism*. Schofield, M. y Burnes, J. (eds.) Oxford, 1980: 84-104.
- _____, "Doing without objective values: ancient and modern strategies", en *The Normes of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Schofield, M. y Striker, G. (ed.). Cambridge, 1986: 3-29.
- Annas, J. y Barnes, J. *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Anscombe, E. *Three Philosophers*. B. Blackwell, Oxford, 1961.

- Aubenque, P. *Études sur Parménide*, 2 tomos (tomo I, *Le poème de Parménide* y tomo II, *Problèmes d'interprétation*), Vrin, Paris, 1987.
- _____, "Vérité et scepticisme, Sur les limites d'une réfutation philosophique du scepticisme". *Diogène* 132. Unesco/Paris, October-December 1985: 100-110.
- _____, *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962. (Traducción castellana *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1974.)
- Ausland, H. "On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy". *Elenchos* 10, 1989: 359-434.
- Arnim, H. von. *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Copenhagen, 1923.
- Baechli, A. *Untersuchungen zur pyrrhonischen Skepsis*. Bern, 1990.
- Bailey, A. "Pyrrhonian scepticism and the self-refutation argument", *PhilosQ.* 1990 XL: 27-44.
- _____, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. New York, 2002.
- Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.
- Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M. y Schofield, M. (eds.) *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge University Press- Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris, 1982
- Barnes, J. *The toils of Scepticism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- _____, *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- _____, "The Beliefs of a Pyrrhonist", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28, 1982:1-28.
- _____, "Pyrrhonism, belief and causation: observations on the scepticism of Sextus Empiricus", II, 36, 4 ANRW, 1990: 2608-2695.
- _____, "Diogenes Laerzio e il pirronismo", *Elenchos*, 7, 1986: 385-427.
- Barnes, T. D. (ed.) *The Sciences in Greco-Roman Society*. Academic Printing and Publishing, Edmonton, Alberta, 1994.
- Bayonas, A. "L'art politique d'après Protagoras", *Revue Philosophique*, 1967, 43-58.
- Benedum, J. "Zeuxis Philalethes and the school of herophilics in Menos Kome", *Gesnerus*, vol. 31, 1974: 221-36.

- Bernabé, A. (ed. y trad.) *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*. Barcelona, 1995.
- Berti, E. “La critica allo scetticismo nel IV libro della *Metafisica*”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 61-80.
- Bett, R. A. H. *Pirrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- _____, “Carneades’ *pithanon*: A Reappraisal of Its Role and Status”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 1989: 59-94.
- _____, “Carneades’ Distinction between Assent and Approval”, *Monist* 73, 1990: 3-20.
- _____, “Aristocles on Timon on Pyrrho”. *OSAPh* 1994 12: 137-181.
- _____, “What did Pyrrho think about “The nature of the divine and the Good”?”. *Phronesis* 39 (3), 1994: 303-337.
- Bevan, E. *Stoics and Sceptics: Four Lectures Delievered in Oxford During Hilary Term 1913 for the Common University Fund*. Oxford University/Clarendon Press, Oxford, 1913.
- _____, *Stoic and Sceptics: Zeno of Citium and the Stoa, the Stoa, Posidonius of Apamea, the Sceptics, Pyrrho of Elis, Arcesilaus of Pitane, Carneades of Cyrene*. Ares Publishers, Chicago, 1980.
- Bignone, E. *Studi sul pensiero antico*, Nápoles, 1938.
- Bodéüs, R. “Observations sur la notion de “relatif” chez Aristote”. *Cahiers de Centre d’etudes sur la pensée antique “kairos kai logos”*, 4, 1996: 1-12.
- Bracht Branhan, R. y Goulet-Cazé, M.-O. (eds.) *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. University of California Press. 1996 (traducción castellana de Vicente Villacampa *Los cínicos*. Seix-Barral, Barcelona, 2000.)
- Brancacci, A. “La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo”, en G. Giannatoni, ed., *Lo scetticismo antico*, Roma, 1981: 211-242.
- _____, “Teodoro l’Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao”. *Elenchos* 1982 III: 55-85.
- Bréhier, E. *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1951.
- _____, *La Théorie des incorporels dans l’Ancien Stoïcisme*. Vrin, Paris, 1928.
- Brennan, T. “Pyrrho on the criterion”. *AncPhil* 18 (2), 1998: 417-434.

- Brice, B. *Coleridge and Scepticism*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Brittain, Ch. *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Brochard, V. *Les Sceptiques grecs*. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 2002.
- Brunschwig, J. *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994.
- _____, "Sextus Empiricus on the *kriterion*: the Sceptic as conceptual legatee", en *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Dillon, J. M. and Long, A. A. (eds.) Berkeley, 1988: 145-175. Reimpreso en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Brunschwig, J. Cambridge, 1994: 224-243.
- Burnet, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, Londres, 1924.
- Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998.
- Burnyeat, M. F. "Can the Sceptic Live his Scepticism?", en Schofield, M. y Burnes, J. (ed.) *Doubt and Dogmatism*. Oxford, 1980: 20-53.
- _____, (ed.). *The Sceptical Tradition*. University of California Press. Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983.
- _____, "The Sceptic in His Place and Time", en Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998: 92-126.
- _____, "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy", *Philosophical Review*, 85: 44-69.
- Calogero, G. *Studi sull'Eleatismo*. Roma, 1932.
- _____, "Socratismo e scetticismo nel pensiero antico", en G. Giannatoni, (ed.) *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 35-46.
- _____, "Gorgias and the Socratic Principle *Nemo sua sponte peccat*", *JHS*, 1957 (1), 12-17.
- Calvo Martínez, José Luis. "La deflexión de los átomos en Epicuro". En *Athlon: satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados, ediderunt A. Bernabé et alia*. Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1987: 135-147.
- Calvo Martínez, Tomás. "El pirronismo y la hermeneutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 18/2, 1992, pp. 197-217.
- _____, "De Parménides a Gorgias: el mundo verdadero como fábula". En L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Eds.) *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007: 159-188.

