



LA PSICOLOGIA DEL ESCEPTICISMO TARDIO

## A - LA PSICOLOGIA DEL ESCÉPTICISMO TARDIO

### 1 - NOTA PRELIMINAR.

A quien se interna por el bosque de la epistemología escéptica, le acaba dando la impresión de que el intento de determinar de modo preciso un concepto cualquiera es como perseguir a una liebre que ningún galgo alcanza. No es tanto una cuestión de complejidad como de ambigüedad. Parece que a cada párrafo se desfigura o disuelve el sentido que habíamos creído fijar en el anterior. Por supuesto, a estas alturas de nuestro estudio, ello no es motivo de sorpresa y, desde el punto de vista del escéptico, la continua táctica delusoria se deduce de su negativa a establecer como definitivo concepto alguno.

Inversamente: lo que el escéptico afirma, siquiera de forma provisional, lo hace inconsciente e involuntariamente. Por eso, es de especial interés su examen, por que constituye lo impensado, la matriz pre-teórica, el lugar ciego desde donde se delimita el campo de las visibilidades y se determina el sistema de la evidencia.

Tres consideraciones previas son necesarias y deben tenerse presentes a lo largo de la discusión que seguirá:

1 - En primer lugar, las críticas específicas que Sexto levanta contra las afirmaciones de los dogmáticos en los distintos tópicos a los que pasa revista a lo largo de los dos libros del C.L. son, de modo casi exclusivo, de naturaleza interna. Generalmente, procede de acuerdo a las etapas siguientes:

a) Expresión de la doctrina general o del argumento particular desarrollado de acuerdo al tópico de que se trate. Muchas veces la exposición es literal y hasta en exceso prolifa (de donde el valor inagotable y universalmente reconocido de la obra como fuente doxográfica); siempre se lleva a cabo con gran imparcialidad y espíritu ecuaníme.

b) Crítica del apartado anterior, pero siempre en los términos de la doctrina previamente expuesta o del argumento desarrollado. Sexto se esfuerza por hacer visibles las incongruencias internas, las insuficiencias de la posición adversaria. En ningún caso contrapone argumentos basados <sup>en</sup> (o deducidos de) certezas o posiciones ajenas a las propuestas por la teoría -naturalmente, esto no incluye las referencias a tà fainómena en un sentido no técnico de "hechos observados" o sucesos generalmente admitidos por el sentido común no filosófico-. Ninguna doctrina es, pues, privilegiada; ni siquiera, como se esperaría, una más cercana a posiciones empiristas. Cuando se enfrentan unas teorías a otras, esto sucede en el contexto del argumento de la diafonía tón doxón, donde se contraponen todas contra todas en pie de igualdad, pues justamente el argumento procede conduciendo a la epoché por vía de la isosthenía <sup>(1)</sup>.

2 - La lógica de la argumentación presenta la forma del juicio hipotético: Sexto razona "como si" las premisas propuestas por la doctrina rival fueran verdaderas, y procede por reducción al absurdo, o derivando conclusiones que incurran en cualquiera de los tropos (fundamentalmente los lógicos como el tropo diadelo o

o el regreso al infinito). En todo caso, la misma forma del argumento le preserva de haber<sup>4</sup> admitir la verdad de las premisas implicadas (y la validez o adecuación de los términos que en ellas figuran). Esto es de particular importancia en el caso del estoicismo, cuya terminología Sexto no cuestiona como tal (pero éste es un rasgo general: el escepticismo no está interesado en una discusión sobre palabras. Admite formarse una concepción (νόησις) de su significado, y sólo se opone a la pretensión que subyace en tal o cual concepto de haber captado (καταλαμβάνωμαι, κατάληψις) un rasgo genuino del objeto significado). Con ello puede dar la impresión de que Sexto admite como correcta o convincente la descripción que el estoicismo realiza de los procesos de conocimiento.

a) Primeramente, porque la discusión de los tópicos en general, y en el interior de los mismos, está descompensada a favor del estoicismo. Los estoicos -dice Sexto- "son, en la actualidad, nuestros principales adversarios"<sup>(2)</sup>; por ello, el enfoque general (que plantea el criterio de verdad en relación con el signo estoico), su estructura interna (que divide, para el análisis, el problema de la verdad en el signo y la prueba: capítulos II, III y IV, respectivamente), y su modo de abordaje

-----  
(1) H.P., I, 190; 196, et passim, usada en el sentido de igualdad o equipotencia de fundamento, certidumbre y convicción entre todas las opiniones y doctrinas.

(2) H.P., I, 65, κατά τους μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας  
νῦν σοφιστικούς τοὺς ἀπὸ τῆς Στωϊκῆς.

(que concede la mayor extensión a la discusión de la doctrina de la estoa) hacen sentir esa omnipresente influencia estoica.

b) Añadamos que, como la erudición más reciente ha mostrado<sup>(3)</sup>, un número significativo de conceptos, e incluso de interpretaciones relativas a escuelas anteriores, son usados a través de una elaboración estoica que hace pensar en, por una parte, cierto desconocimiento de las fuentes primarias, y, por otra, en el uso de una doxografía intermedia de carácter estoico; incluso la crítica que se hace al realismo de las ideas se efectúa en términos estoicos<sup>(4)</sup> y no, como se esperaría, aristotélicos.

3 - Pero los dos hechos arriba señalados, que corresponden a una innegable determinación histórica de la teoría, deben situarse en su justa significación. Es cierto -y se ha señalado repetidamente- que el escepticismo, precisamente en razón a su antidogmatismo consecuente, que le priva de una elaboración teórica positiva propia, cae con más facilidad bajo la influencia de las doctrinas rivales en boca, de cuyos términos se apropia. Pero Sexto (que nunca confunde lo que es simple hipótesis de trabajo refutatorio con la afirmación de la propia posición escéptica) no está interesado en la propuesta de una alternativa sobre los tópicos que analiza: tampoco en el caso de la teoría del conocimiento. En va-

-----  
(3) Cfr. R. Chilsholm, Sextus Empiricus and Modern Empiricism, Philosophy of Science, VIII, 1941, págs. 371-384.

(4) Cfr. P. Couissin, La Critique du Realisme des Concepts chez Sextus Empiricus, Revue d'Histoire de la Philosophie, 1927, págs. 377-405.

no se buscará una reflexión propia que vaya más allá de la afirmación de la experiencia en los términos que la hemos caracterizado. Y menos aún hallaremos la apropiación con valor explicativo de la terminología del desarrollado análisis estoico de la "psicología" del conocimiento.

La misma atribución al escepticismo de una doctrina del conocimiento sensualista basada en las impresiones (ptósis) y sensaciones (aisthésis) debe ser contemplada con la mayor reserva: si la crítica a la noésis y la afirmación del carácter derivado de la idea con respecto a la sensación entronca de modo directo con la posición empirista moderna, la crítica imolacable de la percepción está en el origen del revival neoplatónico: ambas tendencias han sido ya señaladas<sup>(5)</sup>. En todo caso, hay momentos en que la tendencia generalmente negativa y escéptica parece quebrarse y surge, aquí y allá, alguna afirmación que, no pudiendo ser ligada al contexto refutatorio, adquiere un extraordinario valor.

-----

(5) Por Sandbach y Couissin, respectivamente, junto a una tercera hipótesis que ve en la crítica escéptica del conocimiento la misma disposición anímica que desemboca en la vindicación de la fe, propia de las religiones místicas y de salvación (Cfr., E. R. Coods, Paganos y Cristianos en una época de angustia, Madrid, 1975.

En lo que sigue, vamos a intentar ofrecer un informe global y exhaustivo de la manera en que Sexto parece entender, describir y analizar el ámbito de la experiencia. No es preciso insistir en el carácter provisional, y en buena medida inferido, de la reconstrucción que llevaremos a cabo al articular una guía global en base al análisis del modo en que Sexto usa sus conceptos, dada la carencia, las más de las veces, de afirmación explícita alguna y en la incertidumbre, casi siempre, respecto al alcance hipotético o afirmativo de los mismos.

Cubriendo lagunas, viendo de suprimir o explicar las contradicciones, mitigando la ambigüedad de los términos, fijando las significaciones de modo preciso, no pretendemos más que ofrecer una tentativa global, una guía conceptual provisional que nos permite adentrarnos en el tema. Aunque más adelante hayamos de modificar ciertos aspectos y añadir más de una precisión.



## ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA

### I LO SENSIBLE Y LO INTELIGIBLE

En varios lugares se afirma:

1 - El carácter primario y fundamental de la experiencia sensible.

2 - El origen derivado y secundario de las ideas, los conceptos y, en general, de la experiencia inteligible<sup>(1)</sup>.

En otra ocasión hubimos ya de referirnos a un argumento típico en Sexto: aquél que divide todos los objetos en sensibles e inteligibles para probar que, si un objeto no pertenece a ninguna de las dos categorías, no existe en absoluto: C.L., II, 354. En este contexto, la división se declara completa y exhaustiva, para, acto seguido, afirmar que "todo lo inteligible tiene su origen y la fuente de su confirmación en la experiencia sensible"<sup>(2)</sup>. Asimismo, en C.L., II, 358:

-----

(1) Lo cual no permite hablar -como lo hace Stouck- de la formulación de un "axioma empirista". Primero, porque el contexto de la afirmación del empirismo clásico lo constituye la afirmación del conocimiento de los objetos externos, idea, como es natural, rechazada por Sexto con la mayor energía. Y en segundo lugar, porque, como mantendremos en nuestras conclusiones, no estamos ante una teoría del conocimiento, sino ante una doctrina de la experiencia.

(2) "... εἰ μὴ νομοὶ τῆν ἀρχὴν ἔχει καὶ πηγὴν τῆς βεβαιώσεως ἐξ αἰσθήσεως." (C.L., II, 356). Obsérvese sin embargo, la forma hipotética de la proposición.

"...y, en general, es imposible encontrar en la concepción nada que no se posea en tanto que conocido a través de la experiencia" (3).

Y un poco más adelante:

"Toda idea debe ser precedida por la sensación, y por esta razón, si todo lo sensible es abolido, por fuerza todo conocimiento intelectual será del mismo modo abolido junto con aquél" (4).

De este modo, y de acuerdo con el uso común y filosófico, la experiencia sufre una primera escisión. ¿Qué características configuran cada una de las zonas de experiencia así determinadas?

#### A) SENSACIONES

La experiencia sensible está constituida por:

- a) Las sensaciones (aisthéseis) y
- b) las afecciones (πάθη).

-----  
(3) "...καὶ καθόλου οὐδέν ἔστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον!" (C.I., II, 58.)

(4) "Πάσης οὖν ἐπινοίας προηγεῖσθαι δεῖ τὴν διὰ τῆς αἰσθήσεως περίπτωσιν, καὶ διὰ τοῦτ' ἀναιρουμένων τῶν αἰσθητῶν ἐξ ἀνάγκης συναναιρεῖται πᾶσα νόησις!" (C.I., II, 60.)

Las sensaciones son concebidas al modo clásico como afecciones de los sentidos. Cada sentido posee sus propios objetos y así origina sus sensaciones específicas: olfativas, gustativas, visuales, táctiles, auditivas. Cuando experimentamos una sensación, somos afectados en cierto modo, y esto lo expresa Sexto mediante el adverbio correspondiente: gustar la sensación de dulce es "ser afectado dulcemente": κινεῖσθαι γλυκῶς / γλυκάζεσθαι. Los sentidos son irracionales (áloga) e incapaces de captar objeto alguno, por ejemplo, el hombre,

"...pues son meramente pasivos e imorimibles como la cera; y no aprehenden la cosa singular, ya que, si les otorgáramos la capacidad de indagar algo, ya no serían irracionales sino racionales y dotados de la naturaleza del intelecto (διανοία)<sup>(5)</sup>.

Algo más adelante, Sexto se pregunta:

"¿es posible que la substancia corporal sea aprehendida por los sentidos, que no poseen naturaleza corporal? Pues el sentido de la vista, por ejemplo, capta la forma, el tamaño y el color, pero la substancia no es ni forma, ni tamaño, ni color, sino, en todo caso, aquello de lo cual éstos son propiedades"<sup>(6)</sup>.

-----  
(5) C.L., I, 297.

(6) C.L., I, 302.

Los sentidos cantan, si acaso, propiedades por separado, y aun en la hipótesis de considerar que la sustancia es la combinación de aquellas cualidades, los sentidos no podrán percibirla, [

"porque si ni la sola dimensión, ni la forma por sí misma, ni solo el color es el cuerpo, sino el compuesto de estas cualidades, será preciso que la visión que aprehende el cuerpo, las coloque juntas, una por una, unificándolas en sí, y denomine "cuerpo" al agregado general de todas ellas. Pero el acto de unificar una cosa con otra y percibir cierto tamaño junto con cierta configuración pertenece a la facultad racional ( $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$ )" (7).

Así, parece establecerse de modo explícito que la percepción de todos unificados con intervención de la potencia racional distingue la simple sensación de lo que llamaremos propiamente percepción ( $\lambda\alpha\upsilon \acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon$ , percibir) (8).

-----  
(7) C.L., I, 297.

(8) Pero, ¿estamos realmente en presencia de una distinción funcional, o se trata meramente de un recurso dialéctico a fin de negar a los sentidos la percepción tout court? Porque, seguimos leyendo, "ni siquiera la visión puede captar el color y, en general, toda percepción es imposible". Esto debe, por supuesto, ser entendido en el sentido de que dar una adecuada descripción del proceso del conocimiento o la percepción es imposible. Mas entonces

Las notas características de la sensación son cuatro:

-Carácter originario frente a las ideas derivadas.

-Carácter irracional frente a las percepciones.

-Carácter involuntario.

-Incorregibilidad (?).

De las dos primeras acabamos de hablar. De la tercera nos ocuparemos después en conjunción con las afectaciones. La cuarta es del mayor interés. Por una parte, se afirma rotundamente que la sensación es el criterio, asimilandola al fenómeno<sup>(9)</sup>; por otra, no con menos rotundidad, se asevera que, "muchas veces mienten los sentidos y se contradicen entre ellos"<sup>(10)</sup>. Efectivamente, el tercer tropo de Enesidemo está dedicado en exclusiva a cuestionar el testimonio de los sentidos.

Pero no hay contradicción alguna en ello, pues el criterio lo es <sup>en</sup> sentido práctico, no de verdad, como ya sabemos. La cuestión, sin embargo, es otra: ¿por qué no admite el escepticismo la corregibilidad de las sensaciones y atribuye la falsedad al juicio sobre las mismas? Esta es, como se sabe, la posición de Epicuro; y la formulación de H.P., I, "la sensación no se

-----

surge la pregunta por el valor efectivo que cabe otorgar a la distinción efectuada entre "sensación" y "percepción".

Cfr. igualmente C.M., 226-7 y C.L., I, 345-7. Esta distinción no se encuentra, por otra parte, fuera de contextos refutatorios.

(9) H.P., I, 19, C.L., II, 60, etc.

(10) C.L., I, 345.

discute" parece acercarse al sensualismo del Jardín. Pero en Sexto, "indiscutible", "evidente" & "involuntario" no son sinónimos de "incorregible" ni de "necesariamente verdadero". Examinaremos por qué, señalando el callejón sin salida a que esta postura había llevado al Epicureísmo. Para evitarlo, Sexto amplía el campo de lo fenoménico, de modo que no sólo incluya a la sensación. El privilegio de la sensación lo es de origen, de grado, de inmediatez, pero no de verdad. Es un criterio (fenoménico), pero no el único criterio. El escepticismo no es un sensualismo, y, por la misma razón, cae por su base el intento de caracterizarlo como un fenomenismo basado en los sense-data.

Que nuestro conocimiento pueda reducirse analíticamente a sensaciones, que incluso sólo conocemos del objeto externo nuestras propias sensaciones (H.P., II, 72) no implica que el mundo de la experiencia, de lo aparente, esté formado sólo de sensaciones.

## B) AFECCIONES

Con las mismas notas características que las sensaciones<sup>(11)</sup>, y difíciles de separar con rigor de éstas, encontramos las afecciones (páthē).

(11) - ἀβουλήτι πάθει : H.P., I, 22

- ἀνάγκη παθεῖν : H.P., I, 237.

- ἀκούσιον τῆς αἰσθήσεως πάθος : C.M., 148.

Sexto, nos ofrece en C.L., I, 190-202, en el contexto de una discusión sobre el criterio, una detallada exposición del término en la doctrina cirenaica. Para los cirenaicos, el criterio son tà páthē. Sólo ellas son aprehensibles e infalibles; pero las cosas que las producen no lo son: vemos blanco o gustamos dulce de modo infalible e incontrovertible, pero no podemos inferir que tal sea la naturaleza del objeto que nos afecta. Abundando en esta posición, se ofrece un variado arsenal de ejemplos de distorsión perceptiva, como el del icterico que ve amarillo, el oftálmico que ve rojo, el que aprieta los ojos y ve doble, el loco ... arsenal que el escepticismo hizo suyo y repitió en su crítica al carácter objetivo de la percepción (Cfr. troco tercero de Enesidemo). No recibimos idénticas impresiones debido a la diferente constitución de nuestros sentidos<sup>(12)</sup>.

La conclusión que se extrae es que sólo son verdaderas y aparentes las afecciones; que la afección no revela nada más que a sí misma y que el objeto externo, aunque quizá existe, no nos es aparente. Erramos respecto al objeto externo, jamás respecto a nuestras afecciones: C.L., I, 195.

El empleo de afección (páthos) es sinónimo del de aisthēsis y los ejemplos aducidos lo son de experiencias sensibles (aisthēseis: sensaciones).

-----  
(12) C.L., I, 198.

