

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 179

SEXTO EMPÍRICO

# ESBOZOS PIRRÓNICOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE  
ANTONIO GALLEGO CAO Y TERESA MUÑOZ DIEGO



Instituto de Investigaciones Filosóficas  
BIBLIOTECA  
"DR. EDUARDO GONZÁLEZ MATEOS"  
CIUDAD UNIVERSITARIA  
MEXICO D. F.



EDITORIAL GREDOS

## LIBRO I

### I

#### DE LA DIFERENCIA, A GRANDES RASGOS, ENTRE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Para los que investigan un asunto es natural acogerse <sup>1</sup> o a una solución o al rechazo de cualquier solución y al consiguiente acuerdo sobre su inaprehensibilidad o a una continuación de la investigación. Y por eso seguramente, <sup>2</sup> sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan.

Y creen haberla encontrado los llamados propiamente <sup>3</sup> dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprehensible los seguidores de Clitómaco y Carnéades y otros académicos. E investigan los escépticos.

De donde, con mucha razón, se considera que los <sup>4</sup> sistemas filosóficos son —en líneas generales— tres: dogmático, académico y escéptico.

Naturalmente, sobre los otros sistemas corresponderá hablar a otras personas. Nosotros hablaremos, de forma esquemática por el momento, sobre la orientación filosófica escéptica; advirtiendo de entrada que sobre nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual.

## II

## DE LOS MODOS DE EXPOSICIÓN DEL ESCEPTICISMO

5 Pues bien, un modo de exposición de la filosofía escéptica recibe el nombre de «estudio general» y el otro «específico»<sup>1</sup>.

El general es aquel en que exponemos lo característico del escepticismo explicando cuál es su definición, cuáles sus principios y cuáles sus razonamientos, así como cuál es su criterio, cuál su finalidad, cuáles los *tropos* de la suspensión del juicio<sup>2</sup>, en qué sentido tomamos las afirmaciones escépticas y la distinción entre el escepticismo y los sistemas filosóficos próximos a él.

<sup>1</sup> La exposición general del escepticismo ocupa el Libro I. El estudio específico está dedicado a la crítica de la Lógica (Libro II), la Ontología y la Cosmología (primera mitad del Libro III) y la Ética (segunda mitad del Libro III).

<sup>2</sup> El término griego *ho. trópos* significa en general «dirección, modo, etc.». Los escépticos lo popularizaron en el sentido específico que tiene en este libro: *métodos estándar para buscar contradicciones*. Se exponen en los párrafos 36 ss., de este Libro I. El término griego para «suspensión del juicio» es el conocido *hē epoché*.

El específico es aquel en que argüimos contra cada uno de los apartados de la llamada Filosofía.

Naturalmente nos ocupamos en primer lugar del estudio general, comenzando por una guía de los nombres de la orientación escéptica.

## III

## DE LAS DENOMINACIONES DEL ESCEPTICISMO

La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética*<sup>3</sup> por el empeño en investigar y observar, el de *Efética* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien —como dicen algunos— por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación.

También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores.

## IV

## QUÉ ES EL ESCEPTICISMO

Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según

<sup>3</sup> *Zetética* es la raíz de *zētēō* (buscar, investigar). *Efética* es de la raíz de *epéchō* (mantener en suspenso), la misma de *hē epoché*. *Aporética* es de la raíz de *aporía* (falta de camino). *Escepticismo* es de la raíz de *skopéō* (observar, mirar).

cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia <sup>4</sup>.

9 Hablamos de «capacidad», desde luego no por capricho sino sencillamente en el sentido de que uno sea capaz.

Aquí entendemos por «fenómenos» lo sensible; por lo que definimos lo «teórico» por oposición a ellos.

Lo de «según cualquiera de los *tropos*» puede aplicarse tanto a la capacidad —empleando el término «capacidad» simplemente en el sentido que hemos dicho— como a lo de «establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas», pues decimos lo de «según cualquiera de los *tropos*» porque contraponemos esas cosas de muy diversas maneras, contraponiendo —para abarcar todas las antítesis— fenómenos a fenómenos, consideraciones teóricas a consideraciones teóricas o los unos a las otras.

También añadimos lo de «según cualquiera de los *tropos*» a lo de «en los fenómenos y en las consideraciones teóricas» para que no entremos en cómo se manifiestan los fenómenos o en cómo se forman en la mente las consideraciones teóricas, sino que sencillamente los tomemos tal como aparecen.

10 Y en absoluto tomamos «proposiciones contrapuestas» como «afirmación y negación»; simplemente como «proposiciones enfrentadas». Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable.

<sup>4</sup> Aquí hemos mantenido el término griego *hē ataraxía* en atención a que en el párrafo 10 aparece su definición. En el resto del libro usaremos la propia expresión de Sexto «serenidad de espíritu».

La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu. Y de cómo la ataraxia sigue a la suspensión del juicio trataremos en el capítulo «Sobre los fines» <sup>5</sup>.

## V

## DEL ESCÉPTICO

E implícitamente, con la noción de orientación filosófica escéptica también ha quedado definido el filósofo pirrónico. Es en efecto el que participa de la citada capacidad. <sup>11</sup>

## VI

## SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL ESCEPTICISMO

Con razón decimos que el fundamento del escepticismo <sup>12</sup> es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar.

<sup>5</sup> Ver I 25 ss.

## VII

## SI EL ESCÉPTICO DOGMATIZA

13 Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que «dogma es aprobar algo en términos más o menos generales», pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría «creo que no siento calor» o «no siento frío». Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que «dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas»; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas.

14 Y tampoco dogmatiza al enunciar expresiones escépticas sobre las cosas no manifiestas como, por ejemplo, la expresión «ninguna cosa es más que otra» o «yo no determino nada» o alguna de las otras sobre las que después hablaremos <sup>6</sup>.

En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; pues supone que del mismo modo que la expresión «todo es falso» dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa e igualmente la expresión «nada es verdad»: así también la expresión «ninguna cosa es más» dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se autolimita a sí misma junto con las demás

<sup>6</sup> Ver I 187 ss.

cosas. Y lo mismo decimos de las restantes expresiones escépticas.

Por lo demás, si el dogmatismo establece como real- 15 mente existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas.

Y lo más importante: en la exposición de esas expresiones dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior <sup>7</sup>.

## VIII

## SI EL ESCÉPTICO TIENE UN SISTEMA

También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene 16 un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que «un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos» y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema.

Pero si uno afirma que un sistema es una orientación 17 que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida —tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema.

<sup>7</sup> «Realidad exterior». La expresión griega es *tà éxōthen hypokeímena*, literalmente «lo que subyace fuera (a los conocimientos)». En varias ocasiones hemos traducido «los objetos exteriores».

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales.

## IX

## SI EL ESCÉPTICO ESTUDIA LA REALIDAD

- 18 Cosas parecidas decimos también al plantear la cuestión de si por parte del escéptico se ha de estudiar la realidad<sup>8</sup>.

No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu.

Y en el mismo sentido nos acercamos también a la rama de la Lógica y a la de la Ética en lo que se entiende por Filosofía.

## X

## SI LOS ESCÉPTICOS INVALIDAN LOS FENÓMENOS

- 19 Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que

<sup>8</sup> «Estudiar la realidad». El verbo es *physiologéō*. El término *phýsis* no distingue nuestros dos conceptos «Naturaleza» y «Realidad». Aquí es preferible el segundo, porque en el Libro III se aprecia bien que la Física engloba tanto la Cosmología como la Ontología. «Estudio de la Naturaleza» iría bien sólo para la Cosmología.

entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno.

La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.

Y además, si en público planteamos problemas sobre los fenómenos no los ponemos con la intención de invalidar los fenómenos, sino para hacer ver la temeridad de los dogmáticos; pues si la Razón es tan engañosa que casi nos arrebatara hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá que mirarla con recelo en las cosas no evidentes, para no precipitarnos cuando la seguimos?

## XI

## DEL CRITERIO DEL ESCEPTICISMO

Que atendemos a los fenómenos es evidente a partir de lo ya dicho por nosotros acerca del criterio de la orientación escéptica.

De criterio se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad —sobre el que trataremos en el estudio de las refutacio-

nes<sup>9</sup>— y el de actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí y otras no; del cual tratamos ahora.

22 Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe.

23 Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.

Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes.

24 En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos.

Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos.

## XII

### CUÁL ES LA FINALIDAD DEL ESCEPTICISMO

25 Y lo siguiente sería tratar de la finalidad de la orientación escéptica.

<sup>9</sup> Ver II 14 ss.

Desde luego, un fin es «aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna» o bien «el término de las cosas a las que se aspira».

Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es 27 por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piensa— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el 28 que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles<sup>10</sup>. Dicen, en efecto, que —estando

<sup>10</sup> Pintor del siglo IV a. C., probablemente natural de Colofón (Asia Menor). Trabajó al servicio de Alejandro Magno. No se conserva ninguna de sus pinturas. La más famosa fue un cuadro de Afrodita, saliendo

pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo— tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo.

29 También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo.

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y 30 otras cosas por el estilo. Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y —no menos— por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura.

Por eso, desde luego, decimos que el objetivo del escéptico es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad.

Algunos escépticos ilustres añadieron a eso, además, la suspensión del juicio en las investigaciones.

---

del mar y secándose el cabello, pintada para el santuario de Esculapio en la isla de Cos.

## XIII

## DE LOS TROPOS GENERALES DE LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO

Tras hablar de que la serenidad de espíritu es consecuencia de la suspensión del juicio en todas las cosas, lo siguiente podría ser explicar cómo surge en nosotros la suspensión del juicio.

Pues bien, hablando en términos generales, surge por la contraposición de las cosas. Y contraponemos ya sea fenómenos a fenómenos, ya sea consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, ya sea los unos a las otras.

Por ejemplo, contraponemos fenómenos a fenómenos 32 cuando decimos: la misma torre aparece circular desde lejos y cuadrangular desde cerca. Y consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, cuando —contra el que supone que existe una Providencia a partir del orden de los cielos— argumentamos que con frecuencia sufren reveses los buenos y tienen éxito los malos y mediante eso convenimos en que no hay Providencia. Y contraponemos considera- 33 ciones teóricas a fenómenos, al modo en que Anaxágoras contraponía al hecho de que la nieve es blanca el que la nieve es agua solidificada y que el agua es negra y que por consiguiente la nieve es negra.

Y según uno u otro propósito, unas veces contraponemos cosas presentes a cosas presentes —como lo antes citado— y otras veces, cosas presentes a cosas pasadas o futuras. Por ejemplo, si alguien nos propusiera una tesis que no podemos refutar, le argumentaremos:

Del mismo modo que antes de nacer el que introdujo 34 el sistema filosófico que tú sigues, la tesis de ese sistema

—a pesar de ser válida— no era conocida, aunque realmente existía: así también es posible que lo opuesto a la tesis ahora propuesta por ti exista realmente y aún no nos sea conocida. De modo que todavía no debemos dar nuestro asentimiento a esa tesis que de momento parece segura.

35 Pero por aquello de que esas contraposiciones se nos ofrezcan con más precisión, me ocuparé de los *tropos* por los que se guía la suspensión del juicio; sin ser taxativo sobre su número y validez, pues es posible tanto que los *tropos* sean incorrectos como que sean más de los que se van a enumerar.

## XIV

## DE LOS DIEZ TROPOS

36 Pues bien, entre los primeros escépticos<sup>11</sup> los *tropos* por los que parece regirse la suspensión del juicio —a los que por otro nombre denominan «argumentos» o «tipos de argumentación»— se transmiten habitualmente en número de diez. Y son éstos:

El primero, el de «según la diversidad de los animales».

El segundo, el de «según la diferencia entre los hombres».

El tercero, el de «según las diferentes constituciones de los sentidos».

El cuarto, el de «según las circunstancias».

El quinto, el de «según las posiciones, distancias y lugares».

<sup>11</sup> «Los primeros escépticos». Como vimos en la Introducción, estos *tropos* están tomados de la obra de ENESIDEMO, *Esbozo del Pirronismo*.

El sexto, el de «según las interferencias»<sup>12</sup>.

El séptimo, el de «según las cantidades y composiciones<sup>37</sup> de los objetos».

El octavo, el de «a partir del *con relación a algo*»<sup>13</sup>.

El noveno, el de «según los sucesos frecuentes o los raros».

El décimo, el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas».

38 Siguiendo la costumbre sirvámonos de este orden. Aunque hay tres *tropos* que engloban estos diez: el de «a partir del que juzga», el de «a partir de lo que se juzga» y el de ambas cosas. Al de «a partir del que juzga» están subordinados los cuatro primeros, pues el que juzga es o un animal o un hombre o uno de los sentidos y lo hace en alguna circunstancia. Al de «a partir de lo que se juzga» el séptimo y el décimo. Y al que resulta de ambos, el quinto, sexto, octavo y noveno.

A su vez, estos tres se retrotraen al de *con relación a algo*<sup>39</sup>. De modo que el de *con relación a algo* es el más general y los tres son los específicos, de los que derivan los diez.

Eso decimos sobre su número, siguiendo lo probable. Sobre su contenido, lo siguiente.

<sup>12</sup> El término griego es *hē epimixía* (mezcla). SEXTO, I 124, usa como sinónimo el término *hē epimigé* que no vuelve a aparecer en la literatura griega.

<sup>13</sup> «Con relación a algo» es la traducción literal de *prós ti*. En algunos pasajes hemos traducido esa repetida expresión por «relativismo» o por «relativo», como hacen la versión inglesa y la italiana.

40

Decíamos que el primero es una argumentación según la cual, en virtud de la diferencia entre los animales, de cosas idénticas no se ofrecen imágenes idénticas. Eso lo explicamos a partir de la diversidad de sus estructuras corporales.

## PRIMER TROPO

41

a  
Diferencias  
en la forma  
de engendrarse

Pues bien, en cuanto a los orígenes, vemos que entre los animales unos son engendrados fuera de la unión sexual y otros a partir de una cópula.

Y entre los engendrados asexualmente, unos surgen del fuego, como los bichitos que aparecen en los hornos; otros del agua corrompida, como los mosquitos comunes; otros del vino agriado, como los mosquitos del vinagre; otros de la tierra; otros de una charca, como las ranas; otros del lodo, como los gusanos de tierra; otros de los asnos, como los escarabajos; otros de las verduras, como las orugas; otros de los frutos, como las moscas de los cabrahigos; otros de los animales en descomposición, por ejemplo las abejas, de los toros, y las avispas, de los caballos <sup>14</sup>.

42 Y entre los engendrados a partir de una cópula: unos, como la mayoría, de padres de la misma especie; y otros, como los mulos, de distinta especie. Y como se sabe, algunos animales, como los hombres, son paridos vivos, otros,

<sup>14</sup> Pese a esto que dice Sexto sobre la *generación espontánea*, hay que recordar que ya en tiempos de Homero había gente que se daba cuenta de que los insectos no se originan espontáneamente en las carnes en descomposición. Eso al menos es lo que sugiere el canto XIX de la *Ilíada*, donde Aquiles pide a su madre, la diosa Tetis, que aleje las moscas del cadáver de Patroclo para que no entren por las heridas y engendren gusanos que corrompan su cuerpo.

como los pájaros, en forma de huevo, otros, como los osos, en forma de bola de carne.

Es normal, pues, que esas grandes desigualdades y 43 diferencias en la génesis produzcan modos de sentir opuestos, trayendo como consecuencia lo incompatible, lo discordante y lo contradictorio.

b  
Diferencias en  
el órgano  
de la visión

También la diferencia de las princi- 44 pales partes del cuerpo y sobre todo la de aquellas que están encargadas de juzgar y sentir, puede producir una gran contradicción en las representaciones mentales de los distintos animales.

En efecto, los que tienen ictericia dicen que es amarillo lo que a nosotros nos parece blanco y los que tienen un hematoma dicen que es rojo. Y puesto que de los animales unos tienen los ojos amarillos, otros sanguinolentos, otros albinos y otros de otro color, es natural —pienso yo— que les resulte diferente la respectiva percepción de los colores.

Y por otra parte, tras mirar fijamente al sol durante 45 mucho tiempo y luego dirigir la vista a un libro, nos parece que las letras son doradas y dan vueltas. Así también —sin duda— puesto que algunos animales tienen en los ojos un brillo natural y les sale de ellos una luz tenue y cambiante, de forma que incluso ven de noche, habremos de pensar que a ellos y a nosotros no se nos ofrecen las cosas externas del mismo modo.

Y asimismo los magos, untando las mechas de las 46 velas con óxido de cobre y tinta de calamar, hacen que los presentes aparezcan ora cobrizos ora negros, ¡sólo por el pequeño añadido del unguento! Mucho más explicable es entonces que estando mezclados diversos humores en

el ojo de los animales se originen en ellos diferentes representaciones de los objetos.

47 Además, cuando presionamos el ojo, las formas, los perfiles y el tamaño de las cosas que se ven aparecen alargados y estrechos. Es pues natural que cuantos animales tienen la pupila oblicua y alargada —como cabras, gatos y similares— imaginen que los objetos son de otra forma y no como los animales que tienen la pupila redonda suponen que son.