- _____, "Truth and Dóxa in Parmenides". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 3, 1977: 245-260.
- _____, "El principio de no-contradicción en Aristóteles", *Méthexis* I, 1988: 53-71.
- _____. "La inversión de la lógica platónica de la validación por Epicuro". En *Athlon: satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados, ediderunt A. Bernabé et alia*. Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1987: 149-161.
- Cappelletti, A. J. "El escepticismo de Jeníades de Corinto". *Méthexis* 1989 II : 51-56.
- Casadesús, F. "Heráclito y el orfismo", en *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Alberto Bernabé Pajares y Francesc Casadesús (coord.), Vol. 2, Akal, Madrid, 2008: 1079-1104.
- Chatzilysandros, A. D. *Geschichte der skeptischen tropen: ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus*. Zeus Verlag, Manchen, 1970.
- Cherniss, H. *The Riddle of the Early Academy*. New York/London, 1980 (traducción de Susana Martín Delgado, *El enigma de la primera Academia*. UNAM, México, 1993).
- _____, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935 (reimpr., Nueva York, 1964).
- Chiesara, M. L. *Storia dello scetticismo greco*. Turin, 2004. (Traducción castellana de Perdo Bádenas de la Peña, *Historia del escepticismo griego*. Ediciones Siruela, Madrid, 2007.)
- Colli, G. *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. Adelphi Edizioni, Milano, 1998 (traducción española de Miguel Morey, *Zenón de Elea*. Editorial Sexto Piso, Madrid, 2006).
- Conche, M. *Pyrrhon ou l'apparence*. Villers sur Mer, 1973.
- Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato translated with an Introduction and Running Commentary*. Londres, 1935.
- Corti, Lorenzo. *Scepticisme et langage. Histoire de la philosophie*. Librarie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009: 286.
- Couloubaritsis, L. « Réflexions de Sextus Empiricus sur les dieux. » *Adv. math. ix Kernos* 1989 II : 37-52.
- _____, « La problématique sceptique d'un impensé: Η Σκέψις » *Le scepticisme antique*, 1990: 9-28.
- Couissin, V. "Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie", *Revue d'histoire de la philosophie*, 3. 1929: 241-276.

- _____, “L’origine et l’évolution de l’ἐποχή”, *Revue des Études Grecques* 42, 1929: 373-397.
- Dal Pra, M. *Lo scetticismo Greco*. Milán 1950.
- _____, “Scetticismo e realismo”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. (Vol. ii). Bibliopolis, Nápoles, 1981: 737-752.
- Davis, Janet B. “Translating Gorgias in [Aristotle] 980 A 10”. *Ph&Rh* 1997 30 (1): 31-37.
- Decleva Caizzi, F. *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Nápoles, 1981.
- _____, « Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide », en en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 93-128.
- _____, “Démocrite, l’école d’Abdère et le premier pyrrhonisme”, en *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, 1984: 139-157.
- Deichgräber, K. *Die Griechische Empirikerschule: Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*. Berlin, 1930.
- DeLacy, P. “*Ou mallon* and the Antecedents of Ancient Scepticism”. *Phronesis*, 3. 1958: 59-71.
- _____, “Galen’s Response to Skepticism”, *Illinois Classical Studies* 16, 1991: 283-306.
- Desmond, W. *Cynics*. University of California Press, Berkeley, 2008.
- Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Berlín-Nueva Colonia, 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*. Berlín-Nueva Colonia. 1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Wortindex, Namen- und Stellenregister*. Berlín-Nueva Colonia. 1952.
- Dudley, D. R. *A History of Cynicism*. Bristol Clasical Press, London, 1998.
- Dümmler, F. *Akademika : Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889.
- Dumont, J.-P. *Le Scepticisme et le phénomène*. París, 1972.
- Düring, I. *Aristotelis Protrepticus*. Göteborg, University of Göteborg, 1961.
- El-Abbadi, M. *La antigua biblioteca de Alejandría: vida y destino*. UNESCO, Madrid, 1990.
- Escolar Sobrino, H. *La biblioteca de Alejandría*. Gredos, Madrid, 2001.