Más adelante se dice que "no están aparentemente alejados de esta opinión quienes afirman que los sentidos constituyen el criterio de verdad" (C.L., I, 201), refiriéndose ahora a Asclepiades<sup>(13)</sup>, en un pasaje que marca la transición entre la postura cirenaica y la epicúrea.

### C) SENSACIONES Y AFECIONES

Sensaciones y afecciones parecen usarse generalmente como términos sinónimos. Pero puede advertirse una diferencia: en los casos en que se refiere indistintamente a sensaciones de naturaleza interna y externa (como en H.P., I, 240 a sensaciones de sed y hambre) o en aquéllos en que se mencionan sensaciones sólo internas, (temor, ira) o de naturaleza difusa (no ligada a la presencia de objeto de percepción específico, como frío o calor: H.P., I, 13), Sexto usa siempre el término páthos<sup>(14)</sup>.

-----  
(13) Asclepiades de Prusa, en Bitinia, al que ya nos referimos en el apartado de la medicina empírica. Sensualista y materialista, fue influenciado por Epicuro y Heráclides Póntico, aceptando el atomismo y oponiéndose a la teoría humoral.

(14) H.P., I, 13: frío y calor; C.L., II, 368: "evidencia"; H.P., I, 17: οίκετα -άση.



Así pues, todas las sensaciones son afecciones, pero no a la inversa. El primer término se circunscribe a la afección ligada a un órgano de los sentidos; el segundo incluye además el conjunto de las diversas afecciones del alma. La expresión τοῦ περὶ τὴν αἰσθητικὴν πάθους, varias veces repetida (por ejemplo, en C.L., I, 220-221, en contexto peripatético), parece indicar ex contrario la existencia de otros géneros de páthē. De modo similar a cuanto ocurre con las sensaciones, considera a las afecciones como parte del criterio escéptico: H.P., I, 23-24, 237, 238. Y en H.P., I, 215, al interrogarse Sexto por las diferencias entre las filosofías escépticas y cirenaica, afirma: "algunos aseguran que la doctrina cirenaica es idéntica a la escéptica, dado que también aquélla afirma que sólo las afecciones son aprehendidas". A lo que Sexto no tiene nada que oponer, situando luego la diferencia entre ambas filosofías en el fin moral.

Resumiendo, podría decirse que estamos ante la afirmación de una teoría sensualista del conocimiento, pues hemos mostrado abundantemente :

- a) El carácter primario y fundamental de las sensaciones.
- b) El origen derivado y secundario del conocimiento intelectual.

## D) SENSACIONES; AFECCIONES Y RAZON

A esto podemos añadir ahora una afirmación rotunda e incontrovertible: "Todo es percibido a través de nuestras sensaciones" (15). E igualmente, en H.P., II, 72: "Conocemos, si acaso, nuestras propias afecciones" (16). Con lo que parece mantenerse una doctrina que diferencia claramente los sense-data y las percepciones, producto, como más adelante veremos, de cierta logikē dýnamis; y postularse, a la vez, la incorregibilidad de los sense-data y la descomposición de la percepción en términos de sus componentes sensibles.

Pero si ahora examinamos el último capítulo del libro I del C.L. (acerca del hombre) alcanzamos resultados bien diversos.

En C.L., I, 262-283, se examina el criterio por el cual, o agente, en que se produce el conocimiento, a saber, el hombre. Tras demostrarse que el concepto de "hombre" es inconcebible (ἀνοητόν) y por ello, inaprehensible (ἀπάρητόν)<sup>(17)</sup> se pasa a examinar cómo el hombre puede aprehenderse a sí mismo. De forma que solemos hallar con mucha frecuencia en Sexto, éste considera la posibilidad de que el hombre se aprehenda a sí mismo o como un todo o por medio de una parte de sí mismo, ya sea la parte sensible o la inteligible o ambas a la vez. Sexto intentará probar que todas esas alternativas conducen al fracaso, pues:

-----  
(15) C.L., I, 366.

(16) πάντα (...) ἀπὸ τῶν ἑτέρων (...) λαμβάνεται

(17) C.L., I, 264-283.

a) el hombre no puede percibirse a sí mismo a través de los sentidos, éstos son pasivos e impresionables como la cera ( $\kappa\epsilon\rho\omicron\upsilon\ \tau\rho\acute{o}\mu\omicron\nu\ \tau\upsilon\mu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\iota$  : C.L., I, 293). Si los concebimos activos, a fin de que puedan aprehender algo, ya no serán sentidos, sino intelecto (dianoia). A los sentidos corresponde "sentir" lo blanco, lo amargo... y, en general, las sensaciones pasivas ( $\kappa\acute{\alpha}\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\nu$  ), pero la búsqueda activa no les es posible (18).

Por ejemplo, ¿podrán los sentidos aprehender el cuerpo (óγκον)? Naturalmente, no, puesto que la vista percibe el tamaño, la forma, el color, pero no la substancia corporal (óγκος) de la que aquéllos son, en todo caso, propiedades. No podemos caer en la falacia de identificar las propiedades de una cosa con la cosa de la cual aquélla son propiedades: C.L., I, 295.

Además, los sentidos -en conjunto y cada uno de ellos, por ejemplo, el sentido de la vista- deberían organizar y juntar estas cualidades aisladas para formar el concepto de "cuerpo" como agregado de todas ellas. Pero esto -continúa Sexto- pertenece a la facultad racional (19).

b) Por si esto fuera poco, ni siquiera los sentidos captan cada parte aisladamente. Pues la longitud se concibe pasando sobre todos los puntos del cuerpo, tras

(18) "καὶ κοινῶς κἄσχειν ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, τὸ ζητεῖν ἐνεργητικῶς οὐκ ἔσται ἴδιον αὐτῶν."

(19) "... ἀλλὰ τὸ συντιθέναι τι κατὰ τινος, καὶ τὸ τοιόνδε μέγεθος κατὰ τοῦ τοιούτου σχήματος λαμβάνειν λογικῆς ἐστὶ δυνάμεις."

ladándose a través de todos ellos, cosa que sólo la actividad racional puede hacer; "la profundidad no es alcanzada por la vista, que se detiene en la superficie (...) y cuando examinamos la teoría cirenaica, vimos que la vista no podía siquiera distinguir el color"<sup>(20)</sup>. Y siguen en cascada las objeciones; los sentidos no pueden percibirse a sí mismos (porque nadie ha oído oír, o ha visto ver), ni entre sí (no puede ver oírse, oírse ver, etc.): todo esto son objetos para el intelecto.

Todas estas dificultades tienden a mostrar dos cosas:

1 - Tampoco los sentidos son fiables (no ya en el sentido que no captan el objeto exterior, que esto ha sido ya mostrado ad nauseam, sino en el de que no podemos entender cómo se produce el proceso de la sensación o cómo actúan para dar origen a una fantasía. Pero en todo caso se muestra que solos son insuficientes y necesitan el concurso del intelecto (dianoía).

2 - No podemos determinar la forma concreta en que la percepción se produce -a partir de la experiencia sensible-, pues todo intento de explicar la etiología del proceso conduce a antinomias insuperables (en C.L., I, 303-313 se desarrollan argumentos paralelos para mostrar que el intelecto en ningún caso puede aprehender la materia sensible ofrecida por los sentidos, ni a éstos mismos).

-----

(20) Se trata de un lapsus de Sexto Empírico, pues esta réplica no figura en la exposición de la teoría cirenaica (C.L., I, 190-202), sino en C.L., I, 30, donde se arguye que la transición entre los colores (o los matices de un mismo color) es inaprehensible para el sentido de la visión.

A partir de C.L., I, 343, y hasta el párrafo 369, Sexto retoma los argumentos arriba señalados, pero con una intención más general. Es muy ilustrativo examinar su estrategia y quizá luego no será difícil extraer de ella algunas conclusiones.

Si hay que creer a los dogmáticos, el instrumento del conocimiento es el intelecto, los sentidos, o ambas cosas, según las escuelas. "Percibir que esta cosa es blanca, no es lo mismo que "ser movido por una impresión blanca"; λευκωντικῶς κινεῖσθαι (C.L., I, 344<sup>(21)</sup>). Para percibir los objetos reales, como "hombre" o planta"

-----  
(21) El párrafo completo dice: "Pues éstos (los sentidos) son por naturaleza irracionales, no poseen más capacidad que la de ser impresionados por los objetos de la fantasía (τῶν φανταστικῶν) y son completamente impotentes para el descubrimiento de la verdad. Pues no es solamente ser afectado por una impresión de blanco o de dulce, a fin de percibir la verdad en los objetos reales, sino que también es necesario experimentar una fantasía del hecho de que "tal cosa es blanca" y "tal otra es dulce". E igualmente ocurre con el resto de los sentidos. Pero percibir un objeto de esta clase no es función de los sentidos; pues ésta es, por naturaleza, percibir sólo el color y el olor y el sonido, mientras que la percepción de que "esto es blanco" o "esto es dulce", no siendo ni un color ni un sábor, no puede ser experimentado por el sentido". C.L., I, 345).

Esto ha sido generalmente interpretado en el sentido de que percibimos objetos y de que nuestra percepción no puede ser reducida a una simple suma

hace falta la combinación y la memoria (συνθέσεως τε δεῖ  
καὶ μνήμης πρὸς ἀντίληψιν τῶν ὑποκειμένων ),  
y ambas facultades no pertenecen a los sentidos.

Se señalan a continuación las dificultades que el intelecto encuentra para percibir los objetos, pues, ya se considere que el intelecto difiere o no de los sentidos, la explicación resultará insatisfactoria. Si, como algunos pretenden, el criterio es el intelecto y la parte sensible está frente a la intelectual, privará a ésta última de la percepción de los objetos externos. Así como el cuerpo que se interpone entre la vista y el objeto visible impide la visión, si el sentido irracional de la vista se interpone entre el intelecto y el objeto exterior, impedirá al intelecto la percepción de éste: el intelecto quedará, pues, encerrado y a oscuras por los sentidos, sin poder percibir objeto real alguno.

Y si, en hipótesis contraria, el intelecto percibe a través de los sentidos, habremos de hacer frente a otra dificultad: pues los sentidos sólo reportan su

-----

de sense-data o impresiones sensibles. (Cfr. Stough, op. cit., 109). Sexto estaría, según esta interpretación, ofreciendo un rotundo mentís a la teoría sensualista de la percepción. Ahora bien, no es esto lo que Sexto está haciendo: el escéptico no está hablando de cómo es nuestra percepción o diciendo que percibamos objetos como unified wholes (Stough, op. cit., 190), sino que solamente está atacando la pretensión de que nuestra percepción -cualquiera que sea la forma en que ésta se produzca- pueda informarnos acerca de la naturaleza real de los objetos externos:

afcción particular ( τὸ ἴδιον πάθος ), es decir, no el objeto externo. Y ni siquiera esto puede admitirse, pues, ¿cómo el intelecto recibirá la afcción sensible? Si la recibiere, ya no sería intelecto, sino sentido, "al ser movido visual, acústicamente, etc.": C.L., I, 355.

Y, en todo caso, aun cuando el intelecto pudiera recibir la materia empírica de las sensaciones, recibiría las afcciones de los sentidos, no los objetos externos<sup>(22)</sup> ¿Puede argüirse que se trata de cosas semejantes, que hay cierto parecido entre las afcciones y los objetos externos, de modo que aquéllas constituirían imágenes o copias de los mismos? Respondiendo negativamente, Sexto desarrolla una crítica que muestra a todas luces su oposición a cualquier fenomenismo de los datos sensibles y una perfecta comprensión de las aporías a que conduce, formulada en términos que sorprenden por su modernidad: "el fuego quema, pero la

-----

El referente de toda la cláusula lo constituyen los objetos externos, no los objetos de la percepción. Luego incluso el párrafo puede admitir una lectura contraria al sentido que comúnmente se le otorga: si la percepción tiene necesariamente la forma de un juicio de atribución al objeto percibido (phantasma), ésta es errónea al transcender la impresión sensible; el añadir el juicio a la sensación aleja necesariamente a la percepción del objeto externo. Pero lo más natural es que Sexto no desee pronunciarse dogmáticamente al respecto.

impresión de fuego no quemar"<sup>(23)</sup>; el latigo daña, pero no es él mismo doloroso; la comida no es el placer que produce, y, en general, "nuestras afecciones no pertenecen necesariamente a las cosas que las producen"<sup>(24)</sup>.

Parece en algún momento, a propósito de algún párrafo como el que acabamos de citar, atisbarse la distinción del empirismo moderno entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Pero tal dialéctica se muestra imposible, por cuanto la inferencia de las cualidades "objetivas" no puede situarse al margen de la sensación. Todo es perceptible a través de nuestras propias percepciones<sup>(25)</sup>.

Para concluir, Sexto abunda en la diferencia entre las afecciones que proceden de los sentidos y las del intelecto. Si se admite que hay una doble facultad en el alma (o mejor, dos clases de facultades contrapuestas), la racional y la irracional, hay que concluir que sus afecciones no pueden ser de idéntica naturaleza<sup>(26)</sup>. El argumento parece dirigirse a subrayar la dificultad que presenta la introducción en el proceso perceptivo del elemento racional.

-----  
(22) Cfr., C.L., II, 357.

(23) Idem.

(24) C.L., II, 367.

(25) C.L., II, 368.

(26) C.L., II, 362.



Que la presencia de lo racional-intelectivo introduce un nuevo nivel de complejidad (y por lo tanto, de distancia entre percepción y objeto real), lo prueba, contrario sensu, la hipótesis de C.L., II, 364-5, que parece enlazar con el párrafo 351 (la tesis de Estratón y de "Enesidemo, de acuerdo con Heráclito" que iguala lo sensible y lo inteligible de manera que el intelecto "se asomaría al objeto externo a través de los sentidos como a través de orificios o ventanas"). En este caso, sólo se objeta la diferencia entre las sensaciones y el objeto real. Pero la percepción sería aquí autoevidente.

Esta hipótesis que, atribuida a Enesidemo, no debe estar muy alejada del escepticismo genuino, hace extraordinariamente improbable que Sexto esté defendiendo el doble carácter intelectual y sensible de la percepción; y sus afirmaciones en este sentido deben entenderse como obstáculos erigidos por Sexto a cualquier desarrollo doctrinal que pretenda dar cuenta de la percepción. La conclusión de todo esto es que "nada hay autoevidente"<sup>(27)</sup>, entendiendo por "nada" el objeto externo; de otro modo, que el "objeto" no es algo ya dado sin más, es una creación, un producto (ya sea de la sensación, del intelecto, o de ambas instancias a la vez).

Retengamos, a modo de conclusión, los tres aspectos fundamentales de este apartado:

-----

(27) C.L., II, 368.

1 - Obsérvese cómo la acumulación de dificultades tiene por función mostrar la existencia de un abismo también entre los sentidos y el intelecto. Sexto no elabora una teoría del conocimiento empirista ni explica la etiología de la percepción o el trabajo del intelecto sobre la materia de las sensaciones. Al contrario, parece indicar que la afección queda en el sentido, sin poder afectar al intelecto o a la mente. Más que marcar las etapas de una transición, se proyecta un abismo: el empirismo cede ante el escepticismo.

2 - Si se afirma el carácter primario de las sensaciones (aisthéseis y páthé) es sólo para resaltar el opuesto carácter derivado del intelecto. Pero las mismas sensaciones son inconsistentes y no ofrecen indicación fiable alguna acerca del objeto exterior: "los sentidos sólo presentan su afección particular"<sup>(28)</sup>.

3 - El problema de la percepción no halla solución positiva. Si el percibir aparece como un estadio de mayor complejidad que la simple afección sensible, la inferencia que franquea el muro de lo meramente sensible (muro de todos modos concebido como insalvable), no sabe a cuenta de qué dinamismo debe cargarse. Y así vuelve a replantearse el problema a otro nivel en los términos de la fantasía, como enseguida examinaremos.

-----

(28) C.L., II, 354.

### 3 - ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA, II

#### LA FANTASÍA, NÚCLEO DE LA PSICOLOGÍA EMPIRISTA

##### A) LA FANTASÍA EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO ESTOICO.

El concepto de fantasía es objeto de una extensa y profunda elaboración en el estoicismo, pues

"el criterio de verdad es, para los estoicos, la fantasía comprensiva"<sup>(1)</sup>. La fantasía se define como una impresión en el alma (τύπωσις ἐν ψυχῇ). El término guarda el evidente sentido traslaticio de una metáfora, pues τύπωσις es el término usado para referirse a la acción de estampar, acuñar o grabar en un material maleable, "produciendo una eminencia y una depresión". Ésta es la concepción de Cleantes. Pero Crisipo resalta desde dentro del estoicismo su carácter contradictorio:

1 - Cuando la mente (dianoía) imagina a la vez un objeto triangular y cuadrangular, el mismo objeto (la dianoía) debería adoptar diversas formas.

2 - Cuando la mente reciba varias representaciones simultáneas, el alma recibirá innumerables conformaciones (σχηματισμούς)<sup>(2)</sup>.

Por ello, Crisipo supone que Zenón usaba týpōsis como sinónimo de "alteración" (ἐτεροιώσεως). "La

-----  
(1) C.L., II, 227.

(2) C.L., II, 229.

fantasía es, pues, una alteración del alma"<sup>(3)</sup>. Así, la coexistencia de muchas fantasías no es obstáculo, pues "la mente puede sufrir numerosas alteraciones, como el aire que soporta el impacto de varias alteraciones cuando hablan muchas personas".

Pero otras dificultades aún subsisten, y la búsqueda de una solución ayuda a perfilar el concepto definitivo de fantasía:

3 - La fantasía ha quedado definida como impresión y alteración del alma, pero no toda impresión es una fantasía (por ejemplo, el golpe recibido, el rasguño en la mano, etc., son týpōsis, pero no fantasías, "que sólo tienen lugar en la parte regente del alma". Por ello se añade a la definición anterior "alteración de la parte regente del alma (hēdemonikón)".