48 Y los espejos, según su diferente estructura, unas veces muestran los objetos externos muy pequeños; como los cóncavos. Y otras, alargados y estrechos; como los convexos. Además, algunos muestran la parte superior de lo reflejado en la parte inferior y la inferior en la superior. Y así, dado que unos globos oculares están caídos, totalmente desorbitados por la convexidad, otros son más bien cóncavos y otros están en un plano: es natural también que debido a eso sus imágenes se diferencien entre sí y que perros, peces, leones, hombres y saltamontes no vean las mismas cosas ni iguales en dimensiones ni semejantes en forma, sino tal como construya la imagen de cada una el órgano de la vista que recibe el fenómeno.

50 El mismo razonamiento vale también a propósito de los demás sentidos.

*c*  
*Diferencias en los órganos de los demás sentidos*

¿Cómo, en efecto, podría decirse que en cuanto al tacto reciben el mismo tipo de estímulos los animales de concha, los de carne desnuda, los de espinas, los de plumas y los de escamas?

¿Y cómo decir, cuando hasta nosotros con relación al sentido del oído recibimos los estímulos de distinta forma cuando nos hemos tapado los oídos y cuando nos valemos

de ellos sin impedimento, que perciben igual por el oído los que tienen muy estrecho el conducto auditivo y los que están dotados de uno muy ancho? ¿O los que tienen oídos peludos y los que los tienen sin pelo?

Asimismo, el olfato bien podría diferir según los distintos animales. En efecto, si nosotros mismos al aspirar recibimos estímulos de distinto tipo cuando la mucosidad es excesiva o cuando las partes de nuestra cabeza reciben un exceso de sangre, aborreciendo las cosas que a los demás les parecen ser fragantes, creyéndonos incluso que nos vemos perjudicados por ellas; y dado que unos animales son por naturaleza húmedos y mucosos, otros muy ricos en sangre, otros tienen muy fuerte y sobrada la bilis amarilla y otros la negra: por todo eso es razonable también que los olores aparezcan diferentes a cada uno de ellos.

Y análogamente los sabores, al tener unos la lengua áspera y seca y otros marcadamente húmeda; porque incluso nosotros al tener durante las fiebres la lengua seca notamos que los alimentos son terrosos y poco jugosos o amargos y porque sentimos así debido precisamente a la distinta preponderancia de los humores que se dice hay en nosotros; dado, pues, que los animales tienen diferente el órgano del gusto y lleno de distintos humores, bien podrían captar, también en lo referente al gusto, imágenes diferentes de los objetos.

*d*  
*Diferencias de constitución*

Así como el mismo alimento, una vez digerido, en unos sitios se hace vena, en otros arteria, en otros hueso, en otros nervio, etc., mostrando distinta potencialidad según las diferentes partes que lo reciben; y así como el agua, una y uniforme, una vez repartida a los árboles en unos sitios se hace corteza, en otros

54 rama, en otros fruto, ya sea higo, granada, etc.; y así como el soplo del músico, uno y el mismo, una vez insuflado en la flauta, en unos sitios resulta agudo y en otros grave; y la misma presión de la mano sobre una lira produce un sonido grave en unos sitios y uno agudo en otros: así también es natural que los objetos exteriores se representen mentalmente de distinta forma, según la diferente constitución de los animales que soportan las representaciones mentales.

55 Esto es más claro de comprender a partir de lo apetecible y lo aborrecible para los animales.

Un unguento aparece como muy agradable para los hombres, pero insoportable para los escarabajos y las abejas. El aceite de oliva aprovecha al hombre, pero destruye a las avispas y a las abejas si se vierte sobre ellas. El agua salada es una bebida desagradable e insana para los hombres; sin embargo para los peces es potable y muy agradable<sup>15</sup>. Los cerdos se lavan con más gusto en el fango más maloliente que en el agua transparente y limpia<sup>16</sup>. Entre los animales unos comen hierba, otros arbustos, otros madera, otros grano, otros carne, otros leche; unos se complacen en la comida descompuesta, otros en la fresca; unos en la cruda y otros en la preparada en la cocina; y en general lo que para unos es agradable, para otros es desagradable, nefasto y mortífero.

<sup>15</sup> Ejemplo tomado de Heráclito. La cita textual, como aparece en SAN HIPÓLITO (fr. 61 Diels-Kranz) es, en traducción de García Calvo: «La mar, agua la más pura y la más sucia: para los peces, potable y salubre; para los hombres, imbebible y mortífera».

<sup>16</sup> Nueva referencia al libro de Heráclito. Como aparece en SAN CLEMENTE (fr. 13 D-K) es: «los cerdos se gozan con el cieno más que con el agua limpia». Una variante distinta aparece en el escritor hispano-romano del siglo I a. C. COLUMELA, en su célebre tratado sobre la *Agricultura*: «los cerdos se lavan con cieno y las aves de corral con polvo y cenizas».

Así, la cicuta engorda a las codornices y el beleño a 57 las cerdas, las cuales gustan también de comer salamandras, igual que los ciervos animales venenosos y las golondrinas escarabajos. Y las hormigas y los mosquitos, si se ingieren, producen malestares y vómitos a los hombres, pero la osa se cura comiéndoselos si contrae alguna enfermedad. Y la víbora se adormece con sólo que la toque una 58 rama de encina y el murciélago con una hoja de plátano. El elefante huye del carnero, el león del gallo, los monstruos marinos del crujido de las habas al reventar y el tigre del ruido del tambor.

Y aún es posible contar más cosas de esas; sin embargo —para que no parezca que insistimos más de la cuenta— si las mismas cosas para unos son desagradables y para otros placenteras y si lo placentero o desagradable reside en la imaginación, entonces en los animales se dan distintas representaciones mentales de los objetos. Y si las mis- 59 mas cosas aparecen diferentes según los distintos animales, podremos decir cómo nos imaginamos nosotros los objetos exteriores, pero nos abstendremos de decir cómo son en realidad.

Tampoco, desde luego, podremos establecer valoraciones entre nuestras representaciones mentales y las de los demás animales, por ser también nosotros parte de la distinción y estar por ello más necesitados de juez que capacitados para juzgar.

Y por otra parte, ni sin demostración ni con demostra- 60 ción podemos anteponer nuestras representaciones mentales a las que se dan en los animales irracionales. En efecto —aparte de que probablemente no existe demostración, como luego haremos notar<sup>17</sup>—, la propia demostración a

<sup>17</sup> Ver II 134 ss.

la que se alude sería o bien una cosa manifiesta para nosotros o bien una no manifiesta. Y si no es manifiesta, tampoco la expondremos con convicción; mientras que si nos es manifiesta, entonces —dado que se está investigando sobre las cosas manifiestas a los animales y que esa demostración es una cosa manifiesta para nosotros que somos animales— también ella estará en cuestión de si es verdadera, habida cuenta de eso de que es manifiesta. Pero sería absurdo intentar probar una cosa que se cuestiona, por medio de lo que se cuestiona, pues la misma cosa sería —lo cual es imposible— incuestionable y cuestionable: incuestionable en cuanto que pretende servir de demostración y cuestionable en cuanto que se demuestra.

Por consiguiente, no tendremos ninguna demostración con la que hacer prevalecer nuestras representaciones mentales sobre las que se forman en los animales.

Y desde luego, si las representaciones mentales resultan diferentes según los distintos animales y entre ellas es imposible establecer valoraciones, será necesario suspender el juicio en lo relativo a los objetos exteriores.

62 Con algo de exageración <sup>18</sup> comparamos ahora a los animales llamados «irracionales» con los hombres, en cuanto a inteligencia; pues tras los argumentos serios no resistimos el deseo de reírnos de los vacuos y jactanciosos dogmáticos.

Los nuestros, desde luego, están acostumbrados a comparar sin mayores pretensiones a la mayoría de los

<sup>18</sup> Las otras versiones traducen «a mayor abundamiento». La expresión griega es *ek periouysías* «desde la sobreencia». La duda vuelve a salir en los párrafos 63, 76 y 78.

animales irracionales con el hombre. Pero ya que los dogmáticos usando argumentos capciosos dicen que la comparación es ridícula, nosotros —con mucha exageración, para seguir mejor la burla— situaremos la disputa en un solo animal; por ejemplo, si os parece, en el perro, que se considera que es el más vulgar.

Incluso así, en efecto, hallaremos que los animales sobre los que versa el tema no se quedan detrás de nosotros en cuanto a la fiabilidad de sus conocimientos empíricos.

Los dogmáticos admiten, desde luego, que ese animal no difiere <sup>19</sup> de nosotros en su sensibilidad, pues con el olfato alcanza incluso más que nosotros ya que descubre con él a las fieras que no están al alcance de su vista; y también con los ojos, pues ve antes que nosotros; y con el oído, pues oye con gran agudeza.

Vayamos pues a la Razón.

De ésta, una parte es la *razón interior*; la otra es la *facultad de expresión* <sup>20</sup>.

Pensemos, pues, primero en la *razón interior*.

Ésta —al menos según los dogmáticos que actualmente más nos atacan: los de la Estoa <sup>21</sup>— parece ocuparse de

<sup>19</sup> «No difiere». La negación no aparece ni en los manuscritos ni en las ediciones, pero parece exigirla el sentido: «Ya se sabe que los animales sienten igual que nosotros e incluso mejor; pero los escépticos creen que casi no hay diferencia ni siquiera en cuanto a la Razón». De hecho, las versiones inglesa e italiana tienen que forzar el sentido del «difiere»: «this animal *excels us* in point of sensation», «questo animale *ci superi* nel senso».

<sup>20</sup> La terminología griega es *lógos endiáthetos* (Razón de disposición u ordenación interna) y *lógos prophorikós* (Razón para expresarse).

<sup>21</sup> Sinónimo de Escuela Estoica, cuyo nombre deriva de la *Stoà Poikilē* (Pórtico Pintado) donde su fundador Zenón de Citio (Chipre) daba sus lecciones públicas. Estaba situado en el ágora de Atenas y adornado con pinturas de Polignoto (siglo v a. C.), evocando motivos homéricos.

lo siguiente: de la elección de lo apropiado y del alejamiento de lo inapropiado, del conocimiento de las artes que contribuyen a eso y del logro de las virtudes acordes con el propio modo de ser y relativas a nuestras pasiones.

66 Pues bien, el perro —sobre el que a título de ejemplo se convino en fijar el razonamiento— al perseguir la comida y apartarse del látigo alzado hace elección de lo apropiado y evita lo dañino.

Y posee el arte adecuado para lo que le es propio: la caza.

67 Y tampoco es ajeno a la virtud, pues siendo sin duda la Justicia la que provee a cada uno de lo acorde con sus méritos, no iba el perro a estar al margen de la Justicia cuando colea zalamero y custodia a sus conocidos y benefactores y ahuyenta a los extraños y malhechores. Y si 68 posee ésta, entonces —dado que las virtudes son consecuencia unas de otras— también tendrá las demás virtudes, ¡las cuales, dicen los sabios, no poseen la mayoría de los hombres!

Y también le vemos cómo es valiente en sus ataques. E inteligente, como testimonió el propio Homero al hacer que Ulises —que resultaba irreconocible para todos sus allegados— fuera reconocido sólo por Argos<sup>22</sup>, sin engañarse por el cambio corporal del héroe ni haber olvidado su «imagen conceptual», ¡que demostró poseer mejor que los hombres!

<sup>22</sup> Alusión al canto XVII de la *Odisea*, donde Ulises es disfrazado de mendigo por Atenea y sólo le reconoce su viejo perro Argos. El párrafo ironiza con la teoría platónico-aristotélico-estoica de que sólo la «imagen conceptual» (imagen cataléptica o aprehensiva) puede captar la esencia de algo, mientras que las sensaciones sólo captarían accidentes. Según eso, el perro habría sido el único en tener la imagen conceptual de Ulises, sin engañarse por el accidente del disfraz.

Y según Crisipo —el que más arremete<sup>23</sup> contra los 69 animales irracionales—, participa incluso de la tan celebrada Dialéctica. Dice en efecto el antedicho varón que el perro hace uso del *quinto indemostrable*<sup>24</sup> —el de «entre varias cosas»— cuando, al llegar a un cruce de tres sendas y haber rastreado dos por las que no pasó la fiera y no haber rastreado la tercera, se lanza acto seguido por ella; pues implícitamente —dice el antiguo estoico— el perro reflexiona así: la fiera pasó o por ésta o por ésta o por ésta; pero ni por ésta ni por ésta; luego por ésta.

Además es capaz de curar y calmar sus propios sufrimientos, pues cuando se ha clavado una espina pugna 70 por su extracción con los dientes y frotando su pie contra la tierra. Y si alguna vez tiene una herida, dado que las heridas sucias son difíciles de curar y las limpias se curan fácilmente, quita con suavidad el pus producido.

Y respeta muy bien el consejo hipocrático<sup>25</sup>, pues 71 siendo el reposo remedio para la pata, si alguna vez tiene una herida en ella la levanta y vigila tanto cuanto es posible. Y cuando está molesto por humores extraños, come hierba; con la cual, al devolver lo extraño, sana.

<sup>23</sup> Siguiendo a Diels, que argumentaba que el párrafo es incongruente, Mutschmann cambia en su edición el *polemoÿnta* (el que arremete) de los manuscritos por *sympolemoÿnta* (el que apoya) y las versiones inglesa e italiana aceptan esa variante o similar. Sin embargo es en esa incongruencia de Crisipo donde reside la gracia del argumento. El propio MONTAIGNE, *Essais* 2, pág. 129, ed. GF-Flamm. así entendió el párrafo: «Chrysippus, bien que en toutes autres choses autant dédaigneux juge de la condition des animaux que nul autre philosophe...».

<sup>24</sup> Ver los cinco indemostrables en II 157 ss.

<sup>25</sup> Hipócrates, el médico más influyente de la Antigüedad, nació hacia mediados del siglo V a. C. en la isla de Cos, donde dirigió y dio fama al santuario de Esculapio.

72 A la vista de ello, si el animal en el que a título de ejemplo pusimos el razonamiento se mostró eligiendo lo apropiado y evitando lo nocivo, teniendo arte para conseguir lo apropiado, capaz de cuidar y mitigar sus sufrimientos y no ajeno a la virtud, en todo lo cual consiste la perfección de la *razón interior*: según eso, tal vez el perro sea perfecto. ¡De ahí —creo yo— que algunos filósofos <sup>26</sup> se honraran a sí mismos con el sobrenombre de este animal!

73 Sobre la *facultad de expresión* no es preciso ocuparnos tanto, pues incluso algunos dogmáticos <sup>27</sup> la desecharon como contraproducente para el logro de la virtud y por ello se ejercitaron en el silencio durante el período de aprendizaje.

Y por otra parte, si —por un suponer— un hombre fuera mudo nadie diría de él que es irracional.

Y hasta dejando de lado eso, vemos que muchísimos de los animales de los que trata este estudio —tales como los loros y otros— profieren sonidos humanos.

74 Y pasando por alto también eso, si bien es cierto que no entendemos los sonidos de los animales llamados irracionales, no es totalmente imposible que hablen entre ellos y que nosotros no les entendamos; pues tampoco entendemos cuando oímos el habla de los extranjeros, sino que  
75 nos parece que es un ruido uniforme. Y oímos a los perros cómo lanzan un tipo de ladrido cuando están alejando a alguien, otro cuando aúllan, otro cuando se les

<sup>26</sup> Clara referencia a los cínicos; el término significa «secta del perro» y hace relación tanto al carácter de la filosofía de esa escuela como al lugar donde su fundador Antístenes impartía sus lecciones: el gimnasio del Cinosarges (el perro Argos) en las afueras de Atenas.

<sup>27</sup> Irónica referencia a los pitagóricos. DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Pitágoras*, dice que sus discípulos debían permanecer en silencio durante los cinco años de su aprendizaje.

pega y otro distinto cuando colean; y en general, si uno mirara bien esto, encontraría mucha variación de voz según las diversas circunstancias en éste y en los demás animales. De forma que en virtud de eso yo diría que seguramente también los animales llamados irracionales participan de la *facultad de expresión*.

Pero si éstos no se quedan por detrás de los hombres <sup>76</sup> ni en la agudeza de sus sensaciones ni en la *razón interior* ni tampoco —forzando las cosas— en la *facultad de expresión*, entonces no pueden ser menos fiables que nosotros en cuanto a sus representaciones mentales.

Y eso es posible demostrarlo basando la argumentación <sup>77</sup> indistintamente en cada uno de los animales irracionales. Por ejemplo, ¿quién negaría que las aves se distinguen por su sagacidad y que se sirven de la *facultad de expresión*? De hecho, ellas no sólo entienden de lo presente, sino incluso de lo futuro, y se lo anuncian a quienes son capaces de entenderlas, vaticinándolo con sus graznidos e indicándolo de otras formas.