- Ferrara, L. y G. Santese. "Bibliografia sullo Scetticismo antico (1880-1978)", en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 753-850.
- Flintoff E. "Pyrrho and India". *Phronesis* 1980 XXV : 88-108.
- Floridi, L. *Sextus Empiricus: the transmission and recovery of pyrrhonism*. Oxford University Press, Oxford/New York, 2002.
- _____, "The diffusion of Sextus Empiricus's works in the Renaissance". *JHI*, 1995, 56 (1): 63-85.
- Flückiger, H. *Die Herausforderung der philosophischen Skepsis: Untersuchungen zur Aktualität des Pyrrhonismus*. Passagen-Verl. Wien, 2003.
- _____, "Pyrrhonische Haltungen zur Wahrheit nach Sextus Empiricus". *La vérité*, 2004: 77-89.
- Fogelin, R. J. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford, 1994.
- Foster, M. N. *Hegel and Scepticism*. Cambridge, 1989.
- Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- _____, "Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Ideas", en *The Sceptical Tradition*. Burnyeat, M. F.(ed.). University of California Press. Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983.
- _____, "The Sceptic's Beliefs", en Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998: 1-24.
- _____, "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge", en Burnyeat, M. F. y Frede, M. (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis/Cambridge, 1998: 127-152.
- von Fritz, K. "Zur antistenischen Erkenntnistheorie und Logik", *Hermes*, 1927, 453-84.
- _____, "Megariker", en *RE*, Supl. V (1931), 707-24.
- _____, "Antisthenes und Sokrates in Xenophons *Symposion*", *Rheinisches Museum*, 1935: 19-45.
- _____, "Protagoras", en *RE*, XLV. Halbb. (1957), 907-21.
- _____, "Pyrrhon aus Elis, Skeptiker", en *RE*, 1. R. XLVII. Halbb. (1963): 89-106.
- _____, "Xeniades", en *RE*, 2. Reihe XVIII. Halbb. (1967), 1438-40.

- Gaines, Robert N. "Knowledge and discourse in Gorgias's On the Non-Existent or On Nature". *Ph&Rh* 1997 30 (1): 1-12.
- García Gual, C. *Los siete sabios (y tres más)*. Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Giannantoni, G. (ed.). *Lo scettismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981.
- _____, "Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle «successioni»", en G. Giannantoni, (ed.). *Lo scettismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 11-34.
- _____, "Criticò Carneade l'astrologia stoica?", *Elenchos* 1994, 15: 201-218.
- _____, *I Cirenaici: raccolta delle fonte antiche. Traduzione e studio introduttivo*, Florencia, 1958.
- _____, "La prítania di Socrate nel 406 a. C.", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962: 3-25.
- Giannini, A. "Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica", *Acme* XVII, 1, 1964: 99-140.
- Gigante, M. "Scetticismo e epicureismo", en G. Giannantoni, (ed.). *Lo scettismo antico*. (Vol. ii). Bibliopolis, Nápoles, 1981: 725-736.
- _____, *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956.
- Gigon, O. *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Berna, 1947.
- Glidden, D. "Sceptic Semiotics", *Phronesis* 18, 1983: 213-255.
- _____, "Parrots, Pyrrhonists and native speakers", *Language* 1994: 129-148.
- Glucker, J. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen, 1978.
- Goedeckemeyer, A. *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*. Leipzig, 1905; (2ª ed. 1968).
- Goulet, R. "Les références chez Diogène Laërce: sources ou autorités", en *Titres et articulations du texte dans les oeuvres*, Colloque International de Chantilly (1994), París, 1997: 149-166.
- Grayling, A. C. *Scepticism and the Possibility of Knowledge*. Continuum, New York/London, 2008.
- Greenhill, W. A. "Alexander Philalethes", in William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston, Little, Brown and Company, 1867: 125.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, vol. I 1962, vol. II 1965, vol. III 1969, vol. IV 1974, vol. V 1978, vol. VI 1981. (Versión española de

Alberto Medina González, *Historia de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, vol. I 1984, vol. II 1986, vol. III 1988, vol. IV 1990, vol. V 1992, vol. VI 1993.)

- Hankinson, R. J. *The Sceptics: the Arguments of the Philosophers*. Routledge, London/New York, 1999.

- _____, "Values, objectivity, and dialectic". *Phronesis* 39 (1), 1994: 45-68.

- _____, *Cause and explanation in ancient Greek thought*. Clarendon Press, Oxford, 1998.

- Harte, V. y Lane, M. "Pyrrhonism and Protagoreanism". *Antike Philosophie* - 1999: 157-172.

- Hiley, D. R. "The deep challenge of Pyrrhonian scepticism". *JHPH* 1987 XXV: 185-213.

- Hookway, Ch. *Scepticism*. Routledge, London, 1992.

- Hossenfelder M. *Ungewissheit und Seelenruhe. Die Funktion der Skepsis im Pyrrhonismus*. Giessen, 1964.

- Inwood, B. y Mansfeld, J. (eds.) *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden, 1997: 277-310.

- Ioppolo, A. M. "The Academic Position of Favorinus of Arelate", *Phronesis* 38, 1993: 183-213.

- _____, "Anassarco e il cinismo". *SicGymn* 1980 XXXIII : 499-506.

- _____, "Il concetto di «eulogon» nella filosofia di Arcesilao", en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 143-162.

- _____, "Gli accademici «neoterói» nel secondo secolo d.C." *Méthexis*, 2002 15: 45-70.

- Janáček, K. *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Universita Karlova, Praga, 1972.

- _____, "Diogenes Laertius and Sextus Empiricus", *Eunomia*, 3, 1959: 50-58.

- _____, "Sextus Empiricus in der Arbeit", *Philologus*, 100, 1956: 100-107.

- _____, "M I-VI als Schlüssel zu Sextos Empeirikos' Schriften". *LF* 1994 117 (3-4): 171-177.

- Kanayama Y. "Pyrrho and adiaphora pragmata (Eusebius, Praeparatio evangelica 14.181-4)". *JCS* 1989 XXXVII: 56-66.

- Kienle, W. von. *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*. Berlin, 1961: 23-4.