4 - También el impulso ( ὀρμή ), el asentimiento ( συγκατάθεσις ) y la aprehensión ( κατάληψις ) son alteraciones del hēdemonikón, pero diferentes de la fantasía, que es de naturaleza pasiva (las tres alteraciones se conciben como actividades del hēdemonikón). Se añade ahora κατὰ παῖσιν , "por vía pasiva, de modo pasivo"<sup>(4)</sup>.

-----  
(3) C.L., II, 230.

(4) C.L., II, 239.

5 - Pero lo anterior es aún insuficiente, pues cuando el hēgemonikón está siendo nutrido y se expande es también alterado de modo pasivo, pero no es una fantasía: la fantasía es una forma de pasividad, pero difiere de otras condiciones pasivas. Aquí Sexto no nos informa de la solución estoica a esta dificultad y no tenemos noticia por otras fuentes<sup>(5)</sup> de que los estoicos se dignasen responder a ella, quizá por creerla demasiado "dialéctica" o, simplemente, erística.

Pero aquí lo interesante son los términos en que Sexto formula la crítica y que pueden venir a traer alguna luz nueva sobre el concepto escéptico de fantasía en oposición al estoico. Efectivamente, Sexto afirma

"...Mas ni siquiera así escapan, según parece, a la objeción; pues cuando el hēgemonikón está nutrido y, por Zeus, creciendo, es alterado de modo pasivo, pero esta clase de alteración, aunque es pasiva, y una condición, no es la fantasía. A menos que ellos afirmaran a su vez que la fantasía es una especial forma de pasividad distinta de las condiciones pasivas, o aquello de que, puesto que la fantasía procede o de las cosas externas o de nuestras propias afecciones internas<sup>(6)</sup> -a esto último lo denominan de modo más preciso "atracción vacía" hay siempre implicado en la definición de fantasía la

-----  
(5) S.V.F., II, 56 = D.L., Vidas, VII, 50, citando el Perì Psychés de Crisipo.

"pasividad", esto es, pasividad con respecto al impacto externo o respecto a nuestras afecciones internas; pero esta implicación no es ya posible en el caso de la alteración debida a los procesos de incremento o nutrición" (C.L., II, 240-241).

El estoicismo, que desde su fundador considera la fantasía como criterio de conocimiento, no deja de ser consciente de que no toda experiencia sensible es "verdadera" (siendo verdadera igual a mero reflejo pasivo del objeto real). Así que introduce una distinción entre fantasía y fantasma. La primera corresponde a un objeto real y es su reflejo pasivo en el alma; la segunda es una fantasía producida por objeto inexistente (o por objeto existente, pero con cualidades distintas a la que presenta el objeto percibido). Así se explican las ilusiones, espejismos y las imágenes del sueño y la locura<sup>(7)</sup>. Sexto, por su parte, no puede admitir esa distinción y la ontología que subyace. La fantasía no tiene en el escepticismo el carácter de lo inmediatamente sensible. La fantasía no es igual a percepción ni a afección. Examinemos detenidamente por qué en la crítica general que Sexto plantea a la fantasía estoica.

-----  
(6) "Ἡ λανθασία γύεται ἢτοι τῶν ἔκτος ἢ τῶν ἐν ἡμῶν καθεῶν."

(7) D.L., Vidas, VII, 50; C.L., I, 242; 383-386.

## B) CRITICA ESCEPTICO-ACADEMICA A LA FANTASIA ESTOICA:

Sexto deriva su crítica del instrumento del conocimiento hacia el análisis de la fantasía, pues, como él mismo afirma, ni los sentidos ni el pensamiento pueden ser conscientes de nada sin ser alterados "fantasmáticamente":  $\acute{\omicron}\acute{\iota}\chi\alpha\ \tau\acute{o}\tilde{\upsilon}\ \pi\alpha\upsilon\tau\ \sigma\iota\upsilon\chi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . (8).

Se ha querido ver aquí, como en otros casos ya examinados, la afirmación sin reservas del empirismo gneosecológico<sup>(9)</sup>. Esta es, en efecto, la posición de Sexto, pero no hay que olvidar que está, a su vez relatando la postura estoica<sup>(10)</sup>. El escepticismo la asume, en primer lugar, por la razón evidente de que es la de la escuela hegemónica -con el general eclecticismo que se va imponiendo en el siglo I, la psicología se plantea en los términos del estoicismo- y, en segundo lugar, porque, al negar la posibilidad de un conocimiento directo por medio de la razón, resulta de hecho favorecer la incertidumbre escéptica.

-----  
(8) C.L., II, 360.

(9) Stough, op. cit.,

(10) Cfr. el pasaje paralelo D.L., Vidas, VII, 49. El mismo Diógenes Laercio informa sobre la doble fuente de la fantasía: "Según ellos (i.e., los estoicos), algunas fantasías son sensibles, otras no; las primeras son las recibidas por uno o más órganos de los sentidos; las segundas, no sensibles, son las que se producen a través de la mente misma, como en el caso de los incorpóreos y todas las demás fantasías percibidas por la razón". (Diógenes Laercio, Vidas, VII, 51.)

Los párrafos que siguen (C.L., II, 371-401) se dedican por entero a considerar la forma genérica que es común a ambas fantasías (la aprehensiva, καταληπτική y la probable, πιθανή ), para así abolirlas ambas (C.L., II, 371).

La crítica puede ser agrupada en-torno a los siguientes puntos:

1 - Sexto retoma la definición de la fantasía como τύπωσις ἐν ψυχῇ (C.L., II, 372) que ya habíamos encontrado en el párrafo 228. A partir de ésta, opone dos objeciones:

-La del mismo Crisipo, que también vimos: ninguna fantasía podría subsistir en el hēgemonikón si diversas impresiones se van sucediendo y cada una borra la anterior, como en el caso de la huella en la cera.

- La otra, probablemente del arsenal escéptico: Si el pneuma es la sustancia que constituye el hēgemonikón, y si observamos que los materiales poco densos (la misma cera líquida, el agua...) no conservan huella o impresión alguna, ¿cómo el pneuma, la sustancia más sutil y fluida de todas, podrá conservar la impresión?

2 - En la hipótesis de Cleantes (la fantasía no es impresión sino alteración del intelecto: ἀτεροῦσις τῆς διανοίας ), la alteración se entenderá como una afección (páthos) o como un cambio sustancial. Si lo primero, cada nueva afección borra la anterior, por lo que la retención es imposible por parte del intelecto, como en la hipótesis 1. Si lo segundo, el alma se rá destruida en cada nueva fantasía.



A esto se añaden dos objeciones más en forma de la aporía de lo cambiante (argumento erístico muy repetido por Sexto en casos semejantes) y de la imposibilidad de la existencia del mismo hēgemonikón (C.L., II, 278 y 380, respectivamente).

3 - En este apartado (párrafos 381-387) se presenta la objeción más significativa: si la fantasía es una alteración del hēgemonikón y tal alteración es anunciada al hēgemonikón a través de los sentidos, surge la cuestión: ¿la alteración que tiene efecto en el hēgemonikón es la misma que la que ha tenido efecto en los sentidos o es distinta? Si es la misma alteración, y puesto que los sentidos son irracionales, habrá que admitir que el hēgemonikón es irracional. Pero si difieren, resultará que el hēgemonikón no recibe el objeto presentado (tò fantastón) tal como existe, sino modificado, de manera que la fantasía formada en el hēgemonikón será una cosa y el fantastón, otra. (C.L., I, 382). Lo que el dilema plantea, en su segunda alternativa -la primera debe ser inmediatamente descartada en buena teoría estoica- es la necesidad de un escalón más entre el objeto real y la fantasía, un paso intermedio entre la sensación y la imagen mental (fantasía del hēgemonikón).

Este punto no parece haber sido desarrollado en la literatura al respecto, y es de vital importancia, puesto que muestra sin lugar a dudas dos cosas:

a) Sexto -y la escuela en general- no pueden sostener el criterio de la fantasía sin más<sup>(11)</sup>, pues

-----

(11) Criterio práctico se entiende, pues el otro (de verdad o existencia) quedó ya descartado de antemano.

éste ni siquiera coincide con el criterio de los sentidos.

b) De hecho, ni siquiera puede hablarse de un criterio empirista o sensista cuando, según parece deducirse del argumento, la ptōsis, alteración o impresión de los sentidos, no puede ser objeto de una fantasía, es decir, de una percepción. Lo que percibimos no son las alteraciones de los sentidos -o, si se prefiere, éstos sufren, ya a nivel de la percepción fantasmática, una distorsión que los aleja de su (presunta) mayor cercanía a los objetos externos-. Aunque Sexto no nos explica qué elementos -y en qué sentido- producen tal distorsión (en otras palabras, Sexto no ofrece ninguna teoría de la percepción fantasmática), queda claro que la fantasía es un efecto, un producto no reductible a la aisthēsis.

Por supuesto, el sentido del argumento viene a abundar en la crítica del sensualismo estoico que pretende otorgar a la fantasía inmediatez respecto a los objetos reales y, a la vez, hacer de ella un producto intelectual. Pero nos interesa subrayar, como veremos repitiendo, que la fantasía de H.P., I, 22, que se ofrece como criterio práctico y que se asimila a la impresión sensible (aisthēsis o páthos), en ningún caso puede ser la fantasía estoica, cuyo carácter dúplice ha sido puesto en entredicho. Tanto más, cuanto la fantasía <sup>es</sup> necesariamente originada por el fantastón, que es, por así decir, el aspecto "objetivo" de la misma, y no sólo el objeto tal como es percibido (que en ese sentido podría asimilarse al fenómeno), sino que pretende "captar" en lo esencial el objeto real. La fan-

fantasía es algo que "se revela a sí misma y a su causa"<sup>(12)</sup>  
y cuya causa es el objeto real, de modo que, al asentir  
a la fantasía, aprehendemos simultáneamente el objeto  
que la provoca.<sup>(13)</sup>

4 - El examen de la fantasía en general se cierra  
con una triple objeción al criterio basado en la fanta-  
sía, pues,

a) o se acepta que algunas fantasías son verdade-  
ras y otras falsas, en cuyo caso hace falta un crite-  
rio subsidiario para decidir (lo cual conecta con la  
crítica a la fantasía comprensiva que enseguida exa-  
minaremos),

b) o consideramos que todas las fantasías son  
verdaderas, lo cual implica que nada es no-evidente,  
lo que haría la duda imposible, contra toda verosimi-  
litud, y no sólo la duda, sino también "el error, el  
arte y la virtud". Por lo demás, la palabra "verdad"  
perdería su sentido, pues "verdad" es concepto rela-  
tivo que se opone a "falsedad": "Aboliendo una, queda  
abolida la otra, como al abolir la derecha queda abo-  
lida igualmente la izquierda". Asimismo, tampoco pode-  
mos afirmar que todas son falsas, sin afirmar con  
ello una verdad universal.

-----

(12) S.V.F., II, 54.

(13) Cfr. G. Wabson, The Stoic Theory of Knowledge,  
Belfast, 1966 (cap. II.).

"Las diferencias entre fantasías -concluye Sexto- son casi ( σχεδόν ) autoevidentes, pues algunas atraen nuestro asentimiento y otras lo rechazan; ni todas fuerzan a él igualmente, ni todas sin excepción lo rehúsan; porque si no existiera diferencia alguna, y todas fueran igualmente creíbles o increíbles, no existiría arte, ni ausencia de arte, ni elogio, ni censura, ni engaño; pero el arte y la aprobación y la ausencia de engaño se consideran en base a las fantasías verdaderas, y el engaño y la censura, en base a las falsas" (C.L., II, 400).

Nótese, a este respecto, que el escepticismo es bien consciente del carácter necesariamente relativo de la oposición verdadero/falso y de lo que modernamente denominamos el juego lingüístico usual de estas expresiones, y lo mantiene en la distinción habitual entre fenómenos y fantasías.

### C) CLASIFICACION ESTOICA DE LAS FANTASIAS

La psicología estoica distingue cuatro clases de fantasías:

- 1.- Probables.
- 2.- Improbables.
- 3.- Probables e improbables.
- 4.- Ni probables ni improbables.

Las probables producen en el alma un fácil movimiento ( *λεῖτον κίνημα* ), como la fantasía de "que ahora es de día" y de que "ahora estoy hablando" y, en general, toda fantasía que presente un similar grado de claridad ( *περιφανείας* )<sup>(14)</sup>. Las improbables, por su parte, inducen a no concederles el asentimiento, como la fantasía de que es de día cuando el sol no está en el cielo. Las fantasías probables e improbables poseen distinta naturaleza según la ocasión y la relación. Por fin, las ni probables ni improbables son aquéllas que no incitan al asentimiento ni a la negación, como la de que "las estrellas son en número par", dejándonos en la mayor incertidumbre.

Así definida, la probabilidad parece cuestión meramente psicológica, de claridad ( *περιφανεία* ) o apariencia evidente interna suscitada en el alma por la fantasía.

Se trata de un primer estadio psicológico independiente de la verdad de la representación. Puesto que, ahora dentro de las fantasías probables "claras", se distinguen nuevamente:

-----

(14) C.L., II, 242.

-Las verdaderas: aquéllas sobre las que es posible hacer una afirmación verdadera o falsa, como, por ejemplo, "es de día".

-Las falsas: aquéllas sobre las que es posible hacer una afirmación falsa, como la de que "el bastón es quebrado en el agua".

-Las verdaderas y falsas, ejemplificadas en el caso de Orestes que, en su locura, recibe la fantasía verdadera, en cuanto que procede de un objeto existente (Electra), pero falsa en cuanto que se le presentaba en forma de erinnia. De este tipo serían las fantasías de los sueños, "cuando uno experimenta una atracción falsa y vacía (ψευδῆ καὶ διάκεινον ἄλκυσμόν), soñando que Dión está presente, cuando Dión está vivo"<sup>(15)</sup>. El ejemplo tiene más de un aspecto sorprendente y será examinado a continuación.

-Por fin, están las fantasías que no son ni verdaderas ni falsas, entendiendo por tales las genéricas (γενικαί), como cuando nos representamos al hombre en general, ni griego ni bárbaro.

Tres aspectos deben ser resaltados en esta clasificación:

1.- En primer lugar, la distinción entre fantasías probables se basa en su capacidad de hacer afirmaciones (verdaderas o falsas), es decir, de formular proposiciones. Como dice Diógenes Laercio, Vidas, VII, 49, "la impresión ocurre en primer lugar, luego el intelecto (ἐπινοεῖα), capaz de expresión,

-----  
(15) C.L., II, 245.

expresa en el discurso ( λόγος : también, "en la proposición") lo que experimenta como resultado de la fantasía".

Si la fantasía entra en el proceso del pensamiento en cuanto que es expresada en lenguaje articulado y formulada en una proposición, este carácter proposicional implica que la percepción es a) una forma de juicio, b) en ella hay que distinguir el elemento pasivo de la fantasía ( αἰσθητικὴ εἰσφορά ) y el elemento activo del hēgemonikón que recibe la fantasía interpretándola y clasificándola. Cuando asentimos a la fantasía estamos admitiendo que nuestra fantasía "emocional" se corresponde con un hecho expresable<sup>(16)</sup>.

Pero formular un juicio del tipo "el bastón en el agua se ve quebrado" no es simple traducción al lenguaje articulado de una fantasía. El reconocimiento de los objetos y su articulación implica la presencia de las nociones generales y los preconceitos (ennoíai y prolēpseis), como luego veremos.

2.- La finalidad de la cuádruple clasificación estoica es doble: señala, por una parte, la diferencia entre claridad o evidencia psicológica y verdad: no toda fantasía obvia, clara psicológicamente (aparente a la conciencia) es verdadera (frente a la psicología rival epicúrea), como muestran los ejemplos de ilusiones ópticas (bastón en el agua). En segundo lugar, pretende incluir lo que llamaríamos fantasías genéricas, obtenidas por abstracción (remoción de rasgos concretos, como la de "hombre en general", formada agregando los

(16) Cfr. A.A. Long, La Filosofía Helenística, Madrid, 1977, pág. 129.

rasgos comunes de griego y bárbaro, según la indicación de C.L., II, 246). Estas fantasías proceden de (pero no se reducen a) la experiencia sensible. Recordemos que los estoicos admiten un doble origen de las fantasías: ἀίσθητικαὶ φαντασίαι y οὐκ ἀίσθητικαὶ αἶαι. (αἶ διὰ τῆς διανοίας) (17).

Las impresiones dejan un registro de su incidencia en el hēgemonikón, y su repetición hace surgir los conceptos generales (18), en una doctrina semejante a la preconcepción (prolēpsis) epicúrea.

3.- Del ejemplo de las fantasías verdaderas y falsas se infieren algunos aspectos paradójicos. La fantasía de Dión, que experimento en sueños, es verdadera en parte, puesto que Dión está vivo -e inversamente, sería por completo falsa si Dión estuviera muerto de hecho-. Luego, lo que otorga verdad o falsedad a la fantasía no es sólo la presencia actual del objeto (ektòs hypokeímenon, tò fantastón) sino que se dé el hecho que la proposición derivada de la fantasía describe. Este procedimiento "desconecta", por así decir, el juicio proposicional y su valor de verdad de la impresión sensible y de la fantasía, pero, a la vez, aleja la posibilidad de una base firme para el conocimiento, porque, como argumentaban los académicos, ninguna fantasía puede garantizar su propia verdad. No podemos estar ciertos de que una fantasía se corresponda necesariamente con un objeto o hecho particular, como enseguida veremos.