Pero como ya señalamos, la comparación la hicimos <sup>78</sup> para exagerar, habiendo mostrado antes de forma adecuada —según creo— que no podemos anteponer nuestras representaciones mentales a las que se dan en los animales irracionales.

Y por lo demás, si los animales irracionales no son menos fiables que nosotros en cuanto al valor de sus representaciones mentales y si según los distintos animales resultan representaciones mentales diferentes: entonces yo podré decir cómo se me manifiesta a mí cada uno de los objetos, pero por lo dicho tendré que abstenerme de decir cómo es en realidad.

Y tal es el primer *tropo* de la suspensión del juicio. <sup>79</sup>

El segundo decíamos que era el de «a partir de la diferencia entre los hombres».

## SEGUNDO TROPO

Incluso en el caso de que uno aceptara a título de hipótesis que los hombres son más fiables que los animales irracionales, encontraremos que la suspensión del juicio viene inducida también por la diferencia entre nosotros; porque, como es sabido, se dice que hay dos cosas de las que el hombre se compone —el alma y el cuerpo— y en las dos somos diferentes unos de otros.

Por ejemplo, en cuanto al cuerpo, diferimos en los rasgos externos y en las características orgánicas.

80 Así, el cuerpo de un escita<sup>28</sup> difiere en los rasgos externos del de un hindú; y la diversidad la establece, según dicen, la distinta preponderancia de los humores orgánicos. Según esa distinta preponderancia de los humores se forman también diferentes representaciones mentales, como indicamos en el primer tipo de argumentación. Por eso mismo se da entre los hombres mucha diferencia también en la elección y rechazo de las cosas externas. Los hindúes, en efecto, disfrutaban con unas cosas y los nuestros con otras. Y el disfrutar con cosas diferentes es señal de recibir imágenes diferentes de los objetos.

81 Diferimos en cuanto a características orgánicas en el sentido de que algunos digieren más fácilmente carnes de buey que pececillos de roca y de que algunos son llevados a la diarrea por el suave vino de Lesbos. Había —dicen— una vieja del Ática que se tomaba sin peligro treinta medidas<sup>29</sup> de cicuta. Y Lisis tomaba sin molestias cuatro medi-

<sup>28</sup> «Escita» era el término genérico con que los griegos denominaban a los pueblos de la frontera norte del Imperio Persa.

<sup>29</sup> «Medidas». El término griego es *holké* que no corresponde a ninguna unidad estándar de pesos. Con ese sentido genérico de «pesada de

das de opio. Y Demofonte, el copero de Alejandro, pasaba 82 frío tanto estando al sol como en el baño; sin embargo, a la sombra tenía calor. Y Atenágoras el argivo era picado por escorpiones y tarántulas sin molestias. Y tampoco sufren daño al ser picados por serpientes o áspides los llamados psilos<sup>30</sup>. Y entre los egipcios, tampoco sufren daño 83 ante los cocodrilos los habitantes de Téntira. Y entre los etíopes, los que habitan al otro lado del lago Méroe —en las orillas del río Astapo— comen sin riesgo escorpiones, serpientes y cosas análogas. Y Rufino de Calcis<sup>31</sup> no vomitaba ni se purgaba en absoluto al beber eléboro, sino que lo tomaba y digería como algo normal. Y Crisemo 84 el herofiliano<sup>32</sup> padecía del corazón si tomaba pimienta. Y el cirujano Sotérico era presa de la diarrea si percibía el olor a siluros fritos. Y Andrón el argivo era tan inmune a la sed que incluso caminaba por el desierto de Libia sin necesitar bebida. Y el César Tiberio veía en la oscuridad. Y Aristóteles describe a un tal Tasio al que le parecía que por todas partes le precedía una figura humana.

Habiendo tanta variedad en los hombres en cuanto 85 a los cuerpos —contentándonos con citar unos pocos casos de los muchos que se encuentran entre los dogmáticos— es natural que los hombres difieran unos de otros también en lo referente a la propia alma, pues el cuerpo es una

una balanza» aparece en LUCIANO, *Jup. trag.* 7. Sin embargo, las versiones inglesa e italiana dan «peso de un dracma» (6 grs.).

<sup>30</sup> Los psilos eran una tribu del Norte de África. Ver HERÓDOTO, IV 173.

<sup>31</sup> Téntira era una aldea del alto Egipto; ver JUVENAL, XV 35 ss. El río Astapo es el hoy llamado Nilo Azul. Calcis está en la isla de Eubea.

<sup>32</sup> «Herofiliano», o sea, partidario de la Medicina Empírica de Herófilo; ver Introducción, pág. 31. La referencia a Aristóteles, al final del párrafo, puede verse en ARISTÓT., *Meteor.* III 4.

especie de representación del alma, como prueba la Fisionomía.

Pero la mejor prueba de la mucha e ilimitada diferencia entre los hombres, en cuanto a la mente, es la discrepancia de las cosas que se dicen entre los dogmáticos sobre qué conviene elegir y qué desechar y sobre otros asuntos.  
86 Los propios poetas, en efecto, hablaron de esto de forma adecuada, pues dice Píndaro <sup>33</sup>:

*a unos les alegran de los raudos caballos  
los honores y coronas;  
a otros, una vida en lechos recamados en oro;  
y también alguno disfruta sobre la ola salina  
surcando el mar en ligera nave.*

Y dice el poeta <sup>34</sup>:

*pues cada hombre disfruta con unas ocupaciones.*

Por lo demás, también la Tragedia está llena de tales cosas; dice por ejemplo <sup>35</sup>:

*si para todos fuera bella y sensata la misma cosa  
no habría cuestión disputada por los hombres.*

Y de nuevo <sup>36</sup>:

*extraño en verdad que la misma cosa agrade a unos mortales  
y sea odiosa a otros.*

87 Pues bien, dado que la elección y el rechazo están en el placer y el desagrado, y dado que el placer y el desagra-

<sup>33</sup> Fr. 221 Snell-Maehler.

<sup>34</sup> HOMERO, *Odisea* XIV 228.

<sup>35</sup> EURÍPIDES, *Fenicias* 499.

<sup>36</sup> *Fragm. adesp.* 462 Nauck.

do residen en el sentido y en la imaginación: entonces, es lógico que concluyamos, puesto que las mismas cosas unos las eligen y otros las rechazan, que no son afectados de la misma forma por las mismas cosas, pues también elegirían y evitarían lo mismo.

Pero si las cosas mueven el ánimo de modo diferente según los distintos hombres, también de eso podría seguirse lógicamente la suspensión del juicio; siendo nosotros seguramente capaces de decir qué parece cada uno de los objetos según cada una de esas diferencias, pero no estando capacitados para declarar qué es objetivamente.

Pues evidentemente, o creeremos a todos los hombres <sup>88</sup> o a algunos. Pero si a todos, pretenderemos lo imposible y aceptaremos cosas contradictorias. Y si a algunos, díganos a cuáles hay que dar la razón; pues el platónico dirá que a Platón, el epicúreo a Epicuro y análogamente los demás; y así, peleándose sin posible acuerdo, nos llevarán de nuevo a la suspensión del juicio.

Y el que dice que se debe estar de acuerdo con la <sup>89</sup> mayoría propone una cosa pueril, al no poder nadie consultar a todos los hombres y calcular lo que agrada a la mayoría; pues es posible que en algunas etnias que no conocemos sea natural para la mayoría lo que entre nosotros es raro y que sea raro lo que se da entre la mayoría de nosotros; por ejemplo, que los más no sientan dolor cuando son mordidos por tarántulas y que raramente lo sientan algunos; y lo mismo sobre las demás características orgánicas antes tratadas.

Así pues, es forzoso que la suspensión del juicio se siga también de la diferencia entre los hombres.

Y cuando los dogmáticos —que tan prendados de sí <sup>90</sup> mismos están algunos— dicen que en el enjuiciamiento de las cosas debe dárseles más crédito a ellos que a los demás

hombres, estamos seguros de que su pretensión es absurda; pues ellos mismos son parte de la disputa y, al enjuiciar los fenómenos así, dándose de entrada la razón a sí mismos, se apoderan de lo investigado antes de dar comienzo a la investigación, pues se asignan a sí mismos la decisión.

91 Sin embargo, con el fin de llegar a la suspensión del juicio situando la argumentación incluso en una sola persona —por ejemplo en aquel de entre ellos que se vea en sueños hecho un sabio— vamos a tratar del tropo tercero según esta ordenación. Le denominábamos el de «a partir de la diferencia entre los sentidos».

Que los sentidos difieren entre sí es evidente.

92 Así, los cuadros aparecen a la vista como si tuvieran relieve, pero no al tacto. Y para algunos la miel aparece dulce al paladar y desagradable a la vista, de modo que es imposible decir si con claridad es dulce o desagradable. Y análogamente sobre el unguento, pues alegra el olfato y desagrada al tacto. Y tampoco del euforbio, al ser perjudicial para los ojos e inofensivo para todo el resto del cuerpo, podremos decir si con claridad es inofensivo o perjudicial en sí para los organismos. El agua de lluvia es saludable para los ojos, pero irrita la tráquea y los pulmones; igual que el aceite de oliva, que a su vez suaviza la piel. Y el pez torpedo, aplicado a las extremidades, produce entumecimiento; pero se aplica sin daño al resto del cuerpo.

En consecuencia, no podremos decir cómo es en realidad cada una de esas cosas; sólo es posible decir cómo aparece en cada momento.

Aún es posible añadir otras muchas cosas de éstas; 94 pero a fin de no alargar el libro en la exposición de este tropo, conviene decir esto:

Cada una de las cosas sensibles que nos son manifiestas parece ofrecerse bajo diversos aspectos; por ejemplo, la manzana aparece como lisa, fragante, dulce o amarilla. Pues bien, no está claro si en realidad tiene sólo esas cualidades o si existe una única cualidad que se manifiesta de diversas formas según la diferente estructura de los sentidos o si tiene incluso más cualidades de las que aparecen, aunque algunas de ellas no se nos ofrezcan a nosotros.

El que exista una única cualidad es posible, en efecto, 95 inferirlo de lo ya dicho por nosotros sobre el alimento distribuido a los cuerpos, sobre el agua distribuida a los árboles y sobre el aire que se sopla en la flauta, la siringa o instrumentos análogos. También la manzana, en efecto, puede que sea de una única forma y que se observe distinta según los diferentes sentidos en los que tiene lugar su percepción.

El que la manzana puede tener más cualidades de las 96 que nos aparecen, lo razonamos así: imaginemos que alguien tiene de nacimiento los sentidos del tacto, el gusto y el olfato, pero que ni oye ni ve. Ese tal supondrá que la substancia original de las cosas no es ni visible ni audible, sino que sólo existen aquellos tres tipos de cualidades que él puede percibir. Así, también es posible que tenien- 97 do nosotros sólo los cinco sentidos, únicamente percibamos de las cualidades de la manzana las que somos capaces de captar; pero es posible que se den otras cualidades que caigan bajo otros tipos de sentidos de los que nosotros no estamos dotados, razón por la cual tampoco percibimos lo perceptible por ellos.

98 ¡Pero la Naturaleza —dirá alguien— acomodó los sentidos a lo sensible! ¿Qué Naturaleza, cuando hay tan irresoluble discrepancia entre los dogmáticos sobre su existencia? El que, en efecto, decide eso mismo de si existe la Naturaleza, una de dos: si fuera un profano no sería —según los dogmáticos— fiable, mientras que si es un filósofo será parte en la discusión y él mismo será un encausado y no juez.

99 Ahora bien, si es posible que existan en la manzana sólo aquellas cualidades que nosotros creemos percibir, pero también más que ésas o, al contrario, ni siquiera las que a nosotros se nos ofrecen: entonces no está claro para nosotros de qué forma es la manzana.

Y el mismo razonamiento, en las demás cosas sensibles.

Ahora bien, si los sentidos no captan lo externo, tampoco la inteligencia puede captarlo. Con lo que parece claro que también a través de esta argumentación se sigue la suspensión del juicio en lo relativo a los objetos exteriores.

100

Y para poder además concluir en la suspensión del juicio poniendo la argumentación en alguno sólo de los sentidos o haciéndola independiente de los sentidos, recurrimos también a su cuarto tro-

po. Y es el que se ha denominado «según las circunstancias», entendiendo por circunstancias las disposiciones en que uno puede hallarse. Y decimos que éste se observa:

en lo de hallarse en un estado normal o uno anormal;  
 en lo de estar despierto o dormido;  
 en lo tocante a la edad;  
 en lo tocante a lo de moverse o estar parado;

en lo tocante a lo de odiar o amar;  
 en lo tocante a lo de estar hambriento o harto;  
 en lo tocante a lo de estar ebrio o sobrio;  
 en lo tocante a las disposiciones previas;  
 en lo tocante a lo de tener valor o estar acobardado;  
 en lo tocante a lo de estar triste o contento.

Por ejemplo, las cosas se ofrecen como diferentes 101 según que se esté en un estado normal o en uno anormal. En efecto, los que deliran y los que entran en éxtasis creen oír espíritus, mientras que nosotros no. Análogamente, muchas veces dicen percibir efluvios de estoraque, incienso —o algo similar— y otras cosas más, mientras que nosotros no los notamos. Y la misma agua, derramada sobre zonas inflamadas, parece estar hirviendo; mientras que para nosotros está tibia. Y el mismo manto aparece amarillo para quienes tienen un hematoma, pero no para mí. Y la misma miel, a mí me parece dulce y a los ictéricos amarga.

Y si alguien dice que una combinación de ciertos hu- 102 mores orgánicos produce representaciones extrañas de los objetos a los que se hallan en un estado anormal, debe contestarse que puesto que también los que están sanos tienen humores orgánicos mezclados, es posible que esos humores consigan hacer que los objetos externos, siendo por naturaleza tal como aparecen a los que se dice que tienen un estado anormal, aparezcan distintos a los que están sanos. En efecto, atribuir poder de transformar la 103 realidad a unos humores sí y a otros no, es una cosa estúpida; pues así como los que están sanos tienen como estado normal el de los sanos y como estado anormal el de los enfermos, con la misma razón también los que están enfermos tienen como estado anormal el de los sanos y como estado normal el de los enfermos; de suerte que tam-

bién a ellos debe creérseles, pues —en algún sentido— se hallan en un estado normal.

104 También según lo de estar dormidos o despiertos se forman distintas representaciones mentales, puesto que no imaginamos despiertos como imaginamos en sueños ni imaginamos en sueños como imaginamos despiertos. Con lo cual, ni el ser ni el no ser se dan en ellas de forma absoluta, sino en relación a algo: en relación a lo de «en sueños o en vigilia»; pues, a lo que parece, vemos en sueños cosas que son irreales al despertarse; pero sin que sean totalmente irreales, puesto que existen en sueños; igual que existe lo de la vigilia sin que exista en sueños.

105 Según la edad, el mismo aire les parece que es frío a los viejos y templado a los que están en la plenitud. Y el mismo color les parece desvaído a los ancianos y excesivo a los maduros. E igualmente, el mismo sonido a los  
106 unos les parece que es débil y a los otros audible. Tampoco en cuanto a las preferencias y aversiones están motivados de la misma forma quienes difieren en años. Para los niños, en efecto, son de interés las pelotas y los aros, por ejemplo; mientras que los hombres maduros prefieren otras cosas y los viejos otras. De lo que se sigue que también según las distintas edades se forman representaciones mentales diferentes a partir de los mismos objetos.

107 También según lo de moverse o estar parado aparecen distintas las cosas; pues lo que vemos mantenerse inmóvil cuando estamos parados, eso mismo nos parece moverse cuando navegamos a lo largo de la costa.

108 Y según lo de amar u odiar, vemos por ejemplo que algunos abominan con exageración las carnes de cerdo, mientras que otros las comen con muchísimo gusto. Y también por eso dijo Menandro <sup>37</sup>:

<sup>37</sup> Fr. 790 Körte.

*Pero ¿y qué parece ser ahora por su aspecto?  
¿De qué se volvió así? ¡Qué monstruo!  
No cometer maldades nos hace también bellos.*

Y muchos asimismo, teniendo amadas feas creen que son hermosísimas.

Y según lo de tener hambre o estar hartos, una misma comida parece ser muy agradable para los que están hambrientos y desagradable para los que están hartos.

Y según lo de estar ebrio o sobrio, las cosas que creemos que son vergonzosas cuando estamos sobrios, esas mismas cosas no nos parecen vergonzosas cuando estamos ebrios.

Y según las disposiciones previas, el mismo vino les  
110 parece ácido a los que antes han comido dátiles o higos, mientras que a los que han comido nueces o garbanzos les parece dulce; y el pórtico de la sala de baños produce sensación de calor a los que entran de fuera y de frío a los que salen y se detienen en él.

Y según lo de tener miedo o valor, la misma cosa  
111 al miedoso le parece que es terrible y espantosa, mientras que al más valeroso no se lo parece en absoluto.

Y según lo de estar triste o contento, las mismas cosas son pesarasas para los que están tristes y, para los que están contentos, agradables.