- Kindstrand, J. F. *Anacharsis: The Legend and The Apophthegmata*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 1981.
- Kirk, G. S. *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954.
- _____, "The Problem of Cratylus". *The American Journal of Philology*, Vol. 72, Nº. 3. 1951: 225-253.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957.
- Kirwan, Ch. *Aristotle's Metaphysics Γ, Δ, E*. Oxford, 1980.
- Koehne, T. *Skeptizismus und Epistemologie*. München, 1999.
- Lancia, M. "Arcesilao e Bione di Boristene", en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scettismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 163-178.
- Landesman, Ch. y Meeks, R. (eds.) *Philosophical Skepticism*. Blackwells, Oxford, 2003.
- Lasserre F. « Un papyrus sceptique méconnu (P. Louvre Inv. 7733 R^o) ». *Hommages à C. Préaux – 1975*: 537-548.
- Lee, H. D. P. *Zeno of Elea*. Cambridge, 1936.
- Lesses, G. "Pyrrho the Dogmatist". *Apeiron* 35 (3), 2002: 255-271.
- Lévy C. "Un problème doxographique chez Cicéron. Les indifférentistes". *REL* 1980 LVIII : 238-251.
- Löbl, R. *Demokrits Atomphysik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.
- Lom, P. *The Limits of Doubt. Moral and Political Implications of Skepticism*. Albany, 2001.
- Long, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley, 1974. (Traducción española de P. Jordán de Urries. *La filosofía helenística*. Alianza Editorial, Madrid, 2001).
- _____, "Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 24, 1978, 68-91.
- _____, "Sextus Empiricus on the criterion of truth", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 25, 1978: 35-49.
- _____, "Aristotle and the History of Greek Scepticism", in D. O'Meara (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington, Catholic University of America Press, 1981: 79-106

- Long, A. A. y Sedley, D. *The Hellenistic Philosophers* (2 vol.). Cambridge, 1987.
- López Calle, A. *Sexto Empírico y la crítica escéptica del conocimiento*. (Tesis doctoral inédita).
- Maier, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. (2 vol.) Tübingen, 1900.
- Mansfeld, J. “De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism”. *RhM* 1988 CXXXI: 239-276.
- _____, “Diogenes Laertius on Stoic Philosophy”, *Elenchos*, 7, 1986: 297-382.
- Marelli, C. “La medicina empirica ed il suo sistema epistemologico”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. (Vol. ii). Bibliopolis, Nápoles, 1981: 657-676.
- Marrades Millet, J. y Sánchez Durá, N. *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Valencia, 1994.
- Martano, G. “Platone tra pitagorismo e critica scettica”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 129-142.
- Mates, B. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus’s Outlines of Pyrrhonism*. Nueva York, 1996.
- _____, “Stoic Logic and the text of Sextus Empiricus”, *American Journal of Philology*, 1949: 290-298.
- McComiskey, B. “Gorgias, On Non-Existence ; Sextus Empiricus, Against the Logicians I. 65-87”. *Ph&Rh*, 1997 30 (1): 45-49.
- McPherran, M. “Sceptical Homeopathy and Self-Refutation”, *Phronesis* 32. 1987: 290-328.
- Melero Bellido, A. (trad.) *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1996.
- Mette, H. J. “Zwei Akademiker heute: Krantor von Soli und Arkesilaos von Pitane”, *Lustrum*, XXI, 1984: 7-94.
- _____, “Weitere Akademiker heuter: von Lacydes bis zu Kleitomachos”, *Lustrum*, XXVII, 1985: 39-148.
- _____, “Philon von Larisa und Antiochus von Ascalon”, *Lustrum* XXVIII-XXIX, 1986-1987: 9-63.
- Mills Patrick, M. *Sextus Empiricus and Greek scepticism*. Cambridge, 1899.
- _____, *The Greek Sceptics*, Columbia University Press, New York, 1929.
- Mindán Manero, M. “El fundamento de la conducta en el escepticismo griego”, *Revista de Filosofía*, 15, 1956, pp. 227-242.

- Mondolfo, R. *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2005.
- Moravcsik, L. M. E. (ed.) *Aristotle*. MacMillan, Londres, 1968.
- Moreau J. “Pyrrhonien, académique, empirique?”. *RPhL* 1979 LXXVII : 303-344.
- Morel, P-M. *Atome et nécessité : Démocrite, Epicure, Lucrèce*. Presses universitaires de France, Paris, 2000.
- Mudry, Ph. «Le scepticisme des médecins empiriques dans le traité *De la médecine* de Celse: modèles et modalités». *Le scepticisme antique*, 1990: 85-96.
- Naddaf, G. *The Greek Concept of Nature*. New York, SUNY Press, 2005.
- Naess, A. *Scepticism*. Londres/New York, 1968.
- Napolitano, L. M. “Arcesilao, Carneade e la cultura matematica”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scettismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 179-194.
- Natorp, P. *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altherthum*. Berlin, 1884.
- Navia, L. E. *Diogenes the Cynic*. Humanity Books, New York, 2005.
- Niiniluoto, I. *Scepticism, verificationism and fallibilism*, en Sihvola, J. (ed.). *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 2000.
- Nussbaum, M. C. “Skeptical purgatives: therapeutic arguments in ancient skepticism”, *Journal of the History of Philosophy*, 1991, 29/4: 521-558.
- O’Meara, D. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington, Catholic University of America Press, 1981.
- Owen, G. E. L. “Zeno and the Mathematicians”, *Proc. Aristot. Soc.* (1957-8), 199-222.
- _____, “Eleatic Questions”, *Classical Quarterly*, 1960: 82-102.
- Pajón Leyra, Ignacio. *Fenomenología de la incertidumbre*. Fundamentos, Madrid, 2002.
- _____, “Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte”. *Nexo, revista de filosofía*, 2, 2004: 167-176.
- _____, “La noción de infinitud aplicada al movimiento: la tesis cratílana de la total inestabilidad”. *Ontology Studies* 9, 2009: 139-153.