-----  
(17) Diógenes Laercio, Vidas, VII, 51.

(18) Cfr. más adelante y G. Watson, op. cit.



31

#### D) OBJECIONES A LA FANTASIA CATALEPTICA

Llegamos así a la última de las distinciones propuestas por los estoicos. Las fantasías verdaderas se dividen en catalepticas y acatalepticas (aprehensivas vs. no-aprehensivas).

La diferencia se produce en función del sujeto percibiente, no radica en la naturaleza de la fantasía. Las fantasías verdaderas son aprehensivas cuando son percibidas por sujetos sanos y en estado normal. Cuando las mismas fantasías son percibidas por enfermos ("locos y/o melancólicos") las reciben igualmente, pero no les otorgan su asentimiento. "Reciben una fantasía que, aunque verdadera, no es aprehensiva, sino que tiene lugar externamente y por azar ( ἔξωθεν καὶ ἄκριτον ), de modo que a menudo no la afirman positivamente y no asienten a ella". (19)

De este modo, se viene a concluir en un paradigma objetivista de la fantasía, similar al epicúreo, pues sólo los dementes y enfermos dejan de percibir las fantasías verdaderas (aunque no se ofrece criterio de verdad de las fantasías más allá de la correspondencia con el hecho descrito en la proposición que se formula en base a la fantasía, correspondencia que no tenemos medios suplementarios para establecer).

La fantasía aprehensiva se define en base a cuatro criterios: (20)

-----  
(19) C.L., II, 247.

(20) C.L., II, 248.

40

1.- Causada por el objeto existente (τὸ ὑπάρχον ).

2.- "gravada, estampada (ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐνακτισ-  
πραγισμένην) en el alma, de modo que todas las caracterís-  
ticas de los objetos aprehendidos (φαντασιῶν )  
queden reproducidas con "precisión artística".

3.- De tal clase que no pudiera ser derivada de  
objetos no-existentes.

"Pero los estoicos mas recientes ( οἱ δὲ νεώτεροι  
[τῶν στοικῶν] ) añaden el requisito,

4.- Que no haya obstáculo alguno ( τὸ μηδὲν ἔχου-  
σαν ἔνσσημα ).

1.- Ya se vio que, a veces, puede producirse fan-  
tasia de objeto no existente, como la crítica de Carnea-  
des, fuerza a admitir<sup>(21)</sup>.

Crisipo elabora en respuesta la hipótesis del  
fantasma, producto de la imaginación que es pensado  
como causa de la sensación imaginaria (φαντασιῶν ),  
pero que no corresponde a la presencia de objeto real  
alguno. El phantastikón "es la afección en el alma pro-  
ducida en ausencia de phantastón alguno"<sup>(22)</sup>.

El proceso que explica la alucinación y el error  
es el mismo que sirve para explicar la percepción verda-  
dera. Como ha visto Dument<sup>(23)</sup>, hay que constatar que  
el rasgo común entre la percepción y la no-percepción  
lo constituye el papel asignado a la facultad de imagi-  
nar. Esto explica que lo real sea, sólo al mismo título,

-----  
(21) H.P., I, 227; C.L., I, 159.

(22) Cfr. Aecio en Dox. Graec., 402, 11.

(23) Op. cit., 120.

al menos según el mismo proceso que lo imagina, un pensamiento, por medio de la imaginación, de la causa a la cual ella atribuye su propio estado. Lo real no es jamás, en el empirismo estoico, percibido directamente. Por la imaginación, la conciencia sale de ella misma para pensar las causas y el universo material de las causas exterior a la conciencia.

2.- A veces se da también el caso de que la fantasía verdadera producida por el objeto real produce en el sujeto una afección que no está en todos los detalles de acuerdo con el mismo objeto. El ejemplo que se ofrece de la locura de Orestes es significativo, porque la percepción fallida lo es a causa de un estado morboso de la mente. No hay lugar para el error, y toda deformación es producto de la locura. Por supuesto, esto es porque, ex hypothesi, la fantasía se ha juzgado probable y verdadera. Excluidas las ilusiones más frecuentes (bastón quebrado en el agua, etc.), la fantasía debe ser igual para todos, afectar a todos por igual, arrastrar a todos del mismo modo al asentimiento. Esto entraña, sin embargo, una contradicción -que Sexto señala en otro lugar<sup>(24)</sup>: la universalidad de la fantasía debe fundarse en cierto automatismo seguro de la afección. El asentimiento (συγκαταθήσις), constituido por la fantasía cataléptica es independiente de toda deliberación y decisión (ἀβουλευτόν) y debe su firmeza a este carácter involuntario. Pero, a la vez, el asentimiento se concibe como un acto depen-

-----  
(24) C.L., II, 397.

diente de la voluntad y la razón que otorgan (o no) el asentimiento.

3.- De la discusión en CL. I, 327-262, en conexión con CL. I, 401-432 y CL. II, 397-399, se deduce el esquema de la página siguiente, interesante por más de un aspecto:

a) Por su misma naturaleza, la *κατανυκτικὴ φαντασία* no puede estar sujeta a error. Puesto que la mera posibilidad de error vendría a privar a la *fantasia* de su *ἐνάργεια* y su apodicticidad, caso de presentarse alguna anomalía entre la *fantasia* y el objeto ha de achacarse a un extremo deterioro de la percepción o la racionalidad del sujeto. Así, es natural que la denegación del asentimiento a una *κατανυκτικὴ φαντασία* sólo pueda provenir de la locura (e inversamente, sólo la locura puede explicar que se otorgue asentimiento a una *φαντασία* que no proceda del *ὄψις* real). Y si también allí donde esperaríamos un lugar para la presencia del error cuando se otorga el asentimiento a una *κατανυκτικὴ φαντασία* causada por un *ὄψις* real, pero que no corresponde exactamente en todos sus detalles, "con precisión artística" *ἄκριτα* al *ὄψις* real, nos encontramos otra vez con la locura (a decretos, por ejemplo, que confunde a Fletra con una Erinias).

b) La estrategia eclectica consiste, a lo largo de las discusiones que siguen, en desdibujar las demarcaciones que separan cada ámbito.

CUADRO DE LAS FANTASIAS

(CL. I, 227-252)

Από υπάρχοντος  
και επί αυτού  
το υπάρχοντο

Από μη το υπάρχοντος

Από υπάρχοντος,  
ουκ επί το  
υπάρχον (πρόβλεπτο)

Ευκαταθέτως

ΕΥΚΑΤΑΘΕΤΙΚΗ  
ΦΑΝΤΑΣΙΑ

ΦΑΝΤΑΣΙΑΙ

ΤΩΝ

ΦΑΙ ΤΩΝ ΚΕΚΗΝΟΤΩΝ  
(Ορεστω)

ΚΕΚΗΝΟΤΩΝ

Άνευ  
ευκαταθέσεως

ΦΑΝΤΑΣΙΑΙ ΤΩΝ  
ΦΡΗΝΙΖΟΝΤΩΝ  
ΚΑΙ ΚΕΑΛΓΧΟΝΤΩΝ

ΕΠΙΧΑΙ | |

α.- La línea de demarcación verdad/falsedad o, si se prefiere, causación de la *φαντασία* por el objeto real: para lo cual, se muestra el carácter circular de las definiciones de "objeto real" (=susceptible de provocar una *καταλεπτική φαντασία*) y de "fantasía cataléptica" (=aquella que proviene de un objeto realmente existente). [CL. I, 426: CM, 182: HP, III, 242.]

De hecho, toda *φαντασία* puede ser falsa, *ὡς οὐ ποτὲ ποῖ τῶν ἀγγέλων* (donde se puede ver, de paso, como la metáfora acerca la fantasía al territorio del signo). Menos aún podrá pretenderse que la fantasía refleje con precisión artística, *τεχνικῶς*, la naturaleza del objeto externo; en todo caso, no hay medida alguna de contrastación que no sea la propia fantasía.

β. Así pues, si la línea vertical que separa las fantasías provenientes de un objeto externo de las que son meros fantasmas no puede ser trazada, la fantasía cataléptica es un mero producto del asentimiento, de la voluntad de afirmación; pero entonces, se giran las tornas: si antes la denegación del asentimiento a una fantasía cataléptica solo podía ser producto de la locura, ahora, el mismo asentimiento, en ausencia de criterios externos a la fantasía, es una precipitación equiparable a la de los locos que otorgan su asentimiento a cualquier fantasía. El terreno de la *ἔκστασις* se extiende, pues, hasta adueñarse de todo el

cuadro -privándolo, por lo tanto, de toda consistencia-. Así, es la misma psicología estoica con todos sus distingos y elaboraciones lo que se rechaza mediante la *époxi*.

c) Finalmente: ya en la discusión que se abre en el primer capítulo del libro II de las *Hipótesis*, Sexto establece la diferencia entre la *καταληπτικὴ φαντασία* y la simple *φαντασία*, tal diferencia consiste en que la segunda no implica la realidad de los objetos concebidos (HP, II, 4). No es posible derivar una ontología de la psicología (o, lo que es lo mismo, no es factible basar la psicología en supuestos ontológicos como los de la existencia del objeto "exterior" sin caer en un círculo vicioso). La psicología estoica de la fantasía que cae en error, no puede ofrecer una teoría satisfactoria de la percepción y el conocimiento.

## ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA, III:

### LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA ESCEPTICA

En el conjunto de las filosofías clásicas y helenísticas, el tratamiento de la razón es la clave de bóveda que clausura el sistema, dándole consistencia y, en paradoja sólo aparente, fundamentándolo desde la posición más elevada. Que ello sea también así en el caso del escepticismo es lo último que uno diría al repasar la bibliografía al respecto. En las líneas que siguen vamos a mostrar por qué el escepticismo no solo no es la excepción a aquella regla que señalábamos antes, sino que, bien al contrario, en el análisis que "los escépticos más recientes" elaboran del problema de la razón se halla condensado el núcleo positivo de la filosofía esceptica. Y la solución que ofrecen al tema de la facultad racional coincide, sin más, con la solución a los problemas de la filosofía en general -y al problema de la filosofía en particular-.

Pero seamos pedagógicos: empecemos por el final y, antes de entrar en materia, anticipemos las líneas generales de nuestra demostración, de modo que ésta pueda seguirse con más facilidad y los detalles no entorpezcan la visión de conjunto.

Como en Epicuro -y aún más en Lucrecio- lo que más nos sorprende del escepticismo es la tranquila visión del abismo, esa lucidez fría con la que los representantes de estas escuelas se enfrentan a la falta de sentido del mundo. Esa constatación que, por lo menos desde



el romanticismo, sume al espíritu moderno en la mayor angustia, no parece provocar en aquéllos la menor inquietud. Cuando, sin embargo, atendemos a las fuentes que, consistentemente, testimonian la masiva presencia, en los individuos y en los grupos sociales, del desasosiego que presta a la época su configuración más característica (el helenismo como una *época de angustia*), ¿cómo no ver en aquella ausencia del *pathos* trágico que se esfuerza por mantener la compostura toda la fuerza del sentimiento abrumador al que ha de hacer frente? ¿Dónde mejor que en las filosofías del helenismo puede verificarse la máxima según la cual el filosofar tiene su origen en la conmoción que sacude al espíritu ante la falta de fundamentos, ahora que, tras la crisis de los dos grandes sistemas especulativos, el relativismo y la desconfianza ilustrada se imponen por doquier -penetrando incluso en el corazón del platonismo-?

Hemos seguido ya los momentos más relevantes de este proceso. El pensamiento clásico fue siempre, hasta en los momentos más críticos o especulativos profundamente naturalista: aun cuando enfrentó *lógos* a *lógos* por una parte, o la más inmaterial idealidad a la esfera de lo natural sensible, por otra, lo hizo siempre en el interior de una naturaleza omniabarcante y auto-fundada, *última ratio* - y auténtico *impensado*- de la filosofía griega. Así que el concepto de *lógos* resiste bien el doble embate sofisticado y especulativo. Pero, en los inicios del siglo IV, el panorama empieza a cambiar. Contra el persistente lugar común, ya hemos señalado cómo las escuelas llamadas "socráticas menores" deben ser consideradas la culminación de la filosofía clásica; a Aristipo y Antístenes -sobre todo a este último, con su apasionada y ya algo excéntrica defensa a

ultranza de lo natural-, les corresponde entonar el canto del cónce de ese orden del pensar: a partir del cinismo, la nuda apelación a la naturaleza será tenida por irremediable ingenuidad de semi-bárbaros y semi-filósofos; el estoicismo y el epicureísmo deberán desembarazarse, respectivamente, de la herencia cínica y cirenaica para, conservando su espíritu, repensar la naturaleza desde un nuevo fundamento.

Αἰτιᾶσθαι δεῖ τῆν φύσιν<sup>2</sup>: encontramos la expresión referida a Enesidemo, pero la idea debe ser ante todo, en todo caso, separa dos mundos -o, si se prefiere, dos visiones del mundo-. Ya no es la naturaleza ni el orden fundante ni siquiera el ámbito donde el hombre se halla "naturalmente" inmerso (como tampoco es ya la polis el lugar donde el hombre puede desarrollar una vida plena: la pérdida de ambos reductos va en paralelo, como también paralelamente la conciencia de una pérdida exaspera el dolor por la otra; así es como una inteligencia busca su consuelo en la contraria; y es ese ir y venir de una a otra lo que otorga también a la época ese aspecto compulsivo -lo que, en filosofía, tiene su traducción en el doble movimiento de reflexión que va de las innumerables Περὶ Πολιτεῶν o, mejor, περὶ Εὐσπειρίας, en busca de una monarquía utópica y cosmopolita que instaure la Fraternidad<sup>3</sup>, hasta las filosofías que proclaman la naturaleza como refugio o consuelo<sup>4</sup>).

CM, 156.

Cf. Claude Mossé, *Las doctrinas políticas en Grecia*, Barcelona, 1970 (págs. 99-109).

<sup>2</sup> O ambas cosas, como en el caso del estoicismo romano. Por supuesto, la naturaleza a la que aquí nos referimos es tan poco natural como el Jardín epicúreo.

Pero si "hay que censurar a la naturaleza, que en nada se preocupa de las cosas humanas", si la madre se ha tornado madrastra, es que un cambio más fundamental se ha operado: de hecho, más se trata de una cuestión de existencia que de legalidad -ontológica que epistemológica o moral-; no es que no podamos llamarnos legítimamente hijos y hayamos sido expulsados del paraíso natural, es que hemos descubierto nuestra orfandad -y, por supuesto, el paraíso (las leyes eternas de la causalidad y la razón suficiente que otorgan sentido a la vida humana) no ha existido jamás-.

Tan dolorosa certidumbre -la única que afirma el escepticismo- está en el origen de toda la enciclopedia de incertidumbres que son los diez libros *Contra los que saben*. Todo, en efecto, parece conspirar en apoyo de aquella certeza: la ausencia de causalidad en el mundo, la inexistencia de criterio absolutamente válido en el conocimiento, la falta de un seguro canon de vida. Y justamente la filosofía, cuyo sofisticado aparato especulativo no es más que el intento desesperado de conjurar el sinsentido, viene a proporcionar, a través de la εὐνομία τῶν λόγων, de la proliferación de escuelas y sectas enfrentadas entre sí, el argumento definitivo. En cada una de las divisiones de la filosofía (física, lógica, ética), ejecuta el escéptico por igual su labor de crítica y socavamiento, pero la intención es, en cada caso, muy diversa, y, para situar el tema que ahora nos ocupa, debemos considerar esa diferencia.

En efecto, de distinta naturaleza son las dos fuentes que colocan al escéptico ante la visión de la ausencia de fundamentos, pues ésta puede deducirse tanto de la contemplación del mundo como del examen de la razón.

Respecto al mundo, nada sabemos con certeza de la existencia de los dioses<sup>5</sup>, y aun su misma noción es incomprensible<sup>6</sup>; la causalidad ha sido ya refutada de todos los modos posibles por medio de los tropos etiológicos<sup>7</sup>; el más simple y fundamental objeto de la física, el cuerpo, demuestra, a poco que se reflexione sobre él, ser inconcebible, por cuanto de su concepto se siguen los corolarios más absurdos y contradictorios<sup>8</sup>.

Por lo que hace a la razón, cualquier intento de aprehender la naturaleza real de las cosas, más allá de las contradicciones que presenta lo aparente, conduce a antinomias y paralogismos. Éste que podríamos denominar uso ilegítimo de la razón se deduce de la ausencia de un criterio firme y seguro de verdad que invalide las fuentes de conocimiento: sentidos y razón; la autoridad ni siquiera merece un tratamiento específico más allá de la repetida diálexis (ἡ δὲ ἀγωγή). Puesto que, por una parte, los informes de los sentidos son falibles y contradictorios y, por otra, lo verdadero o el real no suele coincidir con lo manifiesto, corresponde a la facultad racional la investigación de lo real y la búsqueda de lo verdadero; y el puente que la razón tiende hacia lo real desde lo aparente son los

CF, I, 49-194.

CF, I, 13-48.

HP, II, 180-186. También CF, I, 195-266

CF, I, 359-440; sobre las antinomias del todo y las partes, CF, I, 331-358. Todo el segundo libro de *Contra los físicos* está, por su parte, dedicado a debelar las nociones de espacio (§§ 37-158), movimiento (§§ 159-247), nociones geométricas y aritméticas (§§ 248-309), generación y corrupción (§§ 310-351)

CL, I, 29-37, sobre la verdad, §§ 38-262.

signos (para ser más precisos, el signo racional o indicativo<sup>10</sup>), mediante los cuales se pretende alcanzar τὸ ὄντως, la naturaleza de lo que sólo confusa y obscuramente entrevemos. Ahora bien, tal intento se muestra una y otra vez frustrado, ya sea porque el principio de causalidad que la noción de signo presupone no tenga virtualidad alguna, ya sea porque la razón resulte constitucionalmente incapaz de ofrecernos su conocimiento (o, contra lo que parece obvio, ambas cosas a la vez, porque el carácter "caótico" del mundo no implica su incognoscibilidad, en el sentido en que es posible acceder a la verdad de su carácter esencialmente contradictorio: tal es la posición de Enesidemo, que ofrece el aspecto de un extraño dogmatismo al revés; Sexto, por el contrario, mantiene la indecisión entre las cuatro posibles alternativas, con lo que, como luego veremos, éstas se anulan).