Así pues, habiendo tal disparidad también en cuanto  
112 a las disposiciones y estando los hombres unas veces en una disposición y otras en otra, seguramente es fácil decir cómo se muestra a cada cual cada uno de los objetos, pero no cómo es, puesto que esa disparidad es indecible. En efecto, el que la enjuicia, o está en alguna de las disposiciones señaladas o no está en ninguna absolutamente.

Ahora bien, decir que no está en ninguna disposición en absoluto —por ejemplo, ni sano ni enfermo; ni se mueve ni está quieto; ni es de ninguna edad; y escapa a las demás disposiciones— es totalmente absurdo.

Y si enjuicia las representaciones mentales estando en alguna disposición, será parte en la discusión.

113 Y tampoco en otro aspecto será buen juez de los objetos exteriores: por estar turbado por las disposiciones en que se halla. En efecto, ni el despierto puede comparar las representaciones mentales de los que están dormidos con las de los despiertos ni el que está sano las de los enfermos con las de los sanos, ya que en el momento asentimos mejor a las cosas que están presentes y nos apremian que a las que no están presentes.

114 Aún en otro aspecto es indecible la disparidad de tales representaciones mentales.

Quien antepone una representación mental a una representación mental, o lo hace acriticamente y sin demostración o enjuiciando y demostrando.

Pero no puede sin eso, pues sería indigno de crédito.

Y tampoco con eso. En efecto, si enjuicia las representaciones mentales, forzosamente enjuicia con algún criterio.

115 Ahora bien, dirá si ese criterio es verdadero o falso. Pero si es falso no será digno de crédito. Y si dice que es verdadero, o dirá sin demostración que el criterio es verdadero o con demostración.

Y si lo hace sin demostración, no será digno de crédito.

Pero si con demostración, forzosamente necesitará que también esa demostración sea verdadera, pues si no, no sería digno de crédito. Ahora bien, que la demostración elegida para la fiabilidad del criterio es verdadera, ¿lo dirá 116 después de enjuiciarla o sin haberla enjuiciado? Si es sin haberla enjuiciado no sería digno de crédito. Y si después

de haberla enjuiciado, es claro que dirá haberla enjuiciado con algún criterio, del cual criterio exigiremos una demostración y de ella un criterio.

Y es que la demostración siempre necesitará un criterio para ser sólida y el criterio una demostración para que se vea que es verdadero. Y ni la demostración puede ser buena sin que antes exista un criterio verdadero ni el criterio ser verdadero sin que antes esté avalada su demostración. Y así, tanto el criterio como la demostración caen en el *tropo* del círculo vicioso<sup>38</sup> en el que ambos son hallados no dignos de crédito, pues al esperar cada uno la garantía del otro, será a la postre tan indigno de crédito.

Así pues, si nadie puede anteponer una representación mental a una representación mental —ni sin demostración y criterio ni con ellos— serán indecibles las diferentes representaciones mentales surgidas según las diversas disposiciones. De suerte que también en virtud de este *tropo* se sigue la suspensión del juicio sobre la naturaleza de los objetos exteriores.

El quinto razonamiento es el de «según las posiciones, las distancias y los lugares». También, en efecto, según cada una de esas condiciones aparecen diferentes las mismas cosas. Por ejemplo, el mismo pórtico, visto desde uno de los extremos, parece una cola de ratón, pero desde el centro parece simétrico por todas partes. Y el mismo barco desde lejos parece pequeño y quieto y desde cerca grande y en movimiento. Y la misma torre desde lejos parece redonda y desde cerca tetragonal.

Eso según las distancias.

<sup>38</sup> La expresión griega es *ho diállēlos trópos* (el tropo del recíproco).

Según los lugares, la luz de las lámparas aparece apagada al sol y brillante en la oscuridad, el mismo remo aparece quebrado dentro del agua del mar y recto fuera, el huevo es blando dentro del ave y duro en el aire, el ámbar<sup>39</sup> es líquido en el lince y sólido en el aire, el coral es blando en el mar y duro en el aire y el sonido aparece distinto según que se forme en una siringa, en una flauta o directamente en el aire.

120 Y según las posiciones, el mismo cuadro, colocado al revés aparece plano, pero suspendido adecuadamente (para poder apreciar su escena) parece tener relieve. Y también los cuellos de las palomas aparecen distintos en cuanto a color según las distintas inclinaciones.

121 Puesto que, desde luego, todos los fenómenos son observados en algún lugar, desde alguna distancia y en alguna posición, cada una de las cuales cosas produce gran diversidad en lo referente a las representaciones mentales, como hicimos notar: entonces también por este *tropo* nos será preciso concluir en la suspensión del juicio.

Pues igualmente intentará cosas imposibles el que quiera  
122 anteponer algunas de esas representaciones mentales; pues si hace esa afirmación escuetamente y sin demostración, no será digno de crédito; y si quiere valerse de una demostración, entonces:

Si dice que la demostración es falsa, se hundirá a sí mismo. Y si dice que la demostración es verdadera, se le exigirá la demostración de que la anterior es verdadera y una nueva de ésta, puesto que también ella debe ser verdadera, y así hasta el infinito. Pero es imposible acumular  
123 infinitas demostraciones; luego tampoco con demostración

<sup>39</sup> «Ámbar». El término griego es *lyngoýrion* (orina de lince); el ejemplo alude a la creencia en que se basa esa etimología.

se podrá anteponer una representación mental a una representación mental.

Pero si nadie va a ser capaz —ni sin demostración ni con demostración— de valorar las antedichas representaciones mentales, se sigue la suspensión del juicio; pudiendo sin duda decir nosotros cómo se muestra cada cosa según esta posición, esta distancia y este lugar, pero no pudiendo por lo dicho antes, comprobar cómo es objetivamente.

El sexto *tropo* es el de «según las inter-  
124 ferencias»; de acuerdo con el cual razonamos que, puesto que ninguno de los objetos se nos ofrece en sí mismo sino  
*SEXTO TROPO* junto con algo, quizá sea posible decir

cómo es la mezcla de ese objeto exterior y aquello junto con lo cual es observado, pero no podríamos decir con seguridad cómo es el objeto exterior.

Es evidente —creo yo— que ninguna de las cosas externas se ofrece en sí misma, sino siempre junto con algo y que, según eso, se ve diferente.

Así, nuestro color de piel se ve de una forma en un  
125 ambiente soleado y de otra en uno frío y no podríamos decir cómo es en sí nuestro color de piel, sino cómo se ve en cada uno de esos ambientes. Y un mismo sonido se muestra de una forma con un aire enrarecido y de otra con uno denso; y los olores son más penetrantes —con mucho— en la sala de baños y al sol que en un ambiente fresco; y un cuerpo sumergido en el agua es ligero y en el aire pesado.

Y dejando aparte las interferencias externas, nuestros  
126 ojos tienen en su interior tanto membranas como humores; por consiguiente, las cosas que se ven —puesto que no se observan sin eso— no serán percibidas con exactitud,

pues percibimos la mezcla. Y por eso los ictéricos lo ven todo amarillo y los que tienen un hematoma, sanguinolento.

Asimismo, puesto que el mismo sonido suena de una forma en lugares abiertos y de otra en estrechos y sinuosos, y de una forma en el aire puro y de otra en el contaminado, es lógico que no captemos el sonido en su pureza ya que los oídos son de orificios tortuosos y estrechos y están enturbiados por las emanaciones gaseosas que dicen que surgen de los alrededores de la cabeza.

127 Y al haber tejidos también en las narices y en los sitios del sentido del gusto, lo que se puede oler o gustar lo percibimos junto con esas cosas y no en su pureza.

De modo que debido a las interferencias los sentidos no perciben los objetos exteriores exactamente tal como son.

128 Pero tampoco la inteligencia. Ante todo, porque sus guías —los sentidos— se engañan. Pero también ella añade probablemente alguna interferencia específica a lo que se le transmite por los sentidos, pues en torno a cada uno de los sitios en los que los dogmáticos opinan que está la mente —en el cerebro, en el corazón o en cualquiera que sea la parte del animal en que se desee situar— observamos que se dan ciertos humores.

Así pues, también según este *tropo* vemos que, al no poder decir nada sobre la naturaleza de los objetos exteriores, estamos obligados a mantener en suspenso el juicio.

129 Decíamos que el séptimo *tropo* era el de «según las cantidades y composiciones de los objetos», llamando en la forma habitual composiciones a las combinaciones.

SÉPTIMO TROPO

Es evidente que también según este *tropo* nos vemos obligados a mantener en suspenso nuestro juicio sobre la naturaleza de las cosas. Pues, por ejem-

plo, las esquirlas del cuerno de la cabra vistas directamente y por separado parecen blancas, pero integradas en la estructura del cuerno se ven negras. Y los trozos —las limaduras— de la plata parecen negras de una en una, pero en el bloque entero se nos ofrecen como blancas. Y los bloques de mármol del Ténaro<sup>40</sup> se ven blancos cuando están pulidos, pero en el conjunto aparecen amarillentos. Y los granos de arena separados unos de otros parecen ásperos, pero al juntarse en montón excitan suavemente el tacto. Y el eléboro tomado en hebras o batido produce sofoco, pero si está en grano no. Y el vino bebido con 131 medida nos vigoriza, pero tomado en demasía paraliza el cuerpo. Del mismo modo, el alimento muestra diferente efecto según la cantidad, pues muchas veces por tomarse en demasía abate el cuerpo a base de indigestiones y diarreas.

Así pues, también en estas cosas podremos decir cómo 132 es la hebra del cuerno y cómo el conjunto de muchas hebras, y cómo es la plata en trozos pequeños y cómo el conjunto de muchos trozos, y cómo es el mármol del Ténaro en bloques pequeños y cómo el conjunto de muchos pequeños bloques, y lo del *con relación a algo* en los granos de arena, el eléboro, el vino y el alimento. Pero no podremos decir cómo es en sí misma la naturaleza de las cosas, debido a la disparidad de las representaciones mentales según las combinaciones; pues en general, parece 133 que hasta las cosas provechosas se vuelven dañinas con su utilización en cantidad excesiva y que las cosas que al ser tomadas en exceso parecen ser perjudiciales no dañan en dosis pequeñas.

Y este argumento lo confirma de modo especial lo que vemos de las propiedades de las medicinas, en las cuales la mezcla exacta de fármacos simples hace provechoso el

<sup>40</sup> Ténaro o Cabo Matapán, en la costa sur del Peloponeso.

compuesto; pero cuando a veces se ha descuidado una pe-  
queñísima variación, no sólo no resulta provechoso sino  
que con frecuencia resulta incluso muy perjudicial y des-  
tructivo.

134 Así, el argumento relativo a las cantidades y composi-  
ciones vuelve oscuro el objeto exterior; por lo cual, tam-  
bién este *tropo* podría sin duda conducirnos a la suspen-  
sión del juicio, al no estar capacitados para pronunciarnos  
con claridad sobre la naturaleza de los objetos exteriores.

135 El octavo *tropo* es el de «a partir del  
*con relación a algo*»; según el cual razo-  
namos que, como todas las cosas son *con*  
OCTAVO TROPO *relación a algo*, mantendremos en suspen-  
so el juicio sobre el qué son absoluta y  
objetivamente. Pero es preciso darse cuenta de una cosa:  
de que aquí, como en otras partes, usamos el «son» en  
lugar del «aparecen»; como diciendo implícitamente «to-  
das las cosas aparecen como *con relación a algo*».

Y eso se dice en un doble sentido. Por una parte aten-  
diendo al que juzga, pues el objeto exterior que se juzga  
aparece según quien juzga. Y en otro sentido, atendiendo  
a las cosas correlativas como «la derecha» respecto a «la  
izquierda».

136 Que todas las cosas son *con relación a algo* ya lo  
argumentamos antes. Por ejemplo, en lo referente al que  
juzga, cada cosa se manifiesta según este animal, este hom-  
bre, este sentido y según tal circunstancia. Y en lo referen-  
te a las cosas correlativas, cada una se manifiesta según  
esta interferencia, esta forma, esta composición, cantidad  
y posición.

137 Pero también se puede razonar de un modo concreto  
el que todas las cosas son *con relación a algo*; de esta for-

ma: las cosas diferenciadas <sup>41</sup> ¿se distinguen o no de las  
cosas que son *con relación a algo*? Si no se distinguen,  
ya son *con relación a algo*. Y si se distinguen, las cosas  
diferenciadas son *con relación a algo*, porque lo diferen-  
ciado se da con relación a algo, pues es pensado en rela-  
ción con aquello de lo que se distingue.

Además, según los dogmáticos unos seres son *géneros* <sup>138</sup>  
*de orden supremo*, otros *especies últimas*, otros *géneros*  
y *especies*; pero todo eso es *con relación a algo*; por consi-  
guiente todas las cosas son *con relación a algo*.

Aún más, según dicen ellos unos seres son directamente  
manifiestos y otros están ocultos; en el sentido —además—  
de que los manifiestos sirven de signos y los ocultos están  
significados por ellos, pues *visión de lo oculto es lo mani-  
fiesto* <sup>42</sup>, como dicen ellos. Pero lo de «el significante» y  
«lo significado» son cosas *con relación a algo*. Por consi-  
guiente todas las cosas son *con relación a algo*.

Además de eso, unos seres son semejantes y otros <sup>139</sup>  
diferentes; unos iguales y otros desiguales. Pero eso es *con*  
*relación a algo*; por consiguiente todas las cosas son *con*  
*relación a algo*.

E incluso el que dice que no todo es *con relación a*  
*algo* confirma lo de que todo es *con relación a algo*, pues  
hace ver que eso mismo de que «todo es *con relación a*  
*algo*» es según nosotros pero no en general, por lo cual  
él nos contradice.

Por lo demás, con esa reserva, al establecer nosotros <sup>140</sup>  
que todo es *con relación a algo* resulta claro lo siguiente:

<sup>41</sup> «Cosas diferenciadas». El griego es *tà katà diaphorán*. El sentido  
no es muy claro. Bury traduce «things which exist differentially». Russo  
traduce «ciò che à assoluto».

<sup>42</sup> El propio SEXTO, *Adv. Math.* VII 140 repite la cita atribuyéndosela  
a Anaxágoras.

que no podremos decir cómo es cada cosa según su propia naturaleza e independientemente de lo demás, sino cómo aparece en eso de *con relación a algo*. De lo cual se sigue lo de que debemos mantener en suspenso el juicio sobre la naturaleza de las cosas.

141 Sobre el *tropo* de «según los sucesos frecuentes o los raros» —que decíamos  
*NOVENO TROPO* que era el noveno en la ordenación— exponemos algunas cosas como éstas.

El Sol es sin duda mucho más aterrador que un cometa; pero como el Sol lo vemos constantemente y el cometa raramente, nos aterrorizamos del cometa hasta el punto de creer que es una señal de Zeus, mientras que del Sol no (nos asustamos) en absoluto; pero sin duda alguna, si imaginamos que el Sol apareciera o se pusiera muy de vez en cuando y que iluminara todo de golpe o hiciera cubrirse todas las cosas de sombras repentinamente, nos daremos cuenta del mucho terror de esa situación.

142 Tampoco el terremoto espanta lo mismo a los que lo experimentan por primera vez y a los que se han criado en la costumbre de ese tipo de cosas.

Y el mar, visto por primera vez ¡cuánto temor inspira al hombre!

Y también la belleza del cuerpo humano nos turba más contemplada por primera vez y de repente que si viniera a dar en la rutina de ser contemplada.

143 Asimismo, las cosas raras parecen ser valiosas; mientras que las familiares y accesibles, de ningún modo; pues si imaginamos que el agua escaseara ¡cuánto más valiosa nos parecería que todas las cosas que creemos que son valiosas! O si suponemos que el oro estuviera sin más tirado

por la tierra y en tanta abundancia como las piedras, ¿a quién pensaremos que habría de serle valioso y atesorable en esas condiciones?

Así pues, dado que las mismas cosas unas veces parecen 144 ser terroríficas o de valor y otras no, según sean sus apariciones frecuentes o raras, concluimos que seguramente podremos decir cómo se muestra cada una de ellas con apariciones frecuentes o con raras; pero no estaremos capacitados para afirmar cómo es, sin más requisito, cada uno de los objetos exteriores. Por consiguiente, también en virtud de este *tropo* suspenderemos el juicio sobre ellos.

El décimo *tropo* —justamente el que 145  
*DÉCIMO TROPO* más referencia hace a lo ético— es el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas».

Una forma de pensar es, desde luego, un enfoque de la vida o de determinada cuestión surgido en torno a una o varias personas; por ejemplo, en torno a Diógenes <sup>43</sup> o entre los espartanos.

Una ley es un contrato escrito entre los que forman 146 un estado, quien incumple el cual es castigado. Una costumbre —o una norma social, pues no se diferencian— es la aceptación común de alguna cosa por parte de muchos hombres, quien incumple la cual no es castigado en absoluto. Por ejemplo, es una ley no cometer adulterio y una costumbre entre nosotros no hacer el amor en público con una mujer.