- _____, “El ejemplo de Pirrón: ataraxía y actividad vital”. En *Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*. Medellín, Universidad de Antioquia, (en prensa).
- Pajón Leyra, Irene. “Aristóteles como fuente de Posidonio de Apamea: el problema de los textos perdidos del corpus”. (Inédito).
- Pappenheim, E. *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus*. Prog. des Köln. Gymn., Berlin, 1875.
- _____, „Der Sitz der Schule der Pyrrhoneischen Skeptiker“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1888: 37-52.
- Patrick, M. *The Greek Sceptics*. Columbia University Press, Nueva York, 1929.
- Piantelli, M., «Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide», *Filosofia*, 29, 1978: 135-164.
- Piqué Angordans, A. (trad.) *Sofistas: fragmentos y testimonios*. Barcelona, 1985.
- Plezia, M. *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*. Leipzig, 1977.
- Popkin, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London, 1979. (Versión castellana de Juan José Utrilla. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983).
- _____, *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis/Cambridge, 1980.
- _____, “A Note on an alleged Translation of Sextus Empiricus”, *Philological Quarterly*, XXXI, 1952: 351-352.
- _____, “David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism”, *Philosophical Quarterly*, 1, 1951: 385-407.
- _____, “Samuel Sorbière’s Translation of Sextus Empiricus”, *Journal of the History of Ideas*, 14.4, 1953: 617-621.
- Powers, N. “Fourth-century flux theory and the origins of Pyrrhonism.” *Apeiron* 34 (1), 2001: 37-49.
- Raven, J. E. *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge, 1948.
- Reale, G. “Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 243-336.
- Reyes, A. *La filosofía helenística*. Fondo de Cultura Económica. México – Buenos Aires, 1959.

- _____, "La helenización del mundo antiguo", en *Junta de sombras*, México, El Colegio Nacional, 1949: 346-374.
- Rist, J. "The Heracliteism of Aenesidemus". *Phoenix* 24 (4), 1970: 309-319.
- Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford University Press, 2nd. edition, 1962.
- Román Alcalá, R. *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba. Córdoba, 1994.
- _____, "Un intento antiescético de fundamentación del conocimiento". *Almirez*, 2, 1992, 11-22.
- _____, "Meliso de Samos: la corrección de la ontología Parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas", *Endoxa*, 3, 1993, 179-195.
- _____, "La nueva Academia: dogmatismo o skepsis", *Pensamiento*, 51, 1995, 455-465.
- _____, "Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega", *Anales del Seminario de Hª de la Fª*, extra, 1996, 79-96.
- _____, "Logos y antilogos en Protágoras: la inagotabilidad del campo veritativo", *Pensamiento*, 54, 1998, 145-161.
- _____, "¿Son los "ágrapha dógmata" las lecciones no escritas de Platón?", *Anales del seminario de Hª de la Fª*, 16, 1999, 85-108.
- _____, "The skepticism of the new academy: a weak form of platonism?", *Philosophical Inquiry*, vol. XXV, 2003, 199-216".
- Romano R. "Due nuove testimonianze su Speusippo e Pirrone". *Orpheus* 1985 VI: 165-167.
- Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, 1924.
- _____, *Aristotle*. Methuen, London, 1949.
- _____, *Parva Naturalia*. Oxford, 1955 [1970].
- Rossetti, L. "Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico". *Le scepticisme antique*, 1990: 55-68.
- Rossitto, C. "Sull'uso della contraddizione in Sesto Empirico", en G. Giannantoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. (Vol. ii.) Bibliopolis, Nápoles, 1981: 547-562.
- Russo, L. *The Forgotten Revolution: How Science Was Born in 300 BC and Why It Had to Be Reborn*. Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg, 2004.
- Ryle, G. "Categories", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXVIII. 1938.

- Saisset, E. *Les Sceptiques*. Didier, Paris, 1865.
- Sakezles, P. "Pyrrhonian Indeterminacy : A Pragmatic Interpretation". *Apeiron*, n° 26, 1993: 77-95.
- Schofield, M. "Cicero for and against divination", en *Journal of Roman Studies*, LXXVI, 1986: 47-65.
- _____, "Aenesidemus: Pyrrhonist and Heraclitean". In *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC. Proceedings of the Tenth Symposium Hellenisticum*, A. M. Ioppolo & D. N. Sedley (eds.). Naples, Bibliopolis, 2007: 269-338.
- Schofield, M. y Burnes, J. (ed.) *Doubt and Dogmatism*. Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Sedley, D. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford University Press. Oxford, 2006.
- _____, "The Protagonist", en *Doubt and Dogmatism*. Schofield, M. y Burnes, J. (ed.), Oxford, 1980: 1-19.
- _____, "Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth", *Elenchos* 1992 XIII: 19-56.
- _____, "The End of the Academy", *Phronesis* 26, 1981, 67-75.
- Sellars, J. *Stoicism*. University of California Press, Berkeley, 2006.
- Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias On Fate*. Duckworth, London, 2003.
- Shields, C. "Socrates Among the Sceptics". En *The Socratic Movement*. P. Vander Waerdt (ed.). Cornell University Press, Ithaca, NY, 1994: 341-366.
- Sihvola, J. (ed.). *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. Acta Philosophica Fennica, 66. The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 2000.
- Sillitti, G. "Aristotele e un'argomentazione scettica contro il numero", en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 81-92.
- Sluiter, I. "The Rhetoric of Scepticism: Sextus against the Language Specialists", en Sihvola, J. (ed.). *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 2000.
- Šofman A. S. "Callisthène". *VopIst* 1975 N° 6: 214-219.
- Sorabji, R. K. "Causation, laws and necessity", en Barnes (et. al.), *Doubt and Dogmatism*. Oxford University Press, Oxford, 1980.