El análisis de la razón y de las antinomias en que necesariamente<sup>11</sup> ha de incurrir ésta cuando pretende ir más allá del mundo fenoménico acaba por presentarnos el conocimiento racional como un agotador trabajo de Sísifo que se agita sin descanso para volver

---

<sup>10</sup> La mayor parte del libro segundo de *Contra los lógicos* (§§ 41-299) está dedicada al análisis de los signos, o mejor, a la refutación del signo indicativo.

<sup>11</sup> Ese necesariamente debe, desde luego, ser escrito entre comillas, pues, como parece obvio, tal carácter necesario no puede ser afirmado por el escéptico, y Sexto insiste siempre en la posibilidad de que cierta verdad pudiera alguna vez darse y ser conocida; mas ya se ve que ello no es sino un expediente para evitar caer en la contradicción: en efecto, no se trata de una necesidad lógica u ontológica, pero sí psicológica, porque, dada la actual estructura de las facultades cognitivas humanas, de hecho, todo conocimiento debe resultar falible, y, en todo caso, aun en el supuesto de que diéramos con una hipotética verdad, siempre se nos escaparía su certeza (Cl, I, 49).

siempre al punto de partida, como una rueda de Ixión condenada eternamente a girar en el vacío, sin otro objeto que castigar con la más angustiosa turbación a quienes, incautamente y por propia voluntad, se adhieren a ella.

Y es aquí donde se produce una sorprendente inflexión que da origen, como veníamos sugiriendo, a la parte más fecunda y positiva del escepticismo. El mismo Sexto usa, para referirse a ella, una imagen muy significativa:

*"Le ocurre al escéptico lo mismo que le ocurrió al pintor Apéles, quien, pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la espuma del mismo, de tal modo lo intentaba en vano que desesperó y arrojó contra el lienzo la esponja en que dejaba los colores del pincel; mas, tocada ésta de la espuma del caballo, hizo la copia. También los escépticos, en efecto, esperaban alcanzar la ataraxia resolviendo la contradicción entre los fenómenos y los númenos; pero, no pudiendo conseguirlo, se abstuvieron, y a los que así se abstuvieron, como de modo fortuito, siguió al poco la ataraxia como la sombra al cuerpo"<sup>12</sup>.*

Nada sería más erróneo que ver en lo anterior el simple intento de hacer de necesidad virtud (puesto que, además, no se trata de la necesidad -ἀνάγκη- sino de su contrario -τύχη- lo fortuito, el azar-); si la filosofía y su instrumento, la razón,

<sup>2</sup> HP, I, 28-29.

resulta que no son la solución, sino parte del problema, es porque así se sigue del riguroso análisis que antes se realizó y el escepticismo no retrocede ante esta conclusión aparentemente suicida, sino que la mantiene para darle un inesperado giro positivo: *no hay sentido, y ése precisamente es el sentido.*

Señalamos ya en su lugar cómo la conexión entre teoría y práctica, lógica y ética se produce del único modo que puede producirse al modo escéptico: en virtud de un "afortunado azar". Pero, apuntábamos antes, la conclusión resulta aparentemente suicida, porque, al socavar de modo tan radical las virtualidades de la razón y el conocimiento, ¿qué actitud adoptará ahora el escéptico? ¿Habrá de resignarse a llevar una vida inactiva o, quizá aun peor, será llevado aquí y allá, arrastrado por el carácter contradictorio de las apariencias, en ausencia de todo principio racional mediador?

Justamente aquí se inicia nuestra investigación en el punto en que el escéptico debe plantearse, obligado por la radicalidad de sus propios supuestos, el estatuto de la razón... ¿o, quizá, de una vida sin razón? Y, en tal caso, cómo es eso posible?

Para responder a todas esas cuestiones, será preciso, sin embargo, efectuar un doble análisis.

## a) RAZON I: RAZON TEORICA

Para la concepción tradicional, que ve en el escepticismo un mero fenomenismo, el tema de la razón apenas es objeto de estudio. Y nada de sorprendente hay en tal omisión: si la esceptisis eleva el fenómeno (entendido como idéntico a la fantasía o percepción sensible) a la categoría de único criterio práctico, la facultad racional, que en una psicología empirista se superpone a los datos de los sentidos, tiene mal acomodo. Desde esta perspectiva, se repite<sup>20</sup> la crítica a que Sexto la comete en varios lugares de su obra, frente a la inmediatez y al carácter evidente de los datos sensibles, la razón exhibe un carácter mediado que la hace dependiente al tiempo que le resta fiabilidad:

"De este modo, toda idea (*ἐπινοια*) debe ser precedida por una experiencia sensible (*αἰσθησις*) y, por lo tanto, si las experiencias sensibles son abolidas, todo pensamiento conceptual (*νοημα*) será, de modo necesario, igualmente abolido"<sup>21</sup>.

Así, la *νοημα* *ἐπινοια* ocupa un lugar secundario en la doble acepción del término, relegada a la función de combinar cualidades de modo que éstas sean percibidas como "conjuntos

<sup>20</sup> Cf., por ejemplo, Charlotte Stough, *Greek Skepticism*, Berkeley and Los Angeles, 1969 (Pág. 127ss.).

<sup>21</sup> CL, II, 60. Cf. también, por ejemplo, CL II, 358: "todo objeto inteligible tiene su origen y fuente de confirmación en la experiencia sensible".



unificados", es decir, como objetos<sup>22</sup>. Y no puede negarse que ese es el análisis de Sexto en *Contra los lógicos*; pero no es menos cierto que éste tiene lugar siempre en contextos refutatorios donde Sexto razona en los términos de sus oponentes y, en todo caso, en el interior de una psicología, de una teoría del conocimiento, que él mismo no cesa de cuestionar.

Efectivamente: mientras Sexto examina las teorías rivales, en ningún momento presenta argumento alguno como expresión de una verdad que oponer al argumento contrario; su argumentación lo es siempre por reducción al absurdo de las tesis ajenas. Dicho de otro modo: es evidente -y él lo repite hasta la saciedad, en cuanto el más mínimo indicio pudiera permitir una lectura en positivo- que jamás, en las partes lógica y física de su obra, Sexto formula una tesis que pueda serle atribuida como propia.

Sólo en la parte ética ocurre de otro modo, cuando se trata de presentar la esceptisis como la solución al problema de la vida feliz. Entonces sí que Sexto sostiene como doctrina, talante o actitud (*áywyn*) genuinamente escépticos la existencia de un criterio práctico, más allá de lo mejor, como ya vimos, formando parte del *tò φαivόμενον*. Se trata del repetidamente citado cuádruple criterio:

---

<sup>22</sup> ἡτέπει πάν τὸ κατὰ σύνθετον κλειστόν ἀβανόμενον ἔστι λογικὸς τινὸς δυνάμεως (CM, 26; CL I, 297, 345).

*"Siguiendo, pues, los fenómenos, vivimos de acuerdo con la experiencia vital, de modo no dogmático, puesto que no podemos quedar totalmente inactivos. Y parece que esta experiencia es cuádruple y que una parte de ella radica en la guía de la naturaleza; otra, en la constricción de las pasiones; otra en la tradición de leyes y costumbres; otra, finalmente, en la instrucción de las artes. La guía de la naturaleza es aquella por la que somos normalmente sensitivos y racionales; la constricción de las pasiones es aquella por la que el hambre nos conduce a la comida y la sed a la bebida; la tradición de costumbres y leyes, aquella por la que consideramos en nuestra conducta cotidiana a la piedad como buena y a la impiedad como mala; la instrucción de las artes, aquella por la que no somos incompetentes en las artes que cultivamos."*<sup>3</sup>

Hemos examinado ya, en el apartado correspondiente, el sentido preciso que, para la teoría escéptica de la acción posee cada uno de los cuatro criterios citados. De lo que ahora se trata es de analizar qué concepto de razón se deduce de los mismos.

Veamos para ello, en primer lugar, cuál es el concepto de lo racional que Sexto rechaza. Porque bien evidente es que esta caracterización de lo racional se opone, en los detalles y en el conjunto, a la que Sexto formula en las secciones críticas (y que, sin más, se le adjudica como suya). Allí, nuestro autor mantiene esencialmente el mismo concepto de razón que sus adversarios, ya sean

<sup>3</sup> HP, I, 23-24.

éstos estoicos o epicúreos en el contexto de una psicología empirista y compartimentada, en la que, como vimos, cada constituyente cumple una determinada función específica hasta culminar en la facultad racional. Ahora, por el contrario, Sexto renuncia a esa psicología empirista y analítica que, como él mismo ha mostrado profusamente conduce a todo tipo de obscuridades y contradicciones; con ello, puede parecer que la renuncia se extiende asimismo a la razón, cuando de lo único que se reniega es de un particular concepto de razón que la crítica ha denunciado como antinómico.

A ese concepto de razón, Sexto opone un *logos* holista, una *λογικὴ δόξα* de carácter general, no escindida en funciones ni reductible a un análisis ulterior de sus componentes.

La razón escindida fundaba su virtualidad en la pretensión de hacer comprensible y dotar de sentido a un mundo igualmente traspasado por la escisión en esencia y apariencia, en noumeno y fenómeno, en necesidad y azar. pero si ahora esa visión del mundo se revela insostenible, ello representa también el fracaso de aquella pretensión de conocimiento y de la misma razón que la sustentaba.

E inversamente: a la nueva visión del mundo basada en la *ἐποχή*, la catarsis del conocimiento y la observación de los fenómenos, corresponde otro tipo de actitud racional y un nuevo concepto de razón; en una palabra, la razón escéptica es el correlato psicológico del concepto ontológico de *τὸ φαίνεσθαι*.

Pero, ¿Cuál puede ser el sentido de una razón que renuncia al conocimiento? ¿Acaso el mismo concepto de razón no se disuelve con aquella renuncia? ¿Qué lugar le queda a la razón, confinada a lo aparente?

Empecemos por la última de las tres cuestiones, cuyo examen nos permitirá, de paso, aclarar un malentendido: aunque pudiera parecer que el carácter evidente e inanalizable del *fenómeno* excluye la intervención de la razón, ocurre todo lo contrario: así sería si mantuviéramos el concepto empirista de razón, que, de este modo, llegaría a ser superflua, dado, además, el carácter sensible del fenómeno. Pero, como nos hemos esforzado en mostrar, ni el fenómeno puede identificarse sin más con la fantasía ni esta razón tiene nada que ver con la razón empirista, circunscrita a emitir juicios sobre la materia presentada por los sentidos en la fantasía. No repetiremos los argumentos que en su lugar presentamos: basta leer la cita anterior para ver que el mundo de lo fenoménico no se reduce a las percepciones sensibles, sino que funciona como un término metafísico para referirse a la totalidad de la experiencia. Y, consecuentemente, la razón no sería la facultad superior que juzgara la experiencia sensible, sino una *éouale* globalizadora y pregnante que captaría, de un solo movimiento, la totalidad que es el fenómeno.

Sin embargo, aun esa caracterización es, al menos en un punto, insuficiente. Desde Enesidemo, como ya mostramos, el fenómeno es considerado como un *mixto* que engloba de manera inextricable (y, por tanto, inanalizable) al objeto y al sujeto del conocimiento con todas sus respectivas determinaciones, es decir, que, hablando con

propiedad, ya no hay ni puede haber modo de establecer la separación entre ambos: en el interior del fenómeno aquella escisión sujeto/objeto queda anulada. De hecho, en esta radical epistemología, no hay sujeto del conocimiento porque aquí se trata de un conocimiento sin sujeto: quien "verdaderamente" conoce es el fenómeno. Y a esto se le pudo llamar "empirismo".

Mas si de este modo se disuelven las categorías más fundamentales y clásicas del pensar -como, paralelamente, antes vimos esfumarse las del ser-, ¿qué nos queda al final del proceso, más que una negatividad gris y vacía? Pues acaso no pueda sino desprenderse de todo esto, como los críticos antiguos y modernos no han dejado de señalar, un cierto aire de indefinido misticismo lo que, de paso, se resolvería en una edificante moraleja: el escepticismo, en sus esfuerzos por detejar la fe y la creencia, no puede sino abogar a una apoteosis de ambas; los extremos -como una algo sumaria topología político-filosófica nos enseñó desde siempre- parece que se tocan. (No llegamos, así, por fin -y para decirlo hegelianamente- a la noche filosófica en que todos los gatos son pardos?)

La cuestión es, como ya vieron los cínicos, si hay ciencia de lo particular. Según el testimonio de Platón<sup>24</sup>, al que se une la airada reacción de Aristóteles<sup>25</sup>, negaban éstos el fundamento de las ciencias, a saber, la predicación lógica, pues admitían los juicios de identidad (del tipo A es A), pero no los de atribución (A es B). Aristóteles

24 Cf. *Sofista*, 251 a, donde se refiere a "los que quisieran prohibirnos decir: 'un hombre es bueno' pero sostienen que lo bueno es bueno y el hombre es hombre".

25 Cf. *Metafísica*, 1024 b.

juzga "insensata la opinión de Antístenes, al pretender que sólo se podía dar de cada ser una definición, la propia"<sup>26</sup>. En su lugar nos referimos a esta postura y señalamos cómo la negación del juicio de atribución va ligada al nominalismo de la teoría cínica y a la concepción subyacente a ella de que los infinitos objetos del mundo no pueden subsumirse en una generalidad mala y vacía, que el universal no lo es más que en la medida en que arrebatada a los objetos su especificidad. Formulamos juicios, desde luego, y esto es una cuestión de hecho: el nominalismo antisteniaco nos recuerda que no lo hacemos sin un resto (el abandono de su individualidad) y que ese "resto" puede ser, justamente, lo más importante. De modo que, como quería el poeta, "una rosa es una rosa es una rosa". Los cínicos sólo veían caballos, no la caballería, y el discurso, el *logos*, se limita a mostrar -en la definición de Antístenes- "lo que la cosa era o lo que es"<sup>27</sup>.

En la más madura filosofía escéptica hallamos, partiendo de diferentes supuestos, un desarrollo coincidente. El carácter único e irrepetible de los objetos de la experiencia no permite emitir juicios que la sobrepasen. A la facultad "en virtud de la cual somos naturalmente sensitivos y racionales" no le está permitido, sin caer en paralogismos, aprehender el objeto fenoménico como miembro de una clase, en la forma en que la razón estoica o epicúrea lo hace, sino sólo afirmar el modo en que es afectada. Se trata, pues, de lo contrario al juicio conceptual que realiza la subsumción en clases, el

-----  
26 Aristóteles, *loc. cit.*

27 Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, 3.

juicio fenoménico no puede sino limitarse a *expresar una experiencia*. Si deseáramos denominar a este juicio confinado a ser expresión de una experiencia particular, ¿qué nombre podría ser más *doblemente*<sup>28</sup> preciso que el de *juicio estético*?

Porque, naturalmente, nos viene a la memoria el juicio estético kantiano. Recordemos que, en la primera *Crítica*, la percepción se nos presenta como una masa caótica de sensaciones que son organizadas por medio de las facultades sucesivas de la imaginación y el entendimiento, que estructuran aquella materia bruta de los sentidos a través de las categorías dando origen a los conceptos. Pero en la *Crítica del Juicio* se define otro tipo de juicio que puede ser emitido por la razón sin imaginar (ordenar la materia sensible) ni categorizar. No está muy claro, tampoco, en el caso de Kant cuál es, en positivo, la naturaleza de un tal juicio; pero la característica que, de acuerdo con Kant, lo define es una cierta actitud, a saber, *la falta de interés en la existencia real del objeto de experiencia*, desinterés que propicia "el libre juego de la razón y el conocimiento". Lo decisivo de una tal actitud es que *sólo nos centramos en la apariencia del objeto en sí y en nada más*<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> En efecto, es preciso por partida doble: en lo que se refiere a su significado etimológico de juicio de sensación y por lo que hace a las connotaciones filosóficas kantianas que evoca y a las que ahora mismo me referiré.

<sup>29</sup> Por supuesto que, en la interpretación kantiana, la razón percibe en este tipo de juicio la *forma*, entendida como finalidad sin fin y, a través suyo, capta el propósito que, en su misma existencia, testimonia. De hecho, el juicio estético es, como el teleológico, un juicio reflexivo (*reflektierend Urteils kraft*) que asocia objetos ya constituidos por el entendimiento con finalidades propuestas por la razón: "Wenn in dieser Vergleichung [de la forma de un objeto con la facultad del juicio de referir intuiciones a conceptos] die Einbildungskraft zum Verstande durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmässig für die reflektierende Urteils kraft angesehen werden" (K. d. Urteils kraft, XLIV) ; y la finalidad de la tercera *Crítica* es mostrar cómo esa asociación (*Verknüpfung*) se produce mediante ciertos principios a priori. Mas ese análisis nos aleja ya del objetivo pretendido por nuestra analogía.

Pues bien, ambas características, la negativa que excluye la intervención de la razón analítica operando sobre la materia ofrecida por los sentidos a la imaginación, y la positiva definida por aquella actitud que pone entre paréntesis la existencia real del objeto, se dan en la descripción que Sexto nos presenta del conocimiento. Y aún pueden añadirse a éstas tres más, que acaban permitiéndonos ofrecer una teoría coherente, precisa y original de la razón escéptica.