Una creencia mítica es la aceptación de cosas no suce- 147 didas e inventadas, como son —entre otras— las que se

<sup>43</sup> Se sobreentiende el célebre filósofo cínico. En el párrafo 150 se repite el ejemplo, contraponiendo a Diógenes con Aristipo, el fundador de la Escuela Cirenaica.

cuentan de Crono; estas cosas, en efecto, arrastran a muchos a la credulidad.

Y una opinión dogmática es la aceptación de un hecho que parece justificarse en virtud de alguna analogía o alguna demostración; por ejemplo, que los elementos de los seres son los *átomos* o las *homeomerías* o los *elementos mínimos*<sup>44</sup> u otras cosas.

148 Pero nosotros oponemos cada una de estas cosas unas veces contra sí misma y otras a cada una de las demás.

Por ejemplo, una costumbre a una costumbre, así: ciertos etíopes tatúan a los recién nacidos; nosotros no. Los persas creen que es decoroso usar un vestido estampado en flores y que caiga hasta los pies; nosotros indecoroso. Los hindúes hacen el amor en público con las mujeres; la mayoría de los demás consideran que eso es vergonzoso.

149 Oponemos una ley a una ley así: entre los romanos el que renuncia a la herencia paterna no paga las deudas del padre; entre los de Rodas<sup>45</sup> siempre las pagan. Entre los tauros<sup>46</sup> —en Escitia— era ley sacrificar a los extranjeros ante Ártemis; entre nosotros está prohibido matar a un hombre ante el altar.

150 Oponemos una forma de pensar a una forma de pensar cuando oponemos la forma de pensar de Diógenes a

<sup>44</sup> Los *átomos* de Demócrito, las *homeomerías* de Anaxágoras y los *elementos mínimos* de Diodoro Crono.

<sup>45</sup> Rodas formaba parte de la Hexápolis, la zona de colonización dorica en Asia Menor, constituida por Halicarnaso, Cnido, Cos y las tres ciudades de la isla de Rodas: Yaliso, Lindos y Camiro; ver HERÓDOTO, I 144.

<sup>46</sup> Los tauros eran los habitantes del Quersoneso (actual península de Crimea). El ejemplo alude al drama de EURÍPIDES, *Ifigenia entre los Tauros*, en el que Ifigenia, hija de Agamenón, aparece como sacerdotisa de Ártemis, a la que debe sacrificar a todos los griegos que lleguen al país, lo que ocurre con su hermano Orestes.

la de Aristipo o la de los espartanos a la de los itálicos.

Y una creencia mítica a una creencia mítica cuando argüimos que el mito presenta en un sitio como padre de los hombres y los dioses a Zeus y en otro a Océano, cuando dicen<sup>47</sup>:

*a Océano, origen de los dioses, y a la madre Tetis.*

Oponemos las opiniones dogmáticas unas a otras cuando<sup>151</sup> argumentamos que a unos les parece que existe una única sustancia elemental y a otros infinitas; a unos que el alma es mortal y a otros que inmortal; a unos que nuestros asuntos se rigen por la providencia de los dioses y a otros que sin esa providencia.

Oponemos una costumbre a las demás cosas —por ejem-<sup>152</sup> plo, a una ley— cuando argumentamos que entre los persas es costumbre la homosexualidad masculina, mientras que entre los romanos está prohibido por ley hacer eso. Y que entre nosotros está prohibido cometer adulterio, mientras que entre los masagetas<sup>48</sup> está admitido por la costumbre como cosa indiferente, según cuenta Eudoxo de Cnido<sup>49</sup> en el primer libro de su *Viaje*. Y que entre nosotros está prohibido yacer con las madres, mientras que entre los persas la costumbre más frecuente es casarse así. Y entre los egipcios la gente se casa con las hermanas, cosa que está prohibida por la ley entre nosotros.

<sup>47</sup> *Ilíada* XIV 201.

<sup>48</sup> Masagetas, tribu escita, al Oeste del Caspio.

<sup>49</sup> Eudoxo, uno de los mayores matemáticos, nació a finales del siglo v a. C. en Cnido (Hexápolis, Asia Menor), de familia humilde. Murió a los cincuenta y tres años. Además de las Matemáticas y la Astronomía, cultivó la Medicina y la Filosofía. Estuvo muy ligado a los círculos pitagóricos; más distantes fueron sus relaciones con Platón.

153 Y se opone una costumbre a una forma de pensar, toda vez que la mayoría de los hombres hace el amor con sus mujeres escondiéndose, mientras Crates —con Hiparquia<sup>50</sup>— en público. Y toda vez que Diógenes andaba sin túnica, mientras que nosotros estamos acostumbrados a ella.

154 Y a una creencia mítica, toda vez que los mitos dicen que Crono devoraba a sus hijos, siendo costumbre entre nosotros cuidar de los niños. Además, es norma común entre nosotros venerar a los dioses como buenos e inmunes a lo malo, pero entre los poetas son presentados como haciéndose daño y envidiándose mutuamente.

155 Y a una opinión dogmática, toda vez que entre nosotros es costumbre pedir mercedes a los dioses, mientras que Epicuro sostiene que la Divinidad no se ocupa de nosotros. Y que Aristipo opina que es indiferente ponerse un vestido de mujer<sup>51</sup>, mientras que nosotros creemos que eso es vergonzoso.

156 Oponemos una forma de pensar a una ley, toda vez que —siendo ley el que no es lícito golpear a un hombre libre y respetable— los pancratiastas<sup>52</sup>, por la forma de vida propia de ellos, se golpean unos a otros. Y toda vez que, estando prohibido cometer asesinato, los gladiadores por el mismo motivo se matan unos a otros.

157 Y oponemos una creencia mítica a una forma de pensar, cuando argumentamos que los mitos narran que Hércules en el palacio de Ónfala<sup>53</sup> *carda lana y soporta la*

<sup>50</sup> Pareja de aristócratas tebanos, de la segunda mitad del siglo IV a. C., que renunciaron a sus riquezas y adoptaron la pobreza y las doctrinas de la Escuela Cínica.

<sup>51</sup> SEXTO, III 204, vuelve a recordar esta anécdota de Aristipo. También aparece en DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Aristipo*.

<sup>52</sup> Los que practicaban la lucha grecorromana.

<sup>53</sup> Hércules se vendió como esclavo por tres años a Ónfala, reina de Lidia (Asia Menor). El dinero de la venta debía servir como *precio de*

*esclavitud*<sup>54</sup> y que hizo cosas que nadie habría hecho ni medianamente a gusto; sin embargo, la forma de pensar de Hércules era aristocrática.

Y a una opinión dogmática, toda vez que los atletas<sup>158</sup> al considerar la fama como algo bueno aceptan por ella un estilo de vida sacrificado, mientras que muchos filósofos sostienen que la fama es una cosa vana.

Y oponemos una ley a una creencia mítica, toda vez<sup>159</sup> que los poetas presentan a los dioses cometiendo adulterio y practicando la homosexualidad, cuando entre nosotros la ley prohíbe hacer eso.

Y a una opinión dogmática, toda vez que los seguidores<sup>160</sup> de Crisipo sostienen que es indiferente hacer el amor con las madres y hermanas, cuando la ley prohíbe esas cosas.

Y oponemos una creencia mítica a una opinión dogmática, toda vez que los poetas dicen que Zeus llegó a hacer el amor con mujeres mortales, cuando entre los dogmáticos se considera que eso es imposible. Y toda vez<sup>162</sup> que el poeta dice que Zeus dejó caer al suelo gotas de sangre a causa de su aflicción por Sarpedón<sup>55</sup> y sin embargo es dogma entre los filósofos que la Divinidad es impassible. Y toda vez que tiran por tierra el mito de los centauros al ponernos al centauro como ejemplo de irrealidad.

Desde luego sería posible tomar muchos otros ejemplos<sup>163</sup> relativos a cada una de las citadas antítesis; pero bastarán éstos en un estudio conciso. Por lo demás, mostrada —también en virtud de este *tropo*— tal disparidad de cosas,

*sangre* impuesto por la Pitonisa para que Hércules expiara un asesinato.

<sup>54</sup> *Odisea* XXII 423.

<sup>55</sup> Sarpedón era hijo de Zeus y Europa y hermano de Minos y Radamante. En el canto XVI de la *Iliada* se narra su muerte a manos de Patroclo y el dolor de Zeus.

no podremos decir cómo es la realidad objetivamente, sino cómo aparece según esta forma de pensar, esta ley, esta costumbre y cada uno de los otros criterios. Y por ello, en conclusión, es necesario que mantengamos en suspenso el juicio acerca de la realidad exterior.

De esta forma, pues, llegamos a la suspensión del juicio a través de los diez *tropos*.

## XV

## SOBRE LOS CINCO TROPOS

164 Los escépticos más recientes<sup>56</sup> dan estos cinco *tropos* de la suspensión del juicio:

El primero, el de «a partir del desacuerdo».

El segundo, el de «caer en una recurrencia *ad infinitum*».

El tercero, el de «a partir del *con relación a algo*».

El cuarto, el de «por hipótesis».

El quinto, el del círculo vicioso.

165 El de «a partir del desacuerdo» es aquel según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno a la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente como entre los filósofos; y por ella concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna.

166 El de «a partir de la recurrencia *ad infinitum*» es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva ga-

<sup>56</sup> «Escépticos más recientes». Debe entenderse Agripa. Ver Introducción, pág. 34.

rantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión del juicio.

El de «a partir del *con relación a algo*» es —según 167 hemos dicho— el de que el objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y según lo que acompaña su observación, y que nosotros mantenemos en suspenso el cómo es por naturaleza.

El de «por hipótesis» se da cuando, al caer en una 168 recurrencia *ad infinitum*, los dogmáticos parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio.

El *tropo* del círculo vicioso ocurre cuando lo que debe 169 ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando. En ese caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas.

Que todo lo que se investiga admite ser dirigido hacia estos *tropos* lo haremos ver brevemente así:

El asunto propuesto es algo relacionado o bien con 170 el conocimiento sensible o bien con el intelectual; pero de cualquier tipo que sea, estará sujeto a discusión. En efecto, unos afirman que sólo lo relacionado con el conocimiento sensible es verdadero, otros que sólo lo relacionado con el intelectual y otros que algunas cosas relacionadas con el sensible y algunas relacionadas con el intelectual.

Pues bien, ¿dirán acaso que esa discusión es superable?, ¿o que es insuperable? Si insuperable, diremos que hay que mantener en suspenso el juicio, pues es imposible pronunciarse sobre lo que se discute sin posible acuerdo. Y si superable, querremos saber a partir de qué se resolverá.

171 Por ejemplo, lo relacionado con el conocimiento sensible —pues en primer lugar situaremos la argumentación en lo sensible— ¿se resolverá por algo relacionado con el conocimiento sensible o por algo relacionado con el intelectual?

Si por algo relacionado con el conocimiento sensible, entonces: dado que estamos planteando la cuestión sobre lo sensible, también eso exigirá algo para su confirmación; y si también eso fuera sensible, de nuevo ello mismo exigirá de algo que lo confirme y así hasta el infinito.

172 Pero si lo relacionado con el conocimiento sensible ha de dilucidarse por algo relacionado con el conocimiento intelectual, entonces: dado que también lo relacionado con lo intelectual está puesto en discusión, también eso necesitará —al ser algo relacionado con el conocimiento intelectual— de examen y confirmación. ¿A partir de qué se garantizará entonces? Si por algo relacionado con el conocimiento intelectual, se caerá igualmente en una recurrencia *ad infinitum*. Y si por algo relacionado con el conocimiento sensible, se llega al *tropo* del círculo vicioso, pues lo relacionado con el conocimiento intelectual se toma como garantía de lo sensible y lo sensible como garantía de lo intelectual.

173 Si para evitar eso, el que nos discute considerara oportuno — por convenio y sin demostración— tomar algo como justificación de lo demás, se seguiría el *tropo* de «por hipótesis», que es inviable; pues si el que hace la hipótesis es digno de crédito, nunca seremos nosotros más indignos de crédito por suponer lo contrario. Y además, si se toma como hipótesis algo verdadero, el que lo toma como hipótesis lo vuelve sospechoso al tomarlo como hipótesis; y si algo falso, estará podrida la base de sus argumentaciones.

174 Pero además, si el hecho de poner una hipótesis consigue

algo con garantía, tómesese como hipótesis eso mismo que se busca hacer creíble y no esa otra cosa en virtud de la cual se justifica el asunto del que trata el razonamiento; pues si absurdo es suponer lo que se intenta justificar, igualmente de absurdo será suponer el punto de partida.

Además, es evidente que todo lo relacionado con el conocimiento sensible es *con relación a algo*, pues es según los que reciben la sensación.

Está claro, pues, que es fácil llevar hacia los cinco *tropos* cualquier tema relacionado con el conocimiento sensible que se nos presente.

De forma parecida razonamos sobre lo relacionado con el conocimiento intelectual. En efecto, si se admite que está envuelto en discusiones sin posibilidad de acuerdo, se nos concederá que debe suspenderse el juicio sobre ello. Y si ese desacuerdo se ha de resolver, entonces: si es en virtud de algo relacionado con el conocimiento intelectual caeremos en una recurrencia *ad infinitum*. Y si es en virtud de algo relacionado con el conocimiento sensible, en un círculo vicioso; pues lo sensible —al estar a su vez sujeto a discusión y no poder ser valorado por sí mismo debido a la recurrencia *ad infinitum*— precisará de lo intelectual igual que lo intelectual de lo sensible. Y por ello, nuevamente se hallará sin salida quien tome algo por hipótesis.

Por otra parte, también lo relacionado con el conocimiento intelectual es *con relación a algo*, pues las cosas relacionadas con el conocimiento intelectual se razonan según quien las piensa; y si objetivamente fueran tal cual se razonan no estarían en discusión.

Así pues, también lo relacionado con el conocimiento intelectual puede llevarse hacia los cinco *tropos*, por lo que

será necesario que en todos los casos mantegamos en suspenso el juicio sobre el tema propuesto.

Y tales son los cinco *tropos* que se dan entre los escépticos más recientes. Y los establecen no para desechar los diez *tropos*, sino para mediante ellos y en unión con ellos poner en evidencia con mayor detalle el atrevimiento de los dogmáticos.

## XVI

¿CUÁLES SON LOS DOS *TROPOS*?

178 Y añaden también otros dos *tropos* de la suspensión del juicio. En efecto, puesto que parece que todo lo que es aprehendido se aprehende o bien a partir de ello mismo o bien a partir de alguna otra cosa, consideran que se llega a la inviabilidad de todo haciendo notar que nada se aprehende ni a partir de ello mismo ni de ninguna otra cosa.

Y que nada se aprehende a partir de ello mismo, es claro —dicen— por el desacuerdo que creo yo hay entre los estudiosos de la Realidad<sup>57</sup> acerca de todo lo relacionado con el conocimiento tanto sensible como intelectual, que es insuperable por no poder valernos de ningún criterio, ni sensible ni intelectual, debido a que cualquiera que cogiéramos sería no fiable al estar en discusión.

179 Y en virtud de eso convienen en que tampoco se aprehende nada a partir de otra cosa. En efecto, si una y otra vez necesita ser aprehendido a partir de otra cosa aquello a partir de lo cual se aprehende algo, se cae o bien en el *tropo* del círculo vicioso o bien en el de la recurrencia

<sup>57</sup> «Estudiosos de la Realidad». El término griego es *physikoi* (físicos); ver I 10, n. 8.

*ad infinitum*. Y si acaso alguien pretende admitir como aprehendido a partir de sí mismo algo a partir de lo cual se aprehende alguna otra cosa, choca por lo dicho antes con el hecho de que nada se aprehende a partir de sí mismo.

Y dudamos de cómo lo que es objeto de discusión podría aprehenderse, ya a partir de sí mismo ya a partir de otra cosa, cuando no está claro el criterio de Verdad o Aprehensibilidad; y cuando se rechazan —aparte de lo de la demostración— incluso los otros criterios, como veremos en posteriores capítulos<sup>58</sup>.

Y de momento, pues, bastará con haber indicado todo esto sobre los *tropos* de la suspensión del juicio.

## XVII

¿CUÁLES SON LOS *TROPOS* PARA LA REFUTACIÓN DE LOS CAUSALISTAS?

Lo mismo que damos los *tropos* de la suspensión del juicio, así también algunos exponen ciertos *tropos* con los cuales, al mostrar los absurdos de las aplicaciones concretas de la causalidad, paramos los pies a los dogmáticos por lo mucho que se envalentonan en ellas. Y así Enesidemo añade ocho *tropos* según los cuales estima que toda la teoría dogmática de la causalidad se muestra carente de fundamento.

De los cuales, dice que el primero es aquel *tropo* según el cual el origen de la causalidad, al residir en cosas no manifiestas, no tiene una confirmación unánime en los fenómenos.

<sup>58</sup> Ver en particular II 134 ss.