- _____, *Emotions and Peace of Mind*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Soto Rivera, R. *Arcesilao, filósofo kairológico*. Bayamón, Puerto Rico, 1997.
- _____, *Ensayos sobre filosofía arcesiliana*. Bayamón, Puerto Rico, 1999.
- _____, “La akatalepsia de Jeníades o de la imposibilidad epistemológica de la fantasía kataléptica como el criterio estoico de la verdad”. *La Torre, revista de la Universidad de Puerto Rico*. Tercera Época, año VII, número 23, enero-marzo 2002: 111-123.
- Spinelli, E. “Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (Again on *Pyr.* I 220-225)”. En Sihvola, J. (ed.). *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 2000: 36-61.
- Staden, H. von, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge University Press, Cambridge/New York/New Rochelle/Melburne/Sydney, 1989.
- Stefano, E. di. “Antioco di Ascalona e la crisi dello scetticismo nel I secolo a. C.”, en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 195-210.
- Stopper, M. R. “Schizzi Pirroniani”. *Phronesis*, 28. 1983: 265-297.
- Stough, Ch. L. *Greek Scepticism: A study in Epistemology*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1969.
- _____, “Knowledge and Belief”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987: 217-234.
- _____, “Sextus Empiricus on Non-assertion”, *Phronesis* 29. 1984: 137-164.
- Striker, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996.
- _____, “Sceptical Strategies”, en *Doubt and Dogmatism*. Schofield, M. y Burnes, J. (ed.), Oxford, 1980: 54-83.
- _____, “Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern”, *Phronesis*, 26/2, 1981: 153-171.
- _____, “The Ten Tropes of Aenesidemus”, en *The Sceptical Tradition*, Burnyeat, M. F.(ed.). University of California Press. Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983: 95-115.
- _____, “Scepticism as a kind of philosophy”. *AGPh*, 2001 83 (2): 113-129.
- Stroud, B. *The Significance of the Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford, 1984. (Traducción de Leticia García Urriza. *El escepticismo filosófico y su significación*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991).

- Svavarsson, Svavar Hrafn. "Pyrrho's Dogmatic Nature". *CQ* 2002 N. S. 52 (1): 248-256.
- _____, "Pyrrho's Undecidable Nature". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27. 2004: 249-295.
- Szlezák, Th. A., *Como leggere Platone*. Rusconi libri, Milán, 1991. Versión española de José Luis García Rúa. *Leer a Platón*. Alianza, Madrid, 1997.
- Tanaka, Ryuzan. "The problem of relativism in Sextus Empiricus". *JCS*, 2000 48: 64-75.
- Tarrant, H. *Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, Cambridge/ London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney, 1985.
- _____, "Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth?", *Journal of the History of Philosophy* 43 (2), 2005: 131-155.
- Thorsrud, H. *Ancient Scepticism*. University of California Press, Berkeley, 2009.
- Tordesillas, A. "Platon et les sophistes", *Les Cahiers du C.R.H.I.*, 19, 1995: 19-29.
- _____, "Eikos y kairos en la Defensa de Palamedes, de Gorgias", *Praxis filosófica*, 8-9, 1999: 113-134 (traducción española de Juan Manuel Cuarta R. y François Gagin, Universidad del Valle, Colombia).
- Tuominen, M. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. University of California Press, Berkeley, 2009.
- Untersteiner M. "L'incontro fra Timone e Pirrone." *RSF* 1954 IX : 285-287.
- Verra, V. "Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi", en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981: 47-60.
- Viano, Carlo Augusto. "Lo scetticismo antico e la medicina", en G. Giannatoni, (ed.). *Lo scetticismo antico*. (Vol. ii). Bibliopolis, Nápoles, 1981: 563-656.
- Viano, Cristina. «Énésidème selon Héraclite» *RPhilos*, 2002 192 (2): 141-158.
- Vlastos, G. "The socratic elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983: 25-58.
- _____, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Voelke, A. J. (ed.). *Le Scepticisme Antique*. Université de Lausanne, Ginebra, 1900.
- Voghera, G. *Timone di Fliunte e la poesia sillografica*. Padua-Verona, 1904.