Primeramente, destaca Sexto -al igual que todo el escepticismo, desde el distico conservado de Timón- de la actitud fenoménica su carácter involuntario (ἀβούλητος)<sup>30</sup>, irreparable de la evidencia (ἐνάργεια); otra nota ésta definitoria del juicio estético, entendido kantianamente como una relación entre la representación y una satisfacción especial desinteresada, es decir, una satisfacción independiente del deseo y del interés.<sup>31</sup>

Conecta lo anterior -y ésta es la segunda característica del juicio fenomenista escéptico- con el problema de la validación de este tipo de juicios. Pues aunque el juicio estético es en su forma lógica, como hemos visto, singular (tal cosa se presenta con tal cualidad. "La miel parece dulce", y no subsume una representación bajo un concepto, en cuanto que es comunicable y funda un principio de inteligibilidad intersubjetiva dese poseer algún tipo de "universalidad subjetiva"

<sup>30</sup> HP, I, 19, 22.

<sup>31</sup> Aunque quien más insistió en esta característica de los juicios de belleza fue Schopenhauer, para quien el arte -singularmente el métrico figurativo, la música- implicaba la aniquilación de la voluntad -y, por lo tanto, la liberación del dolor del mundo-, siendo, a la vez, la más elevada forma de conocimiento, pues en la representación artística lo universal se hallaba percibido en lo particular, a semejanza de la idea platónica. (Schopenhauer, Werke, Wiesbaden, 1948-50 (ed. Ad.), III, 612.)



Y, de hecho, un indicio de que esto es así nos lo muestra el mismo carácter desinteresado e involuntario del juicio, que, al no depender de motivos, deseos e intereses individuales alcanza una cierta intersubjetividad. De ahí que Sexto subraye que somos por naturaleza sensibles y racionales<sup>25</sup>, lo que, desde luego, no constituiría un hallazgo demasiado sorprendente, si no fuera porque lo que con ello se pretende dar a entender, al situarlo en el contexto de los criterios aceptados por el escepticismo, es, precisamente, que toda fundamentación del juicio tiene su límite y se agota en el ejercicio de aquellas facultades, las cuales, a su vez, se resumen en la capacidad de experimentar y expresar mediante juicios los fenómenos. Y puesto que la posibilidad de compartir el juicio estético con los otros presupone que en cada uno de nosotros existe la facultad de experimentar fenómenos, se sigue que cada ser racional y sensitivo puede sentir, en condiciones determinadas, similares experiencias fenoménicas. Con ello, quedan garantizadas, a un nivel "epistemológico"<sup>26</sup>, la homogeneidad de la experiencia y la comunicabilidad de los juicios que la expresan, sin prejuzgarse nada acerca de la realidad más allá de los fenómenos. Al mantenerse una actitud neutra, no comprometida ontológicamente, lo que con el "juicio que expresa el fenómeno" se pretende es comunicar una experiencia de manera que el interlocutor reaccione de igual manera al experimentar

-----  
25 HP, I, 22 *αἰσθητὸς ἀλογιστικὸς καὶ λογικὸς*  
ὁ ἄνθρωπος.

26 Es decir, a nivel de la experiencia fenoménica tal como es individualmente desarrollada, porque ya en nuestro tratamiento de las fantasías nos ocupamos de la constancia de la experiencia desde el punto de vista "ontológico".

tal fenómeno: su función no es afirmar una verdad sino expresar una experiencia de modo que ésta pueda ser experimentada también por otro sujeto, modificando, si acaso, su anterior actitud.

Finalmente, el tercer aspecto se refiere a una ausencia aun con todo lo pertinentes y decisivas que las analogías que acabamos de establecer puedan ser juzgadas<sup>27</sup>. Uno resulta de lo más impropia la denominación de "juicio estético" para el que carece precisamente de la característica más definitoria, a saber, el sentimiento de placer que tradicionalmente asociamos con su presencia?

En el capítulo que concluye *Las Hipotiposis*, Sexto expone su concepción del discurso filosófico como terapia. "El escéptico, por cuanto es *εὐλαβημένος* -afirma Sexto-, desea curar al discurso en lo posible de la arrogancia y precipitación de los dogmáticos"; con este fin -sigue diciendo-, emplea a veces, a propósito, argumentos fuertes o débiles, según sea la gravedad de la dolencia (preencia) dogmática, al modo como los médicos no recetan los remedios más enérgicos sino en los casos más graves. La filosofía es una cura de la enfermedad dogmática; y como tal cura, no persigue enunciar una verdad universal nueva que oponer a la anterior, sino cambiar la actitud del sujeto de modo que éste se mantenga en la

27 Tampoco deseamos llevar la analogía demasiado lejos: no se nos escapa que el juicio estético en Kant presupone la estética y la analítica trascendental, hasta el punto de que el placer proporcionado por el juicio estético es entendido como un "libre juego de la imaginación" que depende de la conciencia de la armonía existente entre las dos facultades cognoscitivas, a saber, la imaginación y el entendimiento (*Crítica del Juicio*, § 9). Esta fundamentación basada en los análisis previos de la estética y la analítica trascendentales está ausente, como es natural, en Sexto, de acuerdo con el principio del carácter inanalizable de la experiencia.

estara de lo fenoménico y renuncie a la especulación que sólo produce desasosiego ( y no hace falta recordar que eliminar la turbación [ταραχή] es el fin moral de la filosofía escéptica -así como el de todas las sectas helenísticas-).

Sexto ha expuesto ya prolijamente<sup>28</sup>, y con tintes no exentos de ironía, por qué *cualquier* doctrina dogmática debe necesariamente abocar a la turbación. Mas lo que no resulta tan evidente es la razón por la cual también toda reflexión especulativa que vaya más allá de lo fenoménico deba conducir a idéntico resultado; y, por otra parte, ¿por qué la atingencia a lo fenoménicamente dado habría de preservar necesariamente contra ese sentimiento? Toda posición dogmática, ya sea filosófica o religiosa, aunque por lo general tenga su punto de partida en el asombro ante la falta de, cuanto menos, la obscuridad de fundamento del mundo, acaba por dar una razón del mismo. de hecho, puede definirse el dogmatismo en filosofía como el intento, más o menos logrado, de presentar una solución intelectualmente -al tiempo que "psicológicamente"- satisfactoria al problema del sentido. Así pues, ¿qué razón hay para suponer que su negación -la destructio destructionis del escepticismo- no vaya a concluir en una vuelta a la primitiva ansiedad?

Tal como Sexto lo formula, las soluciones dogmáticas no proporcionan más que un momentáneo reposo con que tomar fuerzas mientras se prepara una fase más aguda de la enfermedad; el problema está en la razón misma y su *hybris* especulativa: una vez el mecanismo se ha puesto en marcha, no hay paz ni sosiego posible. For

el contrario, alcanza aquella serenidad que es promesa del escepticismo la mirada fría que no renuncia a la visión del sinsentido, al tiempo que señala su inanidad; pues ese sinsentido sólo proviene de la mirada dogmática que exige razones últimas como prenda y condición de la felicidad. Mas la ἀγωγή que, con la δόξαμῆς de la razón, disuelve aquellas razones y denuncia lo infundado de la exigencia que las sustenta se mantiene en lo fenoménico y alcanza así la salvación por medio de esa inocencia de lo superficial que es afirmación sin más de la vida.

La renuncia a la metafísica, a toda explicación causal, es de por sí liberadora. Pues, como muy bien vio Schopenhauer, la contemplación de un mundo sin finalidad ni causa y sometido al azar no resultaría en sí misma angustiada ni sería vista como ausencia, de no ser porque todo en el mundo parece conspirar para sugerirnos aquellas ideas de causalidad y fin; y Nietzsche, remontándose a los inicios de la filosofía pre-socrática, mostró qué arrebatador sentimiento de gozo depara la contemplación de la inocencia del mundo antes de la caída (en la) metafísica. Tal vez las expansiones líricas del decimonónico autor de Zarathustra se le antojaran desmesuradas al moderado y circunspecto médico de principios de nuestra era, pero si el respeto a los hechos no permite al escéptico afirmar sin impostura<sup>29</sup> el placer positivo de toda mirada, otorga, al menos, a ésta la serena alegría ante la insustancialidad del mundo que nos hace "impávidos frente al azar".

---

<sup>29</sup> Cf. CM, 148.

## b) RAZON II: RAZON PRACTICA

El juicio que hemos denominado "estético", expresivo de una afición, "que declara enunciativamente su fenómeno acerca de lo que se propone (a) no manifestándose dogmáticamente, sino reluciendo lo que parece"<sup>30</sup>, no es una clase de juicio que opone a otros que resultarían de una taxonomía escéptica de los modos de experiencia, pues, como repetidamente hemos señalado, es principio básico de la estética su incidencia en el carácter unitario e inanalizable de la experiencia fenoménica. Pero, entonces, ante la existencia de ese único juicio que por su naturaleza no puede ser sino necesariamente pasivo, "contemplativo", nos hallamos de nuevo frente al problema de la acción. ¿Cómo evitará la misma viciosa abstracción a. marxista, incapaz de determinación en sí, el carácter de la experiencia, esperada para implícitamente entregarse a verificación de los fenómenos?

Efectivamente, al plantearse en el tema de la estética, nos sale irremediablemente al paso el argumento definitivo, temido por toda forma racional de escepticismo. Una vida que quiera ser algo más que contemplativa planteará siempre la existencia de la forma de las decisiones de la elección, forma que, entre otras cosas, implica la consistencia toda vez en deseos y averdaciones, pues una vida que evita está virtualmente rechazando la vida y comportándose como un vegetal.<sup>31</sup>

30 HP, I, 197  
31 CM, 163

Para vivir, pues, para actuar, "hay que creer en algo"<sup>32</sup>; tal es, como se sabe, el depurado producto intelectual de la milenaria sabiduría académica (en campechana armonía con las bienintencionadas admoniciones de la abuela y la fe sencilla del carbonero).

Puede que no sea un gran argumento -uno esperaría algo mejor como última ratio tras siglos de filosofía dogmática- pero conlleva ciertas implicaciones que hacen su análisis no exento de interés.

Empecemos por su misma inanidad, ya de suyo significativa (hablando descriptivamente, como hace el caso, y sin que ello implique creencia en la capacidad del signo para sacar a la luz esencias ocultas existentes más allá de éste. Al final resulta que se concluye (y esto es ya una victoria táctica del escéptico) viniendo al terreno de lo que se llama "la vida ordinaria", ámbito en que, a primera vista, debería sentirse incómodo o, como usualmente se sostiene, constituye un tilde de honor del pensamiento especulativo: la transcendencia del mundo de los sentimientos y la epístola común. El gran no se divide, en el que el escéptico se ha mantenido voluntariamente desde el principio.

Y así, a fin de cuentas, el escepticismo o cualquier otra doctrina resultará por de algún modo incompatible con la vida, ello no le privará ni un ápice de su consistencia en lo que nos vale la verdad ni de su valor en el terreno ético, caso de proceder a que Aquiles alcance de hecho a la tortuga no será nunca un argumento (en ausencia de explicación, será todo lo más, un milagro). Las

32. ἔστιν ἄλλο τι τοῦ ποιεῖν το ὄν, La Epístola.  
Pláticas, III, 9, 2.

cuestiones teóricas no admiten el *golpe de estado* conceptual del paso a la práctica sin más mediación; que pensar y vivir sean incompatibles es también una posibilidad (que admite, a su vez, otras opciones, sin excluir la de "la puerta que siempre permanece abierta"<sup>33</sup>).

Por supuesto, al margen de la concreta formulación del axioma, que apenas puede esconder su carácter imperativo, puede plantearse la cuestión en los términos más modestos de una simple cuestión de hecho que se limitaría a constatar un aspecto básico de la acción y la conducta humanas. Hay, desde luego, cierta verosimilitud en esta constatación: es escaso el número de quienes saben prescindir de principios y creencias de naturaleza dogmática (aunque sería asunto obscuro si constituye es, un argumento a favor del dogmatismo o, más bien, un argumento contra la naturaleza humana); en todo caso, se extinguirá la raza del escéptico, incapaz de responder convenientemente a las exigencias vitales, y toda impugnación está de más.

O quizá se trata de esto: el reproche lógico de inconsistencia (para vivir, el escéptico deberá renunciar a sus principios, suspender la misma ἐπιτήδευσις y renunciar de ahí a su ἀνταγωγή) le sigue el moral. La falta de principios del escéptico, una vez permitida, llegado el caso, el seguimiento de cualquier práctica injusta, el acatamiento a no importa qué ley o norma establecida?

---

<sup>33</sup> Marco Aurelio, *Diálogos*, X, 2

¿Acaso no se trata de una concepción sumamente conservadora que, lejos de forjar elementos críticos de oposición a la injusticia del orden social está dispuesta a otorgarle sin más el asentimiento?

Se acusa al escepticismo de ser una doctrina amoral. Digámoslo sin rodeos: efectivamente, lo es, y en el sentido más estricto de rechazo a todo principio ético de validez universal o de carácter transcendente (quizá no sea excesivo, en vista de lo peligrosos que resultan ser en la práctica los principios morales, en particular los más elevados -ilustración paradigmática de lo cual podría ser el itinerario que va de las hermosas y sublimes especulaciones sobre la justicia en el *Gorgias* hasta el siniestro Consejo Nocturno de las *Leyes*, pasando por las nobles mentiras de la *República*-considerar la ausencia de los mismos una garantía).

Naturalmente, esta acusación es distinta de la de inmoralidad, de la que Sexto se cura en salud al manifestar su abatimiento a las normas y usos establecidos. ¿Acatará, entonces, la ley injusta. En estos términos, la pregunta es ilegítima, porque parte del presupuesto que la escuela cuestiona. ¿Según qué criterio habríamos de calificar como injusta una ley que, en cuanto convención, θεσις, no puede reclamar para sí el carácter universal, intemporal y absoluto que se adjudica al concepto de justicia? ¿A cuál de las múltiples y enfrentadas concepciones de la justicia habríamos de atenernos? El problema se presenta sin respuesta en términos dogmáticos.

Veamos de razonar ahora al modo escéptico, ὡς ἔστιν ἕθος τοῖς ἀπὸ τῆς ἀκρωτεῖς. Ya nos referimos en nuestro comentario al pasaje de CM, 166, dejando constancia de nuestra perplejidad. Se menciona allí el ejemplo del tirano y, llevando la



cuestión al terreno más práctico, se afirma: "cuando <el escéptico> sea compelido por el tirano a ejecutar cualquier acto prohibido, si el azar así lo quiere [τυχόν], elegirá esto y evitará aquello, por la preconcepción conforme a las leyes patrias y a las costumbres"<sup>34</sup>.

Notamos entonces lo insatisfactorio de la fórmula que, sin embargo, en su insuficiencia, apunta hacia algún criterio distinto de la norma establecida. ¿Por qué habría que apelar a las leyes tradicionales (pero, en la hipótesis, ahora abolidas por el tirano y, por ello, no vigentes) o recurrir a las costumbres ancestrales si no mediara de antemano, y como requisito lógico, un juicio sobre la inaceptabilidad de la ley injusta? ¿Implica el ejemplo aducido (así como la alusión en términos laudatorios al valor<sup>35</sup> u, ocasionalmente, a cualquier otra virtud) la creencia en un determinado código de valores o la asunción de algún principio ético?

---

<sup>34</sup> Αναγκαζόμενος τε ὑπὸ τυραννοῦ τι τῶν ἀπυρομένων πράττειν, τῇ κατὰ τοὺς πατρίους νόμους καὶ τὰ ἔθνη προλήψει τυχόν τὸ μὲν εὐέλπεται τὸ δὲ φεύσεται.

<sup>35</sup> CM, 118.

Mostrando que una interpretación no ética es defendible, nos situamos de nuevo en el núcleo de la razón práctica.

No hay arte de vivir (τέχνη περὶ τὸν βίον) y Sexto dedica todo el capítulo sexto de *Contra los Moralistas*<sup>36</sup> a probar esa imposibilidad. Mas, contra lo que pudiera a primera vista parecer, acostumbrados como estamos a la constante impugnación que practica el escepticismo, esta denegación en concreto resulta sorprendente, y ello por dos motivos: primero, porque presenta un aspecto contradictorio con la misma pretensión escéptica de haber alcanzado la solución al problema del fin moral (de este modo, la εὐτυχία no constituye, por sí misma, una respuesta a la vida feliz, un arte de vivir); en segundo lugar, ¿por qué habría que negar la posibilidad de un arte de vivir? Pues el escepticismo no impugna las artes, sino que, al contrario, las afirma y cultiva en lo que tienen de reglas empíricas aplicadas a un fin determinado (como hemos visto extensamente en el caso de la medicina); y no sólo eso, sino que incluso son parte constitutiva del criterio práctico escéptico<sup>37</sup>, "de acuerdo con el cual, no somos inhábiles en las artes que cultivamos".

Un atento examen a los argumentos impugnatorios del capítulo citado nos pone en la pista de cómo resolver la contradicción. Observamos que la totalidad de los argumentos que se allí se esgrimen son de dos clases: por una parte los mismos que los empleados con la

<sup>36</sup> Cf. 168-215

<sup>37</sup> HP. I. 24, ya citado

finalidad de oponerse a las ciencias o disciplinas dogmáticas<sup>38</sup>; por otra, los dirigidos más precisamente a mostrar la inexistencia de un arte de vivir. Pasemos a examinar el distinto alcance de esta doble línea de argumentación.