El segundo, aquel según el cual a pesar de que muchas veces hay abundantes posibilidades para asignar causas de muy diversas maneras a lo que se investiga, algunos asignan causas a eso de una única forma.

182 El tercero, aquel según el cual de cosas que se forman ordenadamente dan causas que no muestran ningún orden.

El cuarto, aquel según el cual cuando han comprendido cómo suceden las cosas que son manifiestas creen que también han comprendido cómo sucede lo que no es manifiesto, cuando lo no manifiesto tal vez tenga lugar de forma parecida a lo manifiesto o tal vez no de esa forma sino de otra especial.

183 El quinto, aquel según el cual todos asignan —por así decir— causas, según sus hipótesis personales sobre los elementos y no según unos métodos generales y aceptados.

El sexto, aquel según el cual muchas veces admiten lo que concuerda con sus propias hipótesis y rechazan lo que choca, incluso siendo igual de probable.

184 El séptimo, aquel según el cual muchas veces proponen causas que contradicen no sólo a los fenómenos sino incluso a sus propias hipótesis.

El octavo, aquel según el cual, al ser tan absurdas las cosas que se dan por evidentes como las que se investigan, construyen sus teorías a partir de cosas absurdas y sobre cosas no menos absurdas.

185 Afirma además que no es imposible que mediante ciertos *tropos* compuestos contruidos a partir de los citados queden ridiculizados unos cuantos en sus teorías sobre la causalidad.

Pero tal vez los mismos cinco *tropos* de la suspensión del juicio serían suficientes contra las teorías sobre la causalidad.

En efecto, o uno propone una causa acorde con todos los sistemas filosóficos —incluido el escéptico— y con todo lo manifiesto, o no. Y acorde, seguramente no es posible porque lo manifiesto lo mismo que lo no manifiesto es todo ello objeto de controversia. Si por el contrario 186 está en desacuerdo, se exigirá también la causa de ella; y si uno elige una que sea manifiesta para una manifiesta o una no manifiesta para una no manifiesta, caerá en una argumentación *ad infinitum*; mientras que si asigna causas de un tipo a las del otro, caerá en un círculo vicioso; y si se detiene en algún punto, o bien explicará cuánta más consistencia tiene esa causa que las demás cosas que se hayan dicho y caerá en lo del *con relación a algo* anulando lo de «objetivamente», o bien se dejará el juicio en suspenso por tomar algo por hipótesis.

Así pues, también con éstos es posible sin duda ridiculizar el atrevimiento de los dogmáticos en sus teorías sobre la causalidad.

## XVIII

## SOBRE LAS EXPRESIONES ESCÉPTICAS

Puesto que al valernos de cada uno de los *tropos* 187 —de éstos y de los de la suspensión del juicio— hacemos uso de ciertas expresiones indicadoras del talante escéptico y de nuestra forma de sentir, como cuando decimos «no es más», «no debe determinarse nada» y algunas otras, lo siguiente podría ser detenernos a continuación también en ellas.

Y comencemos por la de «no es más».

## XIX

## SOBRE LA EXPRESIÓN «NO ES MÁS»

188 En realidad, ésta la enunciamos unas veces tal como acabo de decir y otras así: «nada es más»; porque no adoptamos —como algunos suponen— la de «no es más» en las cuestiones concretas y la de «nada es más» en las generales, sino que indistintamente ponemos la de «no es más» o la de «nada es más». Y aquí las trataremos como una sola.

Pues bien, ésta es una expresión elíptica; de la misma manera, en efecto, que cuando decimos «un dúplex» decimos implícitamente «una vivienda dúplex» y cuando decimos «la ancha»<sup>59</sup> decimos implícitamente «la calle ancha»: así también, cuando decimos «no es más» decimos implícitamente «no es más esto que esto, arriba que abajo»<sup>60</sup>.

189 Por otro lado, algunos escépticos en lugar de la forma interrogativa del «no»<sup>61</sup> escogen el «¿Qué más es esto que

<sup>59</sup> El término griego es *plateia*, del que deriva nuestra palabra «plaza». Podría haberse traducido: *cuando decimos «Mayor» decimos implícitamente «Calle Mayor»*.

<sup>60</sup> Reminiscencia del pasaje de Heráclito (fr. 60 D-K): «Camino arriba, camino abajo, uno solo y el mismo».

<sup>61</sup> «Forma interrogativa del no». Nos hemos atendido al texto de los manuscritos *paralambánoysin anti pýsmatos toý «oy» tò «tí mállon tóde è tóde»*. Gil Fagoaga y Russo se atienen a la variante de la edición de Mutschmann: *toman el «no» en lugar de interrogación (en lugar del qué más)*. Bury propone: *in place of the «Not» adopt the form «For what this more»*. Debe notarse que en griego, como en nuestras lenguas, existe efectivamente una forma interrogativa con matiz afirmativo y otra con matiz negativo; así, «¿acaso es más?» equivale a «no es más». El párrafo diría que los escépticos preferían la expresión «¿por qué es más?» a la

esto?»; para que lo que se entienda sea «¿Por qué es más esto que esto?» aunque en ello tomen el «qué» en lugar del «porqué».

Y tan normal es valerse de las formas interrogativas en lugar de las enunciativas<sup>62</sup>, por ejemplo:

*¿Qué mortal no conoce al que compartió el lecho con [Zeus?]<sup>63</sup>,*

como valerse de las enunciativas en lugar de las interrogativas, por ejemplo «Busco dónde vive Dión» y:

*Pregunto con qué debe entusiasmarse un poeta.*

Por otro lado también el «qué» se toma en lugar del «¿por qué?» en Menandro<sup>64</sup>:

*¿Qué fue, pues, que fui abandonado?*

El «no es más esto que esto» deja en claro nuestra forma de sentir según la cual, en virtud de la equivalencia de los opuestos, concluimos en la neutralidad; entendiendo por equivalencia la igualdad en cuanto a lo de parecernos

expresión «¿acaso es más?» (o sea, a la forma interrogativa del «no»).

<sup>62</sup> «Forma enunciativa». El término es *axiōma*, correlativo de *pýsma* (forma interrogativa). Sobre el uso específico que los estoicos daban al término *axiōma*, ver II 81, n. 101, donde lo traduciremos por «apreciación» ateniéndonos estrictamente a su etimología.

<sup>63</sup> «Compartió el lecho». Se refiere a Anfitrión, cuya figura tomó Zeus para suplantarle en el lecho conyugal y conseguir con ese engaño gozar de su esposa Alcmena, engendrando a Hércules. (EURÍPIDES, *Hercules*, 1). En cuanto al verso citado a continuación, ARISTÓFANES, *Ranas* 1008, se trata del pasaje en que Esquilo increpa a Eurípides para que explique de qué debe ocuparse la Tragedia; Sexto pone *pynthánomai* (pregunto) en lugar del *apókrinaí moi* (respóndeme) de los manuscritos conservados de la obra.

<sup>64</sup> Frag. 791 Körte.

probable y entendiendo en general por opuestos las cosas que se impugnan mutuamente y por neutralidad el no asentimiento a ninguna.

191 Y aunque ciertamente la expresión «nada es más» podría denotar un matiz de asentimiento o negación, nosotros no la usamos así sino que la tomamos en un sentido vago e impropio, bien en lugar de la forma interrogativa bien en lugar de decir «no sé a cuál de estas cosas asentir y a cuál no asentir». Para nosotros cuenta lo de dejar claro lo que se impone a nuestra percepción; en cuanto a la expresión por la que dejamos eso en claro no tenemos preferencia.

También es preciso darse cuenta de esto: de que hacemos uso de la expresión «nada es más» sin estar seguros de que ella sea absolutamente verdadera e indudable, sino refiriéndonos también a ella según lo que nos resulta manifiesto.

## XX

## SOBRE EL «NO-AFIRMAR-NADA»

192 Sobre el «no-afirmar-nada»<sup>65</sup> decimos esto:

Se habla de afirmación en un doble sentido, uno genérico y otro restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo, «es de día», «no es de día». En sentido restringido es la que denota sólo afirmación, según el cual significado no se llaman afirmaciones a los enunciados negativos.

<sup>65</sup> «No-afirmar-nada». El término es *hē aphasía*.

Pues bien, el «no-afirmar-nada» es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que decíamos que se incluyen tanto la afirmación como la negación; de modo que el «no-afirmar-nada» sea esa forma nuestra de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada.

De ahí que esté claro que tampoco tomamos el «no- 193 afirmar-nada» como si las cosas fueran objetivamente tales que induzcan forzosamente a lo de «no-afirmar-nada», sino indicando que nosotros ahora —en el momento de expresar eso— opinamos así de las cosas que estamos investigando.

También debe tenerse presente esto: que decimos que no se establece ni se rechaza nada acerca de las cosas que sobre algo no manifiesto se dicen dogmáticamente; porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a éstas sí asentimos.

## XXI

## SOBRE EL «QUIZÁS», EL «ES POSIBLE» Y EL «PUEDE SER»

Lo de «quizás», «no quizás», «es posible», «no es 194 posible», «puede ser» y «no puede ser», lo tomamos en lugar de «quizás es y quizás no es», «es posible que sea y es posible que no sea» y «puede ser y puede no ser»<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Choca leer que las expresiones sinónimas *oyk éxesti* y *oyk endéche-tai* (no es posible) se toman como equivalentes de «es posible que sea y es posible que no sea». Pese a las explicaciones de Sexto, el uso de todas estas expresiones plantea muchos problemas formales. Decir que

114 ESBOZOS PIRRONICOS

De forma que por concisión tomamos lo de «no ser posible» en lugar de «ser posible que no sea» y lo de «no poder ser» en lugar de «poder no ser» y lo de «no quizás» en lugar de que «quizás no sea».

195 Una vez más, tampoco aquí discutimos por la expresión ni nos preguntamos si las expresiones indican objetivamente eso que dicen, sino que —como dije— las tomamos en un sentido no muy preciso. En realidad, está claro —supongo— que esas expresiones son indicativas del «no afirmar-nada». De hecho, el que dice «quizás es», al no afirmarse sobre el «ello es» sostiene implícitamente también lo que parece contradecir a eso: lo de que «quizás no sea». Y lo mismo vale en las restantes.

## XXII

### SOBRE EL «SUSPENDO EL JUICIO»

196 Lo de «suspendo el juicio» lo tomamos en lugar del «no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no», dando a entender que las cosas nos aparecen iguales en cuanto a credibilidad y no credibilidad. Y ni siquiera aseguramos si son iguales; sólo decimos lo que de ellas nos es manifiesto cuando se nos ofrecen.

Y se dice «suspensión del juicio» por eso de que la mente —en virtud de esa equivalencia de las cosas en estudio— se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada.

---

«al escéptico no le conviene discutir sobre modos de expresión» (ver I 207) desmerece mucho frente al afán de precisión de la Filosofía Griega anterior.

## XXIII

### SOBRE EL «NADA DETERMINO»

Sobre el «nada determino» decimos esto: 197

Creemos que determinar no es simplemente decir algo, sino expresar en forma de asentimiento una cosa no manifiesta. Porque en ese sentido, seguramente, el escéptico aparecerá como que no determina nada, ni siquiera eso mismo del «nada determino». Y es que esa expresión no es una opinión dogmática —esto es, un asentimiento a algo no manifiesto— sino una expresión indicadora de nuestra forma de sentir.

Por descontado, cuando el escéptico dice «nada determino», afirma esto: «Yo en este momento estoy en una situación de ánimo tal que ni establezco dogmáticamente nada de lo que cae bajo este estudio ni lo rechazo». Y eso lo afirma para dar a entender explícitamente lo que a él le aparece manifiesto en las cosas que se le ofrecen, sin pronunciarse dogmáticamente con seguridad sino relatando lo que siente.

## XXIV

### SOBRE EL «TODO ESTÁ INDETERMINADO»

Y la indeterminación es un estado de la mente por 198 el que ni rechazamos ni establecemos nada de lo que se estudia dogmáticamente, es decir, de lo que no es manifiesto.

Pues bien, cuando el escéptico dice que «todo está indeterminado» toma el «está» en lugar del «a él le aparece»; y no dice todos los seres, sino cuantas cosas examinó de las no manifiestas que se estudian entre los dogmáticos; y entiende por indeterminadas aquellas de las cosas contrapuestas —o en la forma habitual, «cosas contrarias»— que no se aventajan en cuanto a credibilidad o no credibilidad.

199 Y así como el que dice «paseo» dice implícitamente «yo paseo», así también el que dice «todo está indeterminado» sobreentiende —a nuestro modo de ver— el «en cuanto a mí» o el «según a mí me aparece»; de modo que lo que se dice sea algo así: «Cuantas cosas examiné de las que se investigan entre los dogmáticos, a mí me aparecen tales que considero que ninguna de ellas aventaja en cuanto a credibilidad o no credibilidad a lo que se le opone».

## XXV

## SOBRE EL «TODO ES INAPREHENSIBLE»

200 Del mismo modo nos conducimos también cuando decimos «todo es inaprehensible», pues también ese «todo» lo interpretamos de forma parecida y sobreentendemos el «para mí», de modo que lo que se dice es algo así: «Todas cuantas cosas examiné de las no manifiestas que se estudian dogmáticamente, a mí me aparecen como inaprehensibles». Y eso no es lo de alguien que se pronuncia tajantemente sobre que las cosas que se estudian entre los dogmáticos sean de tal naturaleza que resulten inaprehensibles, sino lo de alguien que expone su propia forma de sentir «según la cual —dice— entiendo que por la equivalencia de las cosas contrapuestas yo no he aprehendido hasta

ahora ninguna de ellas». Y por eso me parece a mí que lo que se aduce para refutación de esta expresión es todo ello ajeno a lo que por nosotros se da a entender.

## XXVI

## SOBRE EL «NO CAPTO» Y EL «NO APREHENDO»

Y también la de «no capto»<sup>67</sup> —lo mismo que la de 201 «no aprehendo»— es una expresión indicadora de la peculiar forma de sentir según la cual el escéptico evita en cuanto al presente establecer o rechazar ninguna de las cosas no manifiestas que se estudian; como resulta evidente a partir de lo dicho por nosotros acerca de las demás expresiones.

## XXVII

## SOBRE EL «A CADA ARGUMENTO SE OPONE UN ARGUMENTO EQUIVALENTE»

También cuando decimos «a cada argumento se opone 202 un argumento equivalente» nos referimos a cada uno de los analizados por nosotros. Y no hablamos de un argumento a secas, sino del que establece algo dogmáticamente, es decir, algo no manifiesto; y no del que se construye desde unas premisas y una conclusión, sino arbitrariamente. Y decimos equivalente en cuanto a credibilidad o no credibilidad. Y tomamos normalmente el «se opone» en

<sup>67</sup> Traducimos por «no capto» y «no aprehendo» los sinónimos *akatalēptō* y *oy katalambánō*. El primer término no vuelve a aparecer en los *Esbozos* ni en el resto de la literatura griega.

lugar de «contradice». Además sobreentendemos lo de «en cuanto a mí me aparece».

203 Así pues, cuando digo «a cada argumento se opone un argumento equivalente» digo implícitamente esto: «Para mí es manifiesto que a cada argumento de los analizados por mí que establece algo dogmáticamente, se opone otro argumento que establece algo dogmáticamente y que es equivalente a él en cuanto a credibilidad o no credibilidad»; de forma que el sentido de esa frase no sea dogmático, sino manifestación de un estado de ánimo humano que para el que lo siente sí es una cosa manifiesta.

204 Algunos también enuncian esa expresión en la forma «oponer a cada argumento otro argumento equivalente», entendiéndolo en forma de recomendación: «A cada argumento que establezca dogmáticamente algo, opongamos un argumento que plantee el tema de forma dogmática, que sea equivalente en cuanto a credibilidad o no credibilidad y lo contradiga»; de forma que para ellos la frase estaría dirigida al escéptico, sólo que usan el infinitivo en lugar de la forma imperativa: el «oponer» en lugar del «opongamos».

205 Y al escéptico le recomiendan esto: que de ningún modo abandone su búsqueda engañado por el dogmático y que no pierda por precipitarse la para ellos manifiesta serenidad de espíritu que piensan que acompaña a la total suspensión del juicio, según hicimos notar antes.

### XXVIII

#### NOTAS ADICIONALES SOBRE LAS EXPRESIONES ESCÉPTICAS

206 Será suficiente haber tratado de tales expresiones en esta forma sucinta, tanto más cuanto que a partir de lo

dicho aquí por nosotros es también posible razonar sobre las que faltan.

De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que presuponer eso de que en absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquellas sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores.

Y también confesamos que no las establecemos para 207 aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan, sino a modo de aproximación y —si se quiere— de forma impropia; porque tampoco le conviene al escéptico discutir sobre modos de expresarse.

Por lo demás, nos favorece que se diga que ni siquiera esas expresiones tienen sentido de forma absoluta, sino *con relación a algo* y por lo que respecta a los escépticos.