- Vogt, K. M. *Skepsis und Lebenspraxis: Das Pyrrhonische Leben ohne Meinungen*. Alber Verlag, Freiburg und München, 1998.
- Walbank, F. K. *The Hellenistic World*. Cambridge, 1993.
- Warren, J. "Sextus Empiricus and the tripartition of time". *Phronesis*, 48 (4) 2003: 313-343.
- _____, "Socratic Scepticism in Plutarch's *Adversus Colotem*", *Elenchos* 23 (2), 2002: 333-356.
- Watkins, J. *Science and Scepticism*. Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Watson, G. *The Stoic Theory of Knowledge*. The Queen's University, Belfast, 1966.
- Wehrli, F. *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*. Zürich-Stuttgart, 1964.
- Weiche, A. *Cicero und die Neue Akademie*. Aschendorff, Münster, 1961.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von. "Antigonos von Karystos". *Philosophische Untersuchungen*, IV, Berlín, 1881.
- Williams, M. (ed.) *Scepticism*. Dartmouth, Aldershot, 1993.
- Włodarczyk, M. A. *Pyrrhonian Inquiry*. Cambridge Philological Society (Supplementary Volume n°. 25), Cambridge, 2000.
- Woodruff, P. "Aporetic Pyrrhonism". *OSAPh* VI, 1988: 139-168.
- _____, "The Sceptical Side of Plato's Method", *Revue Internationale de Philosophie* 40, 1986: 22-37.
- Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim, Leipzig, 1921.
- _____, *Stoics, Epicureans and Sceptics*. Trans. O.J. Reichel. Longmans, Green and Co., London, 1880.
- Zwergel, H. A. *Principium Contradictionis*. Meisenheim am Glan, 1972.

3. Literatura Secundaria Genérica.

- Arias Azpiazu, J. M. *La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana*. Publicaciones de la Fundación Juan March, Madrid, 1971.

- Barthes, R. *Lo neutro: notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*. Siglo XXI editores, México, 2004.
- Berkeley, G. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous: in Opposition to Sceptics and Atheists*. 1713.
- Bermúdez Vázquez, M. *Michel de Montaigne: La culminación del escepticismo en el Renacimiento*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2007.
- Brentano, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim, Olms, 1960 [1862]. Traducción española de Manuel Abella *Sobre los múltiples significados del ente según Aristoteles*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.
- Bunge, M. *Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1997.
- Cassini, A. “La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias”. *Diálogos*, Vol. 27, Nº 59, 1992: 103-120.
- Derridá, J.: *La dissémination*. Seuil, Paris, 1972 [trad. cast. de J. Martín Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1975].
- Einstein, A. “Quanten-Mechanik und Wirklichkeit”. *Dialectica* 2, 1948: 320-4.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Flasche, H. (ed.) *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*. 2 Bände. Münster Westfalen, 1961.
- Forster, M. N. *Hegel and Scepticism*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 1989.
- Frege, G. *Funktion und Begriff*. Pohle, Jena, 1891.
- González Fernández, M. “Galileo Galilei y Francisco Sánchez, ‘el escéptico’ (Matemática, Escepticismo y ‘Ciencia Nueva’)”, en *Agora* 6, 1988: 145-159.
- González Recio, J. L. *Teorías de la vida*. Síntesis, Madrid, 2004.
- Grayling, A. C. *Scepticism and the Possibility of Knowledge*. Continuum. London / New York, 2008.
- Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968. (Trad. cast. *Conocimiento e interés*. Ed. Taurus, Madrid, 1968.)
- Hacking, I. *Representing and Intervening*. Cambridge University Press, 1983.
- Hartmann, Eduard von, *Kategorienlehre*, II, Leipzig, 1896. 2. Auflage. 1923.

- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Jenaer kritische Schriften. Hartmund Buchner y Otto Pöggeler (eds.), in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Hamburg, Meiner, 1968 y sigs.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag GmbH, 1988.
- _____, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes. Heft*. Jena, 1801. (Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- _____, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*. 1802. (Traducción española: *Relación del escepticismo con la filosofía*. Edición, traducción, introducción y notas de María del Carmen Paredes. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.)
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1972.
- Horkheimer, M. *Montaigne und die Funktion der Skepsis*. S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1968. (Existe traducción española de M^a del Rosario Zurro, incluida en Horkheimer, M. *Historia, metafísica y escepticismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1982: 194-207.)
- Hoyos, L. E. *El escepticismo y la filosofía trascendental: Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001.
- Hume, D. *Tractatus on Human Nature*. 1739-40. (Traducción española: *Tratado de la naturaleza humana*. (2 vol.) Editora Nacional, Madrid, 1981.)
- Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. 1911. (Traducción española por Elsa Tabernic, *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, *sine data*.)
- _____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Herausgegeben von Max Niemeyer, Halle, 1913. (Traducción de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, México/Buenos Aires, 1949.)
- _____, *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1913. (Traducción de de Manuel G. Morente y José Gaos. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid, 1967.)
- Iriarte, J. *La Canción del Cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sánchez, en lucha con la astrología. Una página de la física aristotélica que se desploma con estrépito. Una página de las Cortes de Madrid y Lisboa completamente inédita*. Edición preparada por Juan de Churruca. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
- Jankélévitch, V. *L'Ironie ou la bonne conscience*, 1936.