Lo que se reproduce en los apartados a) y b) señalados en la nota anterior es el carácter dogmático del estoicismo, cuya moral se basa en una epistemología y una física especulativas que han sido anteriormente refutada y que se pretende no una τέχνη, sino una ἐπιτήρησις, no un conjunto de reglas empíricas sino un conocimiento teórico de la naturaleza del mundo y la esencia del vivir. Efectivamente, en las filosofías helenísticas no encontramos rastro de una moral autónoma o descriptivista; la ética se presenta

<sup>38</sup> Recordemos en esquema los argumentos propuestos:

a) ἀγαθότητα τῶν δόξων, junto con el interesante argumento "psicológico" de §§ 173-180 (§§ 173-180).

b) Contradicciones internas de la teoría estoica (§§ 180-187) que se subdivide en:

α.- Carácter contradictorio de la definición de "arte" como "sistema estructurado de aprehensiones" y

β.- Id., respecto a la definición de la ciencia de la vida, ἡ περὶ τῶν βίον ἐπιτήρησις.

c) El arte de vivir no produce efectos propios diferenciados (a diferencia de la medicina, música y escultura) (§§ 186-215), también subdividido en:

α.- No existe producto o resultado del arte de vivir: el arte de vivir es impracticable, como lo prueban las extravagancias defendidas por los estoicos (canibalismo, incesto).

β.- Ningún producto surge de la disposición artística, ἀπὸ τέχνης βλάπτειν, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la medicina

γ.- No produce beneficios a quien la posee.

como una derivación de la física (es decir, de la ontología). No se trata, pues, propiamente, de una τέχνη y eso es lo que Sexto le reprocha: nada hay aquí, por tanto, de particular.

Mas la segunda clase de argumentos apunta en otra dirección; tiende a negar la posibilidad de toda τέχνη περὶ τὸν βίον. La argumentación se prolonga en una triple dirección (Cf. nota 45, apartado c), pero el sentido es el mismo: la naturaleza peculiar del arte de vivir lo diferencia radicalmente de las demás artes, como puede colegirse de sus resultados (o, mejor, de la ausencia de los mismos), pues ni da origen a un producto específico (a diferencia de la medicina, la música o la escultura) ni las acciones que pretendidamente se derivan de él pueden atribuírsele de modo exclusivo (pues son igualmente ejecutadas por quienes no poseen el arte) ni se ejecutan en virtud de una disposición de ánimo específica que distinga de modo incontrovertible al sabio del lego ni, finalmente, el arte de vivir es útil en nada a quien afirma poseerlo.

El núcleo, sin embargo, de la impugnación escéptica se halla en §§ 207-209. Lo que hace impracticable el arte de vivir y problemática su naturaleza es la complejidad de la experiencia que no se deja someter a reglas prefijadas, pues, en palabras de Sexto, "que pueda existir un orden de vida definitivamente formulado por la razón artística no es sino una ilusoria esperanza"<sup>46</sup>.

Así, a quien paradójicamente, mejor cumpliría el calificativo de "rabio" es al escéptico, de acuerdo con las propias exigencias de los dogmáticos; pues habiendo renunciado a la rigidez de unos principios

46 CM. 208: "Τὸ γὰρ εἶναι τινα βίου τάειν κατὰ τεχνικὸν λόγον ὀρισμένως εἰρημένην εὐχὴ μᾶλλον ἔοικεν."

apriorísticos cualesquiera, aplica su *εὐνομία* al juicio particular de la situación concreta, considerando los fenómenos, las artes y las leyes así como (¿por qué no?) los principios y las reglas dogmáticos (de los que hay un nutrido acervo) que pueden tomarse prestados "adogmáticamente" y que constituyen una "dirección interna" mediadora entre el mundo y la voluntad de su transformación en la dirección marcada por el impulso del deseo (*ὄρεξις*) y las pasiones (*τὰ πάθη*). De este modo el escéptico alcanza la universalidad del único relativo modo en que es posible alcanzarla, es decir, mediante el reconocimiento de la pluralidad de las miradas. Y aún más importante: de modo natural, al juicio estético de la razón teórica sigue el que podríamos, siguiendo la analogía, denominar "práctico", y que, así circunscrito, define el ámbito de la *εὐνομία*.

Podrá el estoico, desde luego, señalar la insuficiencia de esta determinación de la razón práctica y tildarla de ecléctica o, incluso, denunciar el oportunismo que tiende a desembocar en una versión de la casuística y que deja sin respuesta los eternos problemas morales que todo hombre necesariamente se plantea.

Mas el escéptico no cree que haya que buscar solución a lo que no constituye problema. La llamada a una supuesta necesidad existente en el *homo moralis* tiene el mismo valor que la paralela invocación al vacío insoportable que dejaría la ausencia de la divinidad -y que la religión vendría a colmar-. Apelar a una eterna e inmarcesible naturaleza humana que, ávida de plenitud, no pudiera renunciar a sus productos -al fin y al cabo, su propia creación histórica- no es sólo un error intelectual: pues, en su pretensión de

hacer *necesidad* de lo que, como mucho, es *virtud*. degrada tanto a aquella naturaleza humana -al transformar la libertad del espíritu en pura determinación- como a sus productos más elevados, es decir, más *gratuitos* -en cuanto les hace perder la *gracia* de su absoluta e inhumana autonomía.

\* \* \*

Si hubiera "arte de vivir" no podría, de todos modos, ser transmitido. A probar ese enunciado dedica Sexto el séptimo y último de los capítulos<sup>40</sup> de su obra *Contra los Moralistas*. Más allá del tenor erístico (y en ocasiones, por qué no decirlo, sofístico) de los argumentos esgrimidos, el sentido general de los mismos apunta hacia la constatación del carácter incommunicable de la experiencia.

Pero, aun en ausencia de otras razones, las más de mil páginas que forman los once libros *Adversus Dogmaticos* nos forzarían a acoger con la mayor reserva la anterior afirmación.

De hecho, en cuanto *mixto*, el fenómeno no es menos objetivo que subjetivo, por cuanto su pretensión es precisamente abolir la más fundamental de las distinciones gnoseológicas haciendo superfluos toda discusión y posterior análisis; en este sentido, como ya hemos mostrado, el escepticismo va mucho más allá -o, si se prefiere, se queda mucho más acá- del subjetivismo de la sofística. Para la

---

<sup>40</sup> CM, §§ 216-257.

esceptisis, decíamos, el sujeto del conocimiento es el fenómeno. Y si bien no se rechaza la posibilidad de un mecanismo (o, mejor, una δύναμις) de la razón que, de algún modo, unifique los momentos de la percepción sensible<sup>41</sup>, sus efectos no remiten a la capacidad de un sujeto transcendental ni empírico del conocimiento. El escepticismo no permite afirmar la constitución de un sujeto de conocimiento o, para decirlo con más precisión, no tiene necesidad de esa hipótesis. Tampoco, por lo tanto, se ve abocado al callejón sin salida del solipsismo. De modo que el problema no se plantea en los términos de unas individualidades irreducibles a las que les estuviera vedado el acceso a otras experiencias subjetivas.

Lo que ocurre es más bien lo siguiente: la continua catarsis de la razón, que sólo remite a los fenómenos, no permite la cosificación de la identidad individual (entendida al menos en términos "psicológicos", más allá de la experiencia recurrente de la identidad corporal). El carácter fluido de la experiencia y la negativa a coagularse en cualquier sistema de dogmatismo determina la labilidad y el carácter provisional de la organización del yo. Constituido éste por sus propios fenómenos (incluyendo, claro está, las fantasías, pasiones, habilidades, etcétera), no transmitirá una doctrina o un sistema, sino una experiencia. Es, además, lo coherente en una filosofía que no enuncia verdades

41 CL, I, 297, 346; CM, 235; y no sólo reducido a la percepción de "todos unificados" en la percepción, pues el mecanismo se extiende a la capacidad de establecer conexiones entre los fenómenos y su organización en los principios sistemáticos de las artes, como examinamos en nuestro apartado sobre la medicina empírica.



sino que presenta una visión, un modo de ver (*ἀγωγή*); y cuya eficacia y virtud se miden por el éxito y la efectividad con que aquella visión es presentada y no por su presunta relación con la verdad.

La mutación que en el campo de la filosofía práctica se produce es efecto del cambio más fundamental habido en el universo del discurso: pues nada hay ya de aquella densidad del mundo que urgía el desvelamiento mediante el trabajo del concepto ni el lenguaje vehicula las significaciones más o menos absconditas de un mundo asequible en términos de conocimiento. Las significaciones se pliegan en sí mismas o se expanden en una infinita polisemia que disuelve los límites del sentido. Si no hay espacio para el lenguaje enunciativo de signos fijos y definido en base a su referencialidad y valor de verdad, no sólo se produce una mera anulación, sino un paralelo deslizamiento de los demás ámbitos y funciones lingüísticas. ¿Qué significa hablar, señalar, significar... dejando de lado el valor de verdad asociado a la enunciación?

No se halla en Sexto un tratamiento explícito de estas cuestiones<sup>42</sup>. suele limitarse, llegado el caso, a oponer dos clases de lenguaje: el que pretende enunciar la verdad y aquel en que se formulan las fonaciones escépticas.

42 La única teoría del lenguaje que Sexto critica de modo explícito es la estoica del *ἄετον* (CL, II, 253-258, 264-8. Contra los gramáticos, 155-158 y *passim*. Las críticas, sin embargo, hacen más bien hincapié en las contradicciones derivadas de su carácter incorpóreo o de la naturaleza circular de los intentos de probar su existencia (pues la misma prueba o argumento es, a su vez, un *ἄετον*).

[...] de las que no declaramos que son verdaderas, pues afirmamos que pueden destruirse ellas mismas por sí, circunscribiéndose a la vez que aquello de lo cual se dicen, al modo como los fármacos catárticos no sólo extirpan del cuerpo los humores, sino que también ellos mismos se expelen con éstos. Y afirmamos asimismo que las establecemos no para expresar de un modo absoluto las cosas en vista de las cuales se adoptan sino indistinta y, por así decir, abusivamente; pues no conviene al escéptico discutir sobre palabras. Y, por otra parte, se avviene a lo que decimos el que se afirme que ni siquiera tienen tales fonaciones sentido en absoluto, sino en relación, y en relación con los escépticos. Junto a esto importa también recordar que no las pronunciamos acerca de toda cosa en general, sino sólo acerca de las obscuras y de las que se indagan de modo dogmático, y que expresamos lo que nos aparece [τὸ φαivόμενον ἡμῶν φαμέν] y no nos manifestamos aseverativamente acerca de la naturaleza de las cosas en sí [περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων].<sup>43</sup>

La φρόνησις escéptica, que se perfila como expresión, en el ámbito de la praxis, de la frágil identidad que el juicio estético, junto con las pasiones y los deseos, provisionalmente constituye, no puede someterse a reglas de mayor rango que las elaboradas en base a aquel juicio. Y, por lo que hace a su transmisión, si bien no pueden

<sup>3</sup> HP, I, 207-208.

ser objeto de la misma ni dogmas ni principios, sí puede transmitirse una actitud, un modo de mirar. Lo cual se consigue por ciertos usos del lenguaje que vehiculan catarsis, persuasión, cura.

El escéptico, que en el plano teórico se levanta contra la parcelación de los órdenes del saber defendiendo la unidad de la experiencia, eleva ahora su radical oposición a una praxis escindida entre los ámbitos del ser y el deber-ser; y en su protesta contra esa mutilación expresa el *ethos* clásico de la moral basada en la *καλοκἀγαθία*: en el escepticismo, el proyecto clásico de una vida plena parece conectar, a través de los siglos, con la promesa moderna de una vida vivida como obra de arte,

*más semejante a la danza que a la lucha*<sup>44</sup>.

A la levedad del mundo fenomenico corresponde la praxis más distanciada, más irónica, más *superficial*: apenas puede quizá llamarse a esto "moral"; todo lo más, "buenas costumbres".

En este punto el escepticismo es capaz de sorprendernos aún con una doblemente irónica coherencia.

La pregunta por los primeros principios se ha considerado -con toda justicia- como de mal gusto; igualmente la pregunta por los fines últimos. La (meta)física y la moral sucumben ante las buenas maneras: lo sublime haciendo el ridículo.

---

<sup>44</sup> Cf. Marco Aurelio, *Soliloquios*, VII, 61. donde se expresa la idea contraria

EL FENOMENISMO:

GENESIS Y ETAPAS DE UNA TEORIA DE LA EXPERIENCIA

## 1.- EL FENOMENISMO COMO TEORIA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA ACCION

### a) OBSERVACION PRELIMINAR

" Pero el *fenómeno* firmemente se impone por doquier"<sup>1</sup>

Desde su primera formulación en el texto de Pirrón, el escepticismo se presenta como fenomenismo. Pero cuando nos viene a la memoria la anécdota *apud* Diógenes Laercio presentando a Pirrón como si prescindiera del testimonio de los sentidos<sup>2</sup> y la comparamos con la firme postura de Sexto en *HP*, I, 21-22:

"Que nos guiamos por los *fenómenos* es, pues, evidente tras lo que acabamos de decir sobre el criterio de la escuela escéptica [...] el criterio de la escuela escéptica es, afirmamos, el *fenómeno*",

nos vemos obligados a pensar en una larga y profunda evolución cuyas etapas intermedias no estamos, sin embargo, en posición de reconstruir. Si la anécdota narrada por Diógenes Laercio que acabamos de citar fuera algo más que una leyenda, haríamos bien en interpretarla<sup>3</sup> en el sentido de que es el *pathos* moral de la

---

<sup>1</sup> Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 106.

<sup>2</sup> *Id.*, *id.*, 62: "Llevaba una vida consistente con su doctrina, sin inmutarse por nada, sin tomar precaución alguna, sino que arrostraba todos los riesgos que se le presentaban: carros, precipicios, perros, y lo que fuera, descuidando en general el testimonio de los sentidos".

<sup>3</sup> Así, por ejemplo, Hirzel, *op. cit.*, 15 ss.

apatheia quien se impone a la presencia fenoménica, configurando un escepticismo radical también frente al mismo fenómeno. Es sobre todo la tradición académica, actuando a través de Licerón,<sup>(4)</sup> quien presenta al fundador del escepticismo como un severo y riguroso moralista, ajeno a especulaciones gnoseológicas. Ya vimos en su lugar cómo esta tradición está sujeta a todo tipo de objeciones<sup>(5)</sup>.

En un pasaje del Timeo (45-46 b) hallamos por primera vez desarrollada con cierto detalle una teoría de la percepción sensible: "El fuego puro que reside dentro de nosotros(...) penetra a través de los ojos de manera sutil y continua". Sólo el fuego más sutil se filtra por la espesura del iris y, al encontrarse con la luz diurna, "lo semejante se une a lo semejante", formándose un "compuesto único, un solo cuerpo homogéneo siguiendo el eje de los ojos". Dondequiera que se proyecte el fuego salido

-----  
(4) De Fin, IV, XVI, 43; IV, XVIII, 49, etc.

(5) Intentos de conciliar la doble tradición en Brochard, Les sceptiques Grecs, París, 1981, págs. 61 ss. Brochard mantiene (frente a Hirzel, op. cit., 46 y Natorp, op. cit., 292) que el carácter incipiente del escepticismo pirroniano le impide ofrecer una síntesis productiva entre el escepticismo como teoría del conocimiento y como postura moral: "Selon nous, Pyrrhon et Timon ne concilient pas leur théorie morale avec leur scepticisme, parce que leur scepticisme n'est encore qu'à l'état d'ébauche, parce qu'ils n'y attachent qu'une médiocre importance. Ils sont sceptiques et indifférents, mais moins sceptiques qu'indifférents" (Brochard, op. cit., 64, n.2).

del interior se topa con el que viene de los objetos exteriores, dando lugar a un conjunto que, debido a su semejanza, tiene propiedades uniformes en todas sus partes. Y si, finalmente, el conjunto así formado toca él mismo algún objeto, o es tocado por él, "transmite sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta el alma y nos proporciona esa sensación que nos hace decir que vemos".

Ahora bien, esta teoría es sensiblemente la misma que encontramos en Teofrasto, "De Sens, 50 (DK 63 A 135), como una simple confrontación entre ambos textos evidencia:

TEOFR., De sens., 50:

"La vista se produce mediante el reflejo, al cual explica en forma personal. El reflejo no se forma exactamente en la pupila, sino que el aire que está entre la vista y lo visto, al ser comprimido por lo visto y por quien ve, se imprime, pues de todas las cosas surgen siempre ciertas emanaciones. Luego, este aire se solidifica y adquiere diversos colores y se refleja en la humedad de los ojos. Lo denso no permite que pase, pero lo húmedo, sí. Por esta razón, en lo que se refiere

Platón, Timeo, 45 c:

"Así, pues, cuando la luz del día envuelve esa corriente de la visión, lo semejante se encuentra con lo semejante, se funde con ello en un único todo y se forma, siguiendo el eje de los ojos, un solo cuerpo homogéneo. De esta manera, dondequiera que se apoye el fuego que sale del interior de los ojos, encuentra y topa el que viene de los objetos exteriores. Se forma así un conjunto que tiene propiedades uniformes en todas sus partes, debido a su semejanza. Y si ese conjunto toca él mismo algún objeto o es tocado por él, transmite

a la vista, los ojos húmedos vendrían a ser mejores que los secos cuando la cobertura exterior fuese ligera y densa, y la interna extremadamente porosa y privada de carne densa y resistente, pero ilena de humedad compacta y grasa, y las venas de los ojos rectas y secas, de modo de recibir figuras semejantes a las impresas".

sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta al alma y nos proporciona esta sensación que nos hace decir que vemos".