Aparte de esas cosas debe recordarse esto: que no las 208 decimos de todas las cosas en general, sino de las cosas no manifiestas que se estudian de forma dogmática; que afirmamos lo que a nosotros nos resulta manifiesto y que no nos estamos pronunciando taxativamente sobre la naturaleza de los objetos exteriores.

A partir de esas cosas, en efecto, creo que puede refutarse cualquier sofisma dirigido contra una expresión escéptica.

Y una vez que hemos aclarado el carácter del escepti- 209 cismo, habiendo revisado su concepto, sus partes, su criterio, su finalidad y los *tropos* de la suspensión del juicio y hablado de las expresiones escépticas, consideramos que lo siguiente podría ser ocuparnos concisamente de la dis-

tinción entre él y los sistemas filosóficos próximos a él, para que entendamos con mayor claridad la orientación escéptica.

Y comenzaremos por la filosofía de Heráclito.

## XXIX

QUE LA ORIENTACIÓN ESCÉPTICA DIFIERE DE LA  
FILOSOFÍA DE HERÁCLITO

210 Pues bien, es evidente que ella difiere de nuestra orientación. Heráclito, en efecto, se pronuncia dogmáticamente sobre muchas cosas no manifiestas y nosotros no, como se ha dicho.

Pero ya que los de en torno a Enesidemo decían que la orientación escéptica es un camino hacia la filosofía de Heráclito —porque el hecho de que la *contradicción en una misma cosa* se dé como fenómeno prepara lo de que la *contradicción en una misma cosa* se da en la Realidad; y claro que los escépticos dicen que la *contradicción en una misma cosa* se da como fenómeno; pero los seguidores de Heráclito pasan desde eso a que también se da en la Realidad— decimos contra ellos lo siguiente:

El que la *contradicción en una misma cosa* se dé como fenómeno, eso no es un dogma de los escépticos; antes bien, es una cuestión que se ofrece no sólo a los escépticos sino también a los demás filósofos y a todos los hombres.

211 Así, nadie se atrevería a decir o que la miel no endulza a los sanos o que no amarga a los ictericos. De forma que los seguidores de Heráclito, lo mismo que nosotros y seguramente lo mismo que los demás sistemas filosóficos, parten de una opinión generalizada entre los hombres.

Pues bien, si el que *la contradicción en una misma cosa* se da objetivamente lo tomaran de alguno de los enunciados escépticos —por ejemplo, del «todo es inaprehensible» o del «nada determino» o de alguno de los análogos— seguramente (los de en torno a Enesidemo) tendrían razón en lo que dicen. Pero ya que (los seguidores de Heráclito) parten de principios que se ofrecen no sólo a nosotros sino también a los otros filósofos e incluso a la gente normal, ¿por qué habría de decir alguien que nuestra orientación es un camino hacia la filosofía de Heráclito, más de lo que lo es cada uno de los otros sistemas filosóficos o el propio vulgo, cuando todos hemos utilizado materiales comunes?

Pero la orientación escéptica no sólo no ayuda en 212 absoluto al conocimiento de la filosofía de Heráclito, sino que incluso la obstaculiza; al menos en cuanto que el escéptico rechaza como enunciados temerarios todo lo dogmatizado por Heráclito, y se opone a la *consunción por el fuego*<sup>68</sup> y a que *la contradicción en una misma cosa* se dé en la Realidad, criticando en cada dogma de Heráclito su dogmático atrevimiento e invocando —como antes dije— el «no aprehendo» y el «nada determino»; ¡lo que no se aviene con los seguidores de Heráclito!

<sup>68</sup> «Consunción por el fuego». La expresión griega es *hē ekpýrōsis*, desconocida en la literatura griega del siglo v a. C. y que se popularizó con las interpretaciones cosmológicas que los estoicos hicieron del libro de Heráclito. El propio Sexto se muestra bastante inseguro sobre si esas interpretaciones eran correctas; por ejemplo, en la exhaustiva relación de cosmólogos, III 30 ss., no menciona a Heráclito y atribuye la doctrina del Fuego a Hípaso exclusivamente; mientras que en el pasaje homólogo de *Adv. Math.* IX 360 añade «y según algunos, también Heráclito»; lo que prueba sus dudas, ya que él conocía bien el libro de Heráclito, como se ve en *Adv. Math.* VII 126 ss.

Ahora bien, es absurdo decir que la orientación opuesta sea el camino hacia el sistema al que se opone. En consecuencia, es absurdo decir que la orientación escéptica es el camino hacia la filosofía de Heráclito.

## XXX

## EN QUÉ SE DISTINGUE LA ORIENTACIÓN ESCÉPTICA DE LA FILOSOFÍA DE DEMÓCRITO

213 También la filosofía de Demócrito dicen que tiene relación con el escepticismo, porque parece haberse servido del mismo material que nosotros; pues del hecho de que la miel a unos les parece dulce y a otros amarga, dicen que Demócrito concluye que no es ni dulce ni amarga; y por eso proclama el «no es más», que es una expresión escéptica.

Sin embargo, los escépticos y los seguidores de Demócrito usan la expresión «no es más» de distinta forma, pues ellos aplican esa expresión a lo de no ser ninguna de las dos cosas y nosotros a lo de no saber si es esas dos cosas 214 que aparenta o ninguna de ambas. De modo que en eso sí nos distinguimos.

Y la disparidad se hace de lo más evidente cuando Demócrito dice <sup>69</sup>: *y en verdad, átomos y vacío...* <sup>70</sup> Super-

<sup>69</sup> Fr. B 9 Diels.

<sup>70</sup> Sexto añade la siguiente aclaración terminológica, que resulta intraducible: *pues desde luego dice «eteēi» en lugar de «alētheíai»*. La expresión *eteēi*, sinónima de *alētheíai* (en verdad), no vuelve a aparecer en la literatura griega, lo que justifica la aclaración de Sexto. Deriva

fluo sería —creo yo— explicar que Demócrito se ha alejado de nosotros al decir que los átomos y el vacío tienen existencia real, aunque parta de la contradicción entre los fenómenos.

## XXXI

## EN QUÉ SE DIFERENCIA EL ESCEPTICISMO DE LA ESCUELA CIRENAICA

Dicen algunos que la escuela cirenaica es idéntica al 215 escepticismo porque también ella afirma que sólo los estados de ánimo son aprehensibles.

Pero difiere de él, porque ella dice que el objetivo es el placer y *la suave agitación de la carne* <sup>71</sup> y nosotros la serenidad de espíritu, a la que se opone su objetivo; porque tanto si el placer está presente como si no está presente, el que sostiene que su objetivo es el placer vive entre preocupaciones, como ya comentamos en «Sobre la finalidad».

Además nosotros mantenemos en suspenso el juicio en el estudio de los objetos exteriores, mientras que los cirenaicos proclaman que tienen una naturaleza inaprehensible.

del adjetivo *eteós* (auténtico), de la misma raíz seguramente que su sinónimo *étymos* del que deriva «etimología».

<sup>71</sup> Diógenes Laercio atribuye esa expresión a Aristipo, el fundador de la Escuela Cirenaica.

## XXXII

EN QUÉ SE DISTINGUE EL ESCEPTICISMO DE LA  
DOCTRINA DE PROTÁGORAS

216 También Protágoras <sup>72</sup> acepta que *el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son...* <sup>73</sup> Y por  
217 eso él establece sólo lo que a cada cual aparece. Y así introduce el relativismo. Por lo cual, también él parece tener afinidad con los pirrónicos.

Pero se diferencia de ellos. Y nos daremos cuenta de la diferencia cuando hayamos explicado concisamente lo que Protágoras opina.

Dice en efecto el tal varón que la Materia es fluyente y que según va fluyendo surgen continuamente aportaciones en sustitución de las pérdidas.

Y que las sensaciones se transforman y alteran con la edad y con las demás características corporales.

218 Y dice también que en la Materia subyacen las razones de todos los fenómenos, de modo que la Materia tiene en sí misma potencia suficiente para ser todo cuanto a todos

<sup>72</sup> Fr. A 14 Diels.

<sup>73</sup> Sexto añade una aclaración que entendemos que es puramente terminológica y que incluirla en la traducción obligaría a forzarla: *llamando medida al criterio y cosas (chrémata) a las cosas (prágmata); para virtualmente decir que el hombre es el criterio de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son.* Protágoras da el término *chrémata*, cuyo sentido fundamental en la época helenística era el de «dinero, riquezas»; Sexto sólo pretendería aclarar, que en la frase de Protágoras debe tomarse como sinónimo de *prágmata*, «cosas».

aparece. Y que los hombres se percatan unas veces de unos aspectos y otras de otros, según sus diferentes disposiciones; pues el que está en un estado normal capta de lo que hay en la Materia aquellas cosas que están adaptadas para mostrarse a quienes están en un estado normal; y el que está en un estado anormal, las del estado anormal; y el mismo razonamiento también según la edad, según el estar dormido o despierto y según cada tipo de disposición. 219

Según él, pues, el hombre se convierte en la norma de lo existente, pues todo lo que aparece a los hombres también existe y lo que no aparece a ninguno de los hombres tampoco existe.

Vemos por consiguiente que dogmatiza tanto en lo de que la Materia es fluyente como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos, siendo cosas no manifiestas y, según nosotros, mantenibles en suspenso.

## XXXIII

EN QUÉ SE DISTINGUE EL ESCEPTICISMO DE LA  
FILOSOFÍA ACADÉMICA

Algunos, por otra parte, dicen que la Filosofía Académica 220 es idéntica al escepticismo. Por lo cual, lo siguiente podría ser tratar también de eso.

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

221 Veamos pues la diferencia entre las citadas filosofías y nosotros, comenzando por la Antigua.

Pues bien, unos dijeron que Platón era dogmático, otros que escéptico y otros que dogmático en unas cosas y escéptico en otras; porque en los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio <sup>74</sup>, en los que Sócrates es presentado riéndose de unos o enfrentándose a los sofistas, tiene —dicen— un talante lúdico y escéptico; pero dogmático cuando ya sea por medio de Sócrates o de Timeo o de alguno de los parecidos se pronuncia poniéndose tajante.

222 Desde luego sería superfluo tratar aquí de los que dicen que es dogmático o que es dogmático en unas cosas y escéptico en otras; éstos de hecho reconocen la diferencia con nosotros.

Sobre si es claramente escéptico, ya discutimos con más detalle en las *Reseñas* <sup>75</sup>; no obstante, contra los seguidores de Menódoto y Enesidemo —pues éstos defendieron más esta postura— argumentaremos ahora esquemáticamente que cuando Platón se pronuncia sobre las ideas o sobre eso de que existe la Providencia o sobre que la vida virtuosa es preferible a la de los vicios, en ese caso: o bien, en

<sup>74</sup> «Dedicados a ejercitar el ingenio». El griego es *gymnastikoí*. El término formaba parte de la clasificación tradicional de los *Diálogos* de Platón, que puede verse completa en DIÓGENES LAERCIO, III 49 ss. Según esa clasificación los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio, agrupados a su vez en dos tipos, eran los siguientes: a) Mayéuticos: *Alcibíades*, *Téages*, *Lisis* y *Laques*; b) Ensayísticos: *Eutifrón*, *Menón*, *Ión*, *Cármides* y *Teeteto*.

<sup>75</sup> El título griego es *Hypomnēmata*, obra que no se ha conservado; ver Introducción, págs. 43-44.

cuanto que asiente a esas cosas como si fueran reales, está dogmatizando, o bien, en cuanto que antepone las más probables, se habría apartado de lo característico de los escépticos al anteponer una cosa en cuanto a credibilidad o no credibilidad; pues a partir de lo dicho antes, es evidente cómo también eso es ajeno a nosotros.

E incluso si —cuando se dedica como dicen a ejercicios de ingenio— expone algunas cosas de forma escéptica, no por eso será escéptico; pues quien dogmatiza sobre una única cosa o antepone de forma absoluta una representación a una representación en cuanto a credibilidad o no credibilidad o se pronuncia sobre algo no manifiesto, se vuelve de talante dogmático; como hace ver Timón con lo dicho por él sobre Jenófanes; pues después de alabarle —a Jenófanes— en muchas cosas hasta el punto de dedicarle sus *Sátiras*, le representó lamentándose y diciendo <sup>76</sup>:  
*que ojalá yo hubiera estado dotado también de una inteligencia firme,*  
*capaz de ver el doble aspecto de cada cosa.*  
*Pero fui confundido por un camino engañoso*  
*¡encima cuando ya estaba viejo y muy desbravado <sup>77</sup> de*  
*[cualquier*  
*especulación!; pues a cualquier parte que llevara mi mente*  
*todo se resolvía en una sola y misma cosa; y siempre todo*  
*[lo existente,*  
*arrastrándose por todas partes, se alzaba en una sola similar*  
*[Naturaleza.*

<sup>76</sup> Fr. 21 A 35 Diels.

<sup>77</sup> «Desbravado». El término griego es el inusual *apenthéristos*, traducido de acuerdo con su etimología: *thér* «fiera». Gil Fagoaga traduce «áspero». Mutschmann, aceptando la variante de Diels en su edición de los Presocráticos, lo sustituye por *amenthéristos* que las versiones inglesa e italiana traducen por «unversed», «immemore».

Por eso sin duda le llama «modesto a medias» y no «modesto del todo» en aquello que dice <sup>78</sup>:

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

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

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

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

Pero dejando eso, de lo dicho resulta claro también que tal vez Platón mantuviera la duda sobre algunas cosas; pero no sería escéptico, porque entre otras cosas aparece sosteniendo la Realidad de cosas no manifiestas y anteponiendo en cuanto a credibilidad cosas no manifiestas.

226 Los de la Academia Nueva, aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera aprehensible.

b  
Academia Nueva

<sup>78</sup> Fr. 21 A 35.

Y difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver con que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser unos negados para actuar.

Además nosotros decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre las probables hablan de diferencias, pues aducen que unas en realidad son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables, contrastadas y no desconcertantes. Por ejemplo, cuando en una habitación suficientemente oscura hay tirada una cuerda enroscada, en el que entra de repente se produce una representación meramente probable de ella en forma de serpiente; sin embargo, para el que examina y contrasta la situación —por ejemplo que no se mueve, que el color es tal y cada uno de los demás detalles— aparece como una cuerda según una representación probable y contrastada. Y una representación no desconcertante además, sería algo así: se dice que habiendo muerto Alcestis <sup>79</sup>, Hércules la sacó nuevamente del Hades y se la mostró a Admeto, el cual captaba una imagen probable

<sup>79</sup> El ejemplo está tomado del drama *Alcestis*, de EURÍPIDES. Alcestis era la esposa de Admeto; por amor a él, se ofreció a morir en su lugar; pero Hércules la raptó del Hades devolviéndola al mundo de los vivos.

y contrastada de Alcestis; pero sabiendo que ella había muerto, su mente se retraía desconcertada de dar el asentimiento y se inclinaba a la desconfianza.

229 Los de la Academia Nueva anteponen, desde luego, la representación probable y contrastada a la simplemente probable; y a ambas, la probable, contrastada y no desconcertante.

Y si se dice que tanto los de la Academia como los escépticos creen en algunas cosas, incluso en eso es evidente la diferencia de sus filosofías.

230 En efecto, lo de creer se dice en sentidos distintos. Por un lado, al hecho de no ponerse en contra y aceptar algo llanamente, sin una propensión ni un interés exagerados, como dicen que el niño cree a su maestro. Por otro, al hecho de convencerse de algo de una vez por todas, por cuestión de elección y con la convicción característica del querer vehementemente, como el pervertido se deja persuadir por quien aprueba lo que sea vivir licenciosamente.

Por lo cual, también en eso nos diferenciaríamos de ellos, puesto que los seguidores de Carnéades y Clitómaco dicen que algunas cosas son probables y que las creen con acusada convicción; mientras que nosotros creemos simplemente en el sentido de asentir, sin vehemencia.

231 Pero también nos diferenciamos de la Academia Nueva en lo referente al fin. En efecto, los hombres que dicen regirse por ella se sirven en la vida principalmente de lo probable, mientras que nosotros vivimos haciendo caso sin dogmatismos de las leyes, las costumbres y los instintos naturales.

Y más podríamos decir sobre esta diferencia si no atenderíamos a la concisión.

Por el contrario, me parece a mí que 232  
Arcesilao —que decíamos que fue el fundador y presidente de la Academia Media— tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa.

Ni aparece, en efecto, pronunciándose sobre la realidad o no realidad de cosa alguna ni antepone una cosa a otra en cuanto a credibilidad o no credibilidad, sino que mantiene el juicio en suspenso en todas las cosas. Y dice que su objetivo es la suspensión del juicio, a la que decíamos que acompaña la serenidad de espíritu. Y dice también 233 que son cosas buenas las suspensiones parciales del juicio, y cosas malas, los pronunciamientos parciales. ¡Como no se alegue que nosotros decimos esas cosas según lo que nos resulta manifiesto, mientras que él es también en el sentido de «objetivamente» como dice que la suspensión del juicio es lo bueno y el pronunciamiento lo malo!

Mas si ha de creerse también lo que de él se dice, 234 afirman que a primera vista parecía ser pirrónico, pero que en el fondo era dogmático y que, cuando a través del escepticismo se enteraba de cómo eran sus discípulos, si los había predispuestos a la comprensión de los dogmas platónicos él seguía aparentando ser escéptico pero a esos discípulos predispuestos les insinuaba lo de Platón. De ahí también que Aristón dijera de él, por aquello de valerse de la Dialéctica de Diodoro y ser abiertamente platónico: *por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro.*

Los seguidores de Filón afirman que 235  
las cosas son inaprehensibles en cuanto  
al criterio estoico —o sea, la «imagen conceptual»— pero aprehensibles en cuanto a la naturaleza de las propias cosas.

Y por lo demás, Antíoco introdujo en la Academia el estoicismo; hasta el punto de decirse de él que «lo estoico lo cultiva en la Academia», pues se dedicaba a demostrar que los dogmas estoicos estaban en Platón.

De modo que es evidente la diferencia entre el escepticismo y la llamada Cuarta Academia y la Quinta.

## XXXIV

SI LA CORRIENTE EMPÍRICA EN MEDICINA ES IDÉNTICA  
AL ESCEPTICISMO

236 Y puesto que algunos dicen que la filosofía escéptica es idéntica también a la corriente empírica —una de las corrientes de la Medicina— ha de saberse que, si bien esa corriente empírica se pronuncia afirmativamente en lo de la inaprehensibilidad de las cosas no manifiestas, ni es idéntica al escepticismo ni le iría bien al escéptico abrazar esa doctrina.

237 Según me parece a mí, mejor le podría ir abrazar la llamada «corriente metódica». En efecto, entre las corrientes de la Medicina, sólo ella parece no engañarse sobre las cosas no manifiestas aventurándose a decir si son aprehensibles o inaprehensibles; antes bien, haciendo caso de las cosas manifiestas según la norma de conducta de los escépticos, toma de ellas lo que parece ser conveniente.

De hecho, decíamos en párrafos anteriores<sup>80</sup> que la vida ordinaria —de la que se vale el escéptico— está hecha de cuatro tipos de exigencias: uno que consiste en la guía

<sup>80</sup> Ver I 23 ss.

natural, otro en el apremio de las pasiones, otro en el legado de leyes y costumbres, otro en el aprendizaje de las artes prácticas. Pues bien, así como en cuanto al apremio 238 de las pasiones el escéptico es encaminado al agua por la sed, al alimento por el hambre y análogamente a cualquiera de las demás cosas, así también el médico metodista es encaminado por cada una de las dolencias al correspondiente contrario:

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

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

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

Y para no salirme de la forma esquemática del libro 239 enumerando una a una todas esas cosas, creo que todo lo que en ese sentido se dice por los metódicos puede subordinarse al apremio de las dolencias, sean naturales o no.

Además de eso, creo también que es común a ambas orientaciones la falta de dogmatismo y lo flexible del uso de las palabras.

En efecto, lo mismo que el escéptico —según hemos 240 dicho— se vale sin dogmatismo de la expresión «no determino nada» y de la de «no aprehendo nada», del mismo modo el metódico habla en forma no tajante de «estados globales», de «difundirse» y de cosas análogas. Y así también acepta sin dogmatismo el término «indicación» en el sentido de norma de pasar de las dolencias manifiestas —naturales o no— a lo que parecen ser sus correspondien-

tes contrarios, como hacía notar en lo de la sed, el hambre y demás.

241 De ahí que, a juzgar por estas cosas y otras análogas a ellas, deba decirse que la corriente metódica de la Medicina tiene ciertas afinidades con el escepticismo; más que las otras corrientes de la Medicina, si hablamos por comparación con ellas y no en general.

Y una vez expuesto todo esto sobre los sistemas que parecen hallarse próximos a la orientación escéptica, concluimos aquí la exposición general del escepticismo y el primer libro de los *Esbozos*.

## LIBRO II

### I

#### SI EL ESCÉPTICO PUEDE EXAMINAR LO QUE SE EXPONE ENTRE LOS DOGMÁTICOS

Y puesto que nos vimos abocados al estudio contra los dogmáticos, revisemos concisa y esquemáticamente cada una de las partes de la así llamada Filosofía, respondiendo antes a los que continuamente murmuran que el escéptico no está capacitado ni para examinar ni para entender a fondo lo que entre ellos se dogmatiza.

Dicen, en efecto, que o el escéptico aprehende lo dicho por los dogmáticos o no lo aprehende.

Y si lo aprehende, ¿cómo dudaría de lo que dice aprehender?

Mientras que si no lo aprehende, tampoco sabrá entonces hablar de lo que no ha aprehendido. Pues del mismo modo que si uno no sabe, por ejemplo, qué es lo de que «todo triángulo tiene tres ángulos equivalentes a dos rectos»<sup>81</sup> o el teorema de «entre los dos *trópicos*», entonces

<sup>81</sup> En estos dos ejemplos, es difícil interpretar el texto de los códices. En el ejemplo del triángulo hemos seguido la versión latina T; el texto

no puede decir nada sobre ello: del mismo modo tampoco quien no conoce cada una de las cosas que se exponen entre los dogmáticos puede cuestionarlos en aquello que no conoce.

Por lo tanto, el escéptico no puede en ningún caso criticar lo que se expone entre los dogmáticos.

4 Ahora bien, quienes eso dicen respóndannos en qué sentido dicen aquí lo de «aprehender»: si en el de entender sin más, sin comprometerse encima acerca de la realidad de aquello sobre lo que discutimos, o si en el sentido de entender, asumiendo además la realidad de aquello sobre lo que discutimos.

Pues si dicen que aprehender es asentir con el pensamiento a una representación mental que capta la realidad, entonces: habida cuenta de que esa representación aprehensiva es la de algo que se da en la realidad, impresa y estampada según el propio objeto real y tal que no surgiría de lo que no existe, tampoco ellos pretenderán —¡seguro que no!<sup>82</sup>— poder examinar aquello que no han aprehendido.

---

de los códices griegos está corrompido (y además es difícil relacionarlo con el texto latino): *quien no sabe qué es lo de «según lo cual de lo despojado»*. En el segundo ejemplo es difícil interpretar el término «trópicos»; Sexto vuelve a utilizarlo en II 202 con el sentido claro de «premisas de un silogismo», pero él mismo lo utiliza en *Adv. Math.* V 6 para Astronomía con el sentido de «solsticios»; aquí podría ser preferible este último significado, porque Sexto habla de «teorema», término que sólo vuelve a usar en II 70 y III 260 relacionándolo con conocimientos científicos y prácticos y no de lógica. Una versión alternativa sería la de Gil Fagoaga: *el que ignora, por ejemplo, qué es el principio por el cual se refuta sucesivamente o el de las dos conexas*.

<sup>82</sup> La expresión griega es *tácha mé*. Las otras traducciones, separando ambas partículas, dan una versión diferente: *no consentirán quizá en no poder indagar* (Gil Fagoaga).

Por ejemplo —y a propósito— cuando el estoico cuestiona al epicúreo por decir que «la esencia de las cosas es (infinitamente) divisible»<sup>83</sup> o que «la Divinidad no se cuida de lo del Mundo» o que «el placer es bueno», ¿ha aprehendido o no ha aprehendido? Porque si ha aprehendido, hace saltar por los aires el Pórtico<sup>84</sup> al decir que esas cosas son reales. Y si no ha aprehendido, nada puede decir contra ellas.

Y cosas parecidas deben argumentarse en contra de los 6 que se guían por otros sistemas filosóficos, cada vez que desean examinar algo de lo que creen los de distinta opinión que ellos. De forma que nada pueden cuestionarse unos a otros.

Y es más, si se quiere no caer en incongruencias, una vez admitido eso de que no puede analizarse aquello que no se haya aprehendido de esa forma, su filosofía dogmática se desmoronará —por así decir— toda entera; mientras que la escéptica quedará firmemente establecida.

En efecto, el que se pronuncia y dogmatiza sobre una 7 cosa no manifiesta, habrá de decir si se pronuncia sobre ella habiéndola aprehendido o sin haberla aprehendido. Pero si lo hace sin haberla aprehendido será indigno de crédito. Y si habiéndola aprehendido, o bien dirá que la ha aprehendido porque se le ofreció directamente, por sí misma y con claridad, o bien que por medio de alguna averiguación o investigación.

Pero si dijera que esa cosa no manifiesta se le ofreció 8 y fue aprehendida por sí misma, sin buscarla y con clari-

---

<sup>83</sup> Alusión a la disputa entre los atomistas (Demócrito, Epicuro) y los demás filósofos, sobre si la Materia es continua o discreta; es decir, infinitamente divisible o no.

<sup>84</sup> Sinónimo de Estoicismo; ver I 65 n. 21.

dad, en ese caso ya no sería una cosa no manifiesta sino manifiesta para todos por igual y admitida y no controvertida. Pero de cada una de las cosas no manifiestas ha habido una controversia interminable entre ellos. Por consiguiente, no sería el dogmático quien —cuando porfía y se pronuncia sobre la realidad objetiva de ella— habría aprehendido lo no manifiesto como si se le hubiera ofrecido por sí mismo y con claridad.

9 Y si dijera que por medio de alguna investigación, ¿cómo es que estaba capacitado para investigar esa cosa antes de —según la hipótesis previa— haberla aprehendido? Pues si la investigación exige que previamente se haya aprehendido con exactitud lo que ha de investigarse y que sólo así se investigue, entonces: dado que a su vez la aprehensión de la cosa investigada precisa ella misma de que esa cosa sea previamente investigada a fondo, resulta imposible para ellos —según el *tropo* sin salida del círculo vicioso— lo mismo investigar sobre lo no manifiesto que dogmatizar; y eso, tanto si pretenden partir de la aprehensión, porque entonces los llevamos a que hay que investigar el tema antes de aprehenderlo, como si pretenden partir de la investigación, porque entonces los llevamos a que antes de investigar hay que haber aprehendido lo que se va a investigar.

De modo que, en virtud de eso, ni pueden aprehender nada de lo no manifiesto ni pronunciarse con seguridad sobre ello. A partir de lo cual se convendrá —creo yo— en que la charlatanería dogmática se desmorona sin más y en que entra en escena la filosofía escéptica.

10 Ahora bien, si afirman que ellos no dicen que se requiera que a la investigación la preceda tal tipo de aprehensión sino sólo el «entender», entonces lo de investigar no es algo imposible para los que mantienen en suspenso

el juicio acerca de la realidad de las cosas no manifiestas; pues el escéptico no está excluido —¡supongo!— del entender, que es algo que surge de las cosas que pasivamente se ofrecen a su razón y se le muestran con claridad y que de ningún modo es consecuencia de la realidad objetiva de las consideraciones teóricas. De hecho, no sólo entendemos aquello que —como ellos dicen— tiene existencia real, sino ¡incluso lo que no la tiene!

De ahí que el escéptico se mantenga dentro del canon del escepticismo tanto al investigar como al entender, pues ha quedado claro que asiente a lo que se le ofrece según una representación pasiva, de acuerdo con lo que a él le aparece.

¡Y ahora, mira incluso que no queden excluidos de la 11 investigación los dogmáticos! Pues no es para los que confiesan desconocer las cosas tal como son objetivamente para los que sería incongruente investigar más y más sobre ellas, sino para los que dan por supuesto que las conocen con exactitud.

En efecto, para éstos la investigación ya ha llegado a su objetivo, según piensan ellos; mientras que para los otros alcanza su culmen aquello por lo que se sostiene cualquier investigación: saber que no han encontrado lo que buscan.

Así pues, debe examinarse por nosotros cada parte de 12 la así llamada Filosofía, de forma concisa por ahora.

Y puesto que acerca de las partes de la Filosofía ha habido entre los dogmáticos mucha divergencia —pues unos dicen que hay una sola, otros que dos y otros que tres— sobre la que no sería provechoso extendernos demasiado por ahora, nosotros, exponiendo con imparcialidad la opinión de los que más a fondo parecen haberse ocupado del tema, acomodaremos a ella nuestra argumentación.

## II

DESDE DÓNDE HA DE INICIARSE LA INVESTIGACIÓN  
CONTRA LOS DOGMÁTICOS

13 Pues bien, los estoicos y algunos otros dicen que hay tres partes en la Filosofía: la de la Lógica, la del Estudio de la Realidad<sup>85</sup> y la de la Ética.

Y desde luego, comienzan su enseñanza por la de la Lógica, habiendo habido no obstante mucha división incluso en eso de a partir de dónde debe comenzarse.

Siguiéndoles sin dogmatismo —porque lo que se expone en las tres partes necesita de crítica y de criterio y porque el estudio del criterio parece estar incluido en la parte de la Lógica— comencemos por el estudio del criterio y la parte de la Lógica.

## III

## SOBRE EL CRITERIO

14 Advirtamos<sup>86</sup> antes esto:

Que se da el nombre de «criterio» tanto a aquello por lo que —dicen ellos— se juzga de la realidad o no realidad

<sup>85</sup> El término griego es *physikón* (de la Física). Ver I 18 n. 8.

<sup>86</sup> En realidad, el texto da «advirtiendo» como continuación de la frase final del capítulo anterior; lo que sugiere que la división en capítulos no sería original de Sexto. De hecho, en los códices aparecen los encabezamientos como anotaciones al margen; además hay un caso (III 188) donde el haber colocado capítulo revela un gran desconocimiento del texto; también rompe el razonamiento, aunque de forma menos absurda, el encabezamiento puesto en III 252. Así pues, Sexto habría dicta-

de algo, como a aquello guiándonos de lo cual vivimos.

Y que ahora nos toca detenernos en el que se dice ser Criterio de Verdad, pues del relativo al segundo significado ya tratamos en el estudio del escepticismo<sup>87</sup>.

Pues bien, el criterio sobre el que trata este estudio<sup>15</sup> se entiende de tres formas: general, particular y muy particular.

En sentido general, es todo instrumento de valoración de una aprehensión; significado según el cual se llaman así —criterios— incluso las cosas naturales, como la vista.

En sentido particular, es todo instrumento técnico de valoración de una aprehensión, como una regla o un compás.

En un sentido muy particular, es todo instrumento de valoración de una aprehensión de algo no manifiesto; según el cual no se llaman criterios las cosas de la vida, sino sólo las de la Lógica y aquellas que los dogmáticos proponen para el discernimiento de la Verdad.

Aclaremos, desde luego, que nosotros tratamos básicamente<sup>16</sup> del criterio lógico.

Pero también el criterio lógico se entendería de tres formas: el «por quién», el «con qué» y el «de acuerdo a qué»<sup>88</sup>.

Así, el «por quién» es el hombre, el «con qué» es o un sentido o la inteligencia, y el «de acuerdo a qué» es la confrontación<sup>89</sup> de la representación mental con lo en-

do todo el texto seguido y los encabezamientos habrían sido añadidos por los discípulos, para facilitar la lectura.

<sup>87</sup> Ver I 21 ss.

<sup>88</sup> El griego da los relativos: «por el cual, con el cual, de acuerdo a lo cual»; pero la expresión castellana se facilita mucho en varios de estos pasajes con el uso de los interrogativos.

<sup>89</sup> La expresión griega es *hē prosbolē tēs phantasías*. Las otras versiones dan: *the application of the impression, la aplicación de la fantasía*

juiciado, de acuerdo a la cual representación el hombre da en juzgar con alguna de las citadas facultades.

17 Pues bien, seguramente era oportuno dejar dicho esto para que comprendamos de qué va nuestra argumentación.

Y lo que ahora falta es pasar a la réplica contra los que temerariamente dicen haber aprehendido el criterio de Verdad; comenzando por la discusión que hay al respecto.

#### IV

##### SI EXISTE REALMENTE ALGÚN CRITERIO DE VERDAD

18 Pues bien, entre los que trataron del criterio hay quienes afirmaron que existe; como los estoicos y algunos otros. También hay quienes afirmaron que no existe; como, además de otros, Jeníades de Corinto<sup>90</sup> y Jenófanés de Colofón, que dice: *Y la opinión se ha impuesto en todo*<sup>91</sup>. Y nosotros dudamos de si existe o no.

---

y *l'impressione della rappresentazione*. En la *Carta a Heródoto* de EPICURO se aprecia que el término usado para indicar «proyección o aplicación de una imagen» era *epibolé* y no *prosbolé* (ver GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs. 81 ss.). El sentido del párrafo sería que el hombre enjuicia las cosas confrontándolas, mediante los sentidos y la inteligencia, con la imagen que previamente tenga de ellas. Ver II 70 ss.

<sup>90</sup> Sobre él se tienen sólo las referencias que el propio SEXTO da en II 76 y *Adv. Math.* VII 53: «Jeníades de Corinto, recordado también por Demócrito, se relaciona con Jenófanés por el sentido de su doctrina; pues dijo que todas las cosas son falsas y las apariencias y las opiniones, engañosas; y que todo cuanto surge, surge del no ser; y que en el no ser se anula cuanto se destruye».