- Kneale, W., y Kneale, M. *The Development of Logic*. Oxford University Press, Oxford, 1962.
- Kolakowski, L. *Husserl and the Search for Certitude*. Yale University, 1975. (Traducción española por Adolfo Murguía Zuriarrain, *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Alianza Editorial, Madrid, 1977.)
- Kojève, A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Cornell University Press, Ithaca, 1980.
- Leibniz, G. W. *Sur l'Essay de l'entendement humain*. En *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Editados por C. I. Gerhardt. 7 Vols. Berlín, 1875-90.
- _____, *Conversación de Filareto y Aristo*. Traducción de María de Paz, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- Łukasiewicz, J. *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*. Oxford, 1951.
- _____, "Aristotle on the law of contradiction", en VV. AA., *Articles on Aristotle. III: Metaphysics*, edited by J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, Londres, 1979: 50-62.
- Mainberger G. K. „Typologie der Nihilismen”. *ASSPh* 1983 XLII: 125-146.
- Maine de Biran, F. P. *Sur la causalité*. En *Oeuvres*. Tome XII-2. Paris, Vrin, 1993. Traducción española de Sara Sánchez Ezquerro, introducción de Juan José García Norro. *Sobre la causalidad*. Ediciones Encuentro, 2006.
- Malebranche, N. *XVe Éclaircissement. Sur le Chapitre troisième de la seconde Partie du sixième Livre. Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes*. En *Oeuvres Complètes*, tomo III: *De la Recherche de la vérité. Éclaircissements*. Édité par Geneviève Rodis-Lewis. Paris, J. Vrin-Centre National de la Recherche Scientifique. 1976. 2ª ed.: 203-252. Traducción castellana y notas de Julia Molano. *Aclaración sobre el ocasionalismo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- Marx, K. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Editorial Ayuso, Madrid, 1971.
- Mesnard, P. "L'aristotelisme critique de Francisco Sanches et le comète de 1577", en H. Flasche (ed.) *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*. 2. Band. Münster Westfalen, 1961: 60-69.
- Montaigne, M. E. *Ensayos completos*. Editorial Porrúa, México, 1999. (Traducción y notas por Juan G. de Luaces. Notas prologales por Emiliano M. Aguilera.)
- Moore, G. E. "The Refutation of Idealism". *Mind*, XII,1903: 433-453. (Existe traducción al castellano de Miguel García-Baró en la colección '*excerpta philosophica*' de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991.)

- _____, "The existence of the world as a problem", *Philosophical Review*, XXIV, 357-370.
- _____, "Proof of an External World", en *Proceedings of the British Academy* (1939), vol. 25; reimpresso en Moore, *Philosophical Papers*.
- Muñoz-Alonso López, G. *Técnicas de investigación en ciencias humanas*. Dykinson, Madrid, 2003.
- Navarro Reyes, J. *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007.
- Neumann, Th. *Gewissheit und Skepsis: Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkelts*. Amsterdam, 1978.
- Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. 1873.
- Ogden, C. K. y Richards, I. A. *The Meaning of Meaning*. Routledge & Kegan Paul, London, 1923.
- Opsomer, J. *In Search of the Truth*. Kowalski, Bruselas, 1998.
- Orden Jiménez, R. V. "La teoría de la causalidad natural de Francisco Sánchez el escéptico". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2003, 20: 247-267.
- _____, "La interpretación del escepticismo de Francisco Sánchez en la tradición menéndezpelayista". *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LXXVII (2001): 89-142.
- Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé Editores, Buenos Aires, 1958.
- _____, *Ideas y creencias*. (1940). En *Obras completas*, vol. 5. Alianza Editorial, Madrid, 1987: 377-409.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. *La nouvelle rhétorique*. 2 vols., 1958 (traducción española de la introducción en *Retórica y lógica*. Suplementos del Seminario de Problemas Científicos, 1959).
- Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, Londres, 1959.
- Saame, O. *El principio de razón en Leibniz: un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Traducción de Norberto Smilg y Juan A. Nicolás. Editorial Laia, Barcelona, 1987.
- Sánchez, F. *Quod nihil scitur*. 1581. (Traducción española prologada por Marcelino Menéndez y Pelayo, *Que nada se sabe*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1944.)

- _____, *Carmen de Cometa anni M. D. LXXVII*. Traducción castellana en Iriarte, J. *La Canción del Cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sánchez, en lucha con la astrología. Una página de la física aristotélica que se desploma con estrépito. Una página de las Cortes de Madrid y Lisboa completamente inédita*. Edición preparada por Juan de Churruca. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
- Santayana, G. *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*. Harvard University, Cambridge, Mass., 1923. (Traducción de Raúl A. Piérola y Marcos A. Rosemberg, *Escepticismo y fe animal: Introducción a un sistema de filosofía*. Losada, Buenos Aires, 1952.)
- Schopenhauer, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Gredos, Madrid, 1981.
- Schrödinger, E. *Nature and the Greeks*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996. (Traducción de Víctor Gómez Pin, *La naturaleza y los griegos*. Tusquets editores, Barcelona, 1997. 2ª ed. 2006.)
- Seddon, F. *Aristotle & Łukasiewicz on the Principle of Contradiction*. Ames, Iowa, 1996.
- Strawson, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Methuen, Londres, 1985. (Traducción española e introducción de Susana Badiola: *Escepticismo y naturalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2003.)
- Tarski, A. *Projecje prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. 1993. Traducción al alemán «Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen», *Studia philosophica*, 1. 1936: 261-405.
- _____, “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 4. 1943-1944: 341-376.
- van Fraassen, B. *The Scientific Image*. Oxford University Press, 1980.
- Verra, V. “Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi”, en Giannantoni, G. *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, Nápoles, 1981.
- Vidarte, J. “Técnica, *phármakon* y escritura”. *Éndoxa*, 11, 1999: 359-370.
- Wittgenstein, L. *The blue and brown books*. Oxford. (Traducción española por Francisco Gracia Guillén, *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1989)
- _____, *Philosophische Untersuchungen*. Ed. G.E.M. Anscombe y R. Rhees. Oxford, 1953.
- _____, *Über Gewissheit*. Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright. (*On Certainty*. Compiled by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright). Basil Blackwell, Oxford, 1979. (Traducción española de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1988.)

- _____, *Tractatus logico-philosophicus*. 1922.

- Zwergel, H. A. *Principium Contradictionis*. Meisenheim am Glan, 1972.