No deja de ser curioso que Platón acoja la doctrina de la percepción singularmente más alejada de su propia teoría del conocimiento. En lo extraordinario del hecho se basan quienes postulan una atribución poyesta: La empedoclea<sup>(5)</sup>. Pero precisamente lo que distingue las explicaciones de Demócrito y Empédocles es la suposición por parte del atomista de una instancia intermedia entre el objeto y la vista, instancia corporal formada por una condensación o compresión del aire.

-----  
(5) Jean-Paul Dumond, Le scepticisme et le phénomène, París, 1972, págs. 106-7, siguiendo a J. Bollack (Empédocle, París, 1965, págs. 255-257) y a J. Moreau (Le sens du Platonisme, París, 1967, cap. "Platon et le phénoménisme"), supone que Platón "retoma las explicaciones de Empédocles, considerando el parecido de los términos adoptados por Platón para la descripción del proceso de la visión con la proble-



Sea cual fuere el motivo que indujo a Demócrito a establecer la hipótesis del cuerpo intermedio<sup>(7)</sup>, es extraordinariamente consistente con las explicaciones de la percepción del resto de los sentidos: un materialismo cabal que reduce todos los sentidos al modelo del contacto físico (lo que viene además confirmado por el hecho de que este sentido no sea objeto de explicación).

-----

mática empedóclea". En buena medida, ello es debido a la aceptación por parte de Dumond de la reconstrucción esquemática de W.K.C. Guthrie (en A History of Greek philosophy, II, 234, Cambridge, 1965). Esta reconstrucción, encasilla todas las teorías de la visión elaboradas por los físicos griegos en tres únicas alternativas: 1- el ojo es el principal responsable de la visión (pitagóricas); 2- la percepción resulta ser el efecto de la afección producida en el alma por efluvios, imágenes o simulacros que emanarían del objeto (epicúreos); 3- concepción mixta: la representación visual sería el efecto de los dos elementos anteriores. En el origen de esta concepción mixta se hallaría Empédocles y constituiría asimismo el fondo del análisis platónico en el Timeo.

Ahora bien, 1- no hay -como Dumond y el mismo Bollack reconocen- base textual alguna en que apoyar esta filiación; 2- al contrario, que tanto la cosmología general del Timeo como el párrafo citado presentan notables semejanzas con la doctrina atomista fue ya indicado, precisamente con relación a este pasaje, por I. Hammer - Jensen (Demokrit und Platon, A.G.P., 23, 1910, págs. 92-105). La misma opinión en Diels

El carácter subjetivo de la sensación (que ya señaló Teofrasto: De Sens. 64<sup>(8)</sup>), su dependencia del receptor del estímulo y su dependencia del medio, son características que hacen a la doctrina atomista adecuada como modelo o teoría-marco de la propia concepción escéptica del fenómeno.

Y ya antes de Pirron, la teoría atomista de la percepción ha sido, en mayor o menor grado, sostenida por

-----  
(D.K., 68 A1, nota ad loc.). Que no aparezca referencia explícita a Demócrito no debe sorprender, pues éste no aparece citado en ninguna obra platónica (Cfr. D.L., IX, 40, testimonio de Aristoxeno).

Además, cfr. TEOFR., loc. cit., 53: "Y también es absurdo relacionar con la sensación (de la vista) no sólo al ojo, sino también a todo el cuerpo, pues dice que es preciso que el ojo tenga densidad y humedad para que perciba mejor (las impresiones) y las envíe a todo el cuerpo," con Platón, Timeo, 63b, en que explica los colores por efecto de la mezcla del reflejo con la humedad del ojo.

- (7) Internamente, bien pudo obligar a ello la necesidad de reproducción en sólo dos dimensiones del volumen propio de los cuerpos sensibles, posibilitando así su impresión en la pupila, como quiso Bailey (apud AAVV, Los filósofos presocráticos, Madrid, 1980, t. III, 316, n. 233).
- (8) Y, naturalmente, Sexto Empírico: HP II, 63: "Puesto que la miel parece a unos amarga y a otros dulce, Demócrito dice que no es ni dulce ni amarga"

los sofistas<sup>(9)</sup>. De este modo, se entrecruzan las influencias y los contactos, cuando la evolución misma del fenómeno subjetivista de la sofística conduce inexorablemente a formas cada vez más claras de escepticismo; no es, pues, arriesgado conjeturar que la primitiva concepción del fenómeno escéptico debía ser moldeada según esta doctrina de la percepción que ahondaba aún en el abismo entre los objetos del mundo y el sujeto.

Pero hay algo más que conjeturas; El Grupo sexto conserva aún, en la fórmula en que nos es transmitido por S.E., la antigua formulación:

"El sexto modo es el basado en las mixturas (τὰς ἐπιμιξύσεις) por el que se concluye que, puesto que ninguno de los objetos reales afecta a nuestros sentidos él mismo, sino siempre en conjunción con algo más, aunque nosotros seamos capaces de establecer la naturaleza de la mixtura resultante formada por el objeto externo y aquello junto a lo cual es percibido, no podremos establecer cuál es exactamente la naturaleza del objeto real" [...] "pero, dejando de lado la

-----  
(9) HP., I. 216: "Y por esta causa sólo admite Protágoras lo que aparece a cada uno, τὰ φαινόμενα ἕκαστῷ, introduciendo, en consecuencia, el relativismo". Asimismo, Platón, Teeteto, 116 e: "pues es imposible opinar sobre lo que no es, ni sobre cosa distinta de lo que es objeto de la sensación, que siempre es verdadero". Testimonio de la relación de discipulado con Demócrito, conciudadano de Protágoras, Filóstrato, Vitae Sof., I, 10, 1.

mixtura externa, τῶν ἑξῆς ἐμπιξίας ,  
nuestros ojos contienen membranas y ju-  
gos. Y, puesto que los objetos de la vi-  
sión no son percibidos al margen de és-  
tos, no podrán ser aprehendidos con pre-  
cisión, ya que lo que percibimos es la  
mezcla resultante y, por esta causa, los  
que padecen ictericia lo ven todo amari-  
llo y los que tienen los ojos inyecta-  
dos en sangre, lo ven todo rojizo. Igual-  
mente, puesto que el mismo sonido parece  
de un modo al aire libre y de otro en es-  
pacios reducidos y sinuosos; de un modo  
en un aire límpido y de otro en una tur-  
bia atmósfera, es probable que no apre-  
hendamos el sonido en su cabal naturale-  
za; pues los oídos poseen sinuosos y es-  
trechos conductos penetrados por vaporo-  
sos efluvios emitidos, según se afirma,  
en las zonas próximas a la cabeza. Asi-  
mismo, dada la existencia de diversas  
substancias en los órganos del olfato y  
el gusto, percibimos los objetos del gus-  
to y el olfato en conjunción con acué-  
llas y no en su entera pureza. Así pues,  
a causa de estas mixturas, los sentidos  
no perciben la exacta naturaleza de los  
objetos reales externos (ὡς ἐκτὸς ὄντων ἐ-  
πεὶ )." H. D., I, 125-127.

BURY (en nota ad hoc) entiende que percibimos el objeto real, externo, más las condiciones del acto de percepción, las cuales son, a su vez, externas (atmosféricas, etc.) o internas (peculiaridades en los órganos de los percipientes). Ahora bien, esta ecuación no tiene el mínimo sentido<sup>(10)</sup>. No percibimos el objeto y las condiciones del acto de percepción; percibimos la mezcla que es un efecto, resultado de la doble modificación que sufre el objeto sometido 1.-a las condiciones de su entorno; 2.-a las condiciones del sujeto percipiente. Sólo así la mezcla es inextricable, una entidad de nuevo tipo situada entre nosotros y el objeto. En la ecuación de BURY no habría (al menos teóricamente) dificultad en descomponer la mezcla en sus elementos (restando, por así decir, las determinaciones "externas" e "internas"). Tal descomposición es un sinsentido, porque el objeto "exterior" no es más que un constructo ideal (noumeno en sentido escéptico y kantiano). En la percepción, no hay tal cosa, "objeto externo" y "condiciones".

Esta mezcla es, además, externa (ἐξωτερική), adquiriendo así una substancialidad que suplanta por completo a la del objeto exterior; las condiciones son también objetos externos, sometidos a la misma determinación/indefinición y así ad infinitum.

-----

(10) Dejando de lado la obvia redundancia: ¿qué añadiría éste a los trocos 49 y 52 que tratan, respectivamente, de las condiciones del sujeto percipiente y el objeto percibido?

Si, a pesar de su escasa ambigüedad, el pasaje ha sido modernamente mal interpretado, no cabe sorprenderse de que también lo fuera en la antigüedad; el informe que del sexto tropo nos ofrece D.L. muestra que al doxógrafo (o a su fuente) se le escapó por completo el sentido del tropo<sup>(11)</sup>, en sustitución del cual se nos presenta una vacía argumentación sobre las condiciones externas que pueden afectar a la percepción (D.L., IX, 84-84).

Pero en el mismo Enesidemo podemos observar ya otra distinta concepción del fenómeno. En su crítica al signo esteico (apud SE, C.L., II, 216), Enesidemo va a demostrar en una larga argumentación que éste no es un fenómeno. Sexto no deja de señalar: "Enesidemo parece referirse con fenómeno a las cosas sensibles: φαίνόμενα γὰρ ὅτι καὶ τὸ ἐπινοούμενον τὸ αἰσθητόν."

Mereca ser resaltado el gesto de sorpresa mezclada de incertidumbre ( ἕρως ) de S.E. ¿Qué habría de extraño en la identificación del fenómeno con las percepciones sensibles si no nos halláramos ante un uso distinto en Sexto del término "fenómeno"? Pero en nuestro filósofo jamás encontramos esta identificación, con la sola aparente excepción de H.P., I, 22: κριτήριον τοίνυν φαῖν εἶναι τῆς πραγματικῆς ἀληθείας τὸ φαίνόμενον, δύνανται τὴν φαντασίαν αὐτοῦ οὐτ' ἀλλοφύτας.  
 que BURY traduce en inglés:

"The criterion, then, of the Sceptic School is, we say, the appearance, giving this name to what is virtually the sense-presentation."

-----  
 (11) Para un examen moderno de los tropos, <sup>ver</sup> revisa el clásico de E. Pappenheim ("Die Tropen der Griechischen Skentiker", Wissenschaftliche Beilage zum Programm des köllnischen Gymnasiums, Berlin, 1885, págs. 1-23),

Però una lectura més atenta (y una traducció més cuidadosa) no passaria por alto el κρίσιον que es crucial para mantener la distinció y que, inversamente, sin ella, no tendria sentido alguno. Como tampoco debe des- cuidarse el ὀυκίμα que la relativiza, presentándola como provisional, al inicio de la discusión.

La fantasia procede de la sensación y su natura- leza sensible es esencial en cualquier definición, es- toica y epicúrea tanto como escéptica. ¿Qué sentido ten- dría entonces la afirmación taxativa de que las teorías también son fenómenos? H.P., I, 34. El criterio es, efectivamente, el fenómeno y de éste se nos ofrece una cuádruple división que difícilmente permite asimilación de genero alguno a la fantasia, que es sólo un elemento -el primero, y sólo en parte- del mismo: H.P., I, 22-24. En la formulación del criterio (del fenómeno como crite- rio) vemos que éste alcanza una amplísima extensión y se asimila a la "experiencia vital" entendida de modo que comprenda elementos de orden tanto racional como sen- sible.

Ahora bien, ¿cuál es la distinció más precisa en- tre fantasia y fenómeno? ¿Cuál es la naturaleza esencial del fenómeno si comprende tantos y tan diversos niveles de experiencia?

El fenómeno se define formalmente. Abarca todo el conjunto de lo que llamamos "experiencia"; pero su caracte- rística definitoria es la voluntad del sujeto de poner entre paréntesis ( ἐποχή ) la cuestión de la verdad o

-----

Cfr. Gisela Striker. "The Ten Tropes of Aenesidemus", in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983, págs. 95-115, donde polemiza con Broeker ("Die Tropen der Skentiker", Hermes, Weisbaden, 1958) y Stough.

existencia real de lo experimentado: el fenómeno es la experiencia desontologizada.

Hay dos sentidos -se nos dice- de criterio (H.P., I, 21): Uno, "el de la regla que determina la creencia en la realidad o irrealidad", es el criterio dogmático y será objeto de refutación; el otro ofrece "una regla de acción en virtud de la cual nos conducimos en la vida ejecutando ciertas acciones y absteniéndonos de otras". Este último es el criterio escéptico, i.e., el fenómeno percibido como tal, sin ulterior cualificación, no pensado como real, existente o necesario. De aquí se siguen dos importantes consecuencias:

1.- La única diferencia que separa ambos criterios (y, así, la misma definición específica del fenómeno) es la actitud del sujeto de la experiencia.

2.- De este modo, el contenido material de la experiencia es, en ambos casos, el mismo.

Hay, pues, un único mundo de experiencia común al dogmático y al escéptico, así como al hombre común. Sólo la "voluntad ontológica" les divide. Y esto, puesto que la experiencia fenoménica no se limita a lo sensible. Desde esta caracterización de la doctrina escéptica se entiende que las proposiciones, las operaciones de la razón, las artes, las leyes y aun las teorías puedan ser objeto de experiencia, comprensión y refutación también para el escéptico. La teoría estoica es, para el escéptico, un fenómeno; para el estoico, es un noúmeno, lo que sólo quiere decir que para el primero es objeto de experiencia y comprensión, mientras que el segundo sustenta además una creencia en su realidad y verdad.



Así pues, frente a la fantasía que es un término específico de la teoría del conocimiento escéptico tomado en préstamo al estoicismo, el fenómeno es un concepto metafísico que indica el ámbito de la experiencia más la posición de verdad del sujeto con relación a la misma.

### b)- LA PRIMACIA DE LO INVOLUNTARIO

Subrayemos ahora la importancia central que en la añóē escéptica alcanza la voluntad, la decisión voluntaria que efectúa el otorgamiento de la verdad y confiere carácter de realidad a la experiencia.

La esceptisis conjuga de manera antes no ensayada el subjetivismo sofístico-cirenaico con la posibilidad de un mundo común de experiencias que evite la anoría del solipsismo y permita el libre juego del diálogo y la intersubjetividad.

1. De una parte, "en cuanto seres humanos, somos capaces de sensación y razón ( πρὸς αἰσθητικῶν καὶ νοητικῶν ) y estamos sometidos a la constricción de las pasiones ( παθῶν δὲ ἀνάγκη ). Es bien cierto que ni aquéllas ni éstas son garantes de la realidad o de la verdad de objeto alguno, pues somos afectados de modo diverso según los varios modos del tropo de la relación. Pero en su determinación, por medio del lenguaje, estas fantasías y pasiones (impresiones y sensaciones) remiten a experiencias que, por su carácter involuntario, mantie

nen cierto grado de homogeneidad (el suficiente para que podamos hablar y no discutamos si la miel aparece dulce, sino si lo es en verdad: "lo que hay en la impresión y en la sensación involuntaria es ininvestigable"). Si la fantasía depende de las características específicas del lugar, situación, tiempo, estado, constitución, etc., tanto del objeto de percepción cuanto del sujeto percibiente, esto implica que, inversamente, sujetos en idénticas condiciones, de idéntica naturaleza y en situaciones iguales formarán similares fantasías; de este modo, la intersubjetividad -que no la verdad- queda teóricamente garantizada.

2. Por otra parte, introduciendo la subjetividad desde el principio en la doctrina, se ofrece una consistente y elegante respuesta a las aporías basadas en la inconsistencia, arbitrarismo y convencionalismo de cualquier teoría del conocimiento subjetivista. La verdad (o la realidad) no añaden nada al mundo vivido de la experiencia; se limitan a añadirle una cualificación ajena a la misma y sin más base que la propia determinación, ésta sí, subjetiva y arbitraria.

¿Dónde hallar la fuente de esta solución escéptica basada en el decisionismo de la voluntad?

Recordemos que en la gnoseología estoica, ya con Zenón, la fantasía cataléptica ocupa un lugar central. Entre las diversas fantasías, algunas son tan nítidas, claras y precisas que llevan en sí mismas el testimonio de la verdad de su objeto: son las fantasías verdaderas y constituyen el primer grado de conocimiento que Zenón, en su conocida imagen, compara con la mano

abiorte (Cic., Ac., II, XLVII, 145). Estas fantasías provocan en el alma, en razón de su claridad y nitidez, un asentimiento (συγκατάθεσις) que es otorgado por la libre decisión de la voluntad; es el segundo grado de conocimiento y Zenón lo compara a la mano ligeramente cerrada. Luego vienen los otros dos grados sucesivos, la comprensión (κατάληψις) y la ciencia, pero este ahora no nos concierne. Zenón y el estoicismo posterior conceden a la voluntad un papel determinante en el conocimiento. Para que éste tenga efecto, es necesario el asentimiento. El sabio se caracteriza, precisamente, porque, a diferencia de la multitud, no otorga su asentimiento a simples opiniones sino sólo a certezas (en realidad, a juicios. Stoicorum : S.E., C.L., I, 154).

No es difícil hallar en este decisionismo estoico el modelo sobre el que se ha elaborado la concepción escéptica que acabamos de examinar. Sólo la conclusión difiere: no habiendo ninguna certeza, el sabio debe suspender el juicio. Pero no es menos atrayente rastrear aquí, en el núcleo de la teoría del conocimiento, los trazos del más antiguo pirronismo, aquél para el que la voluntad era el mayor obstáculo a la felicidad, en la línea de los gimnosofistas hindúes. Y el azar de H.P., I, 28 se vuelve quizá más objetivo y adquiere un sentido más consistente: por el mismo movimiento de la voluntad que decide abstenerse del pensar dogmático se alcanza la felicidad en la involuntaria ataraxia; sólo cuando el pintor ha renunciado a buscar, encuentra. La voluntad es así doble fuente del mal y del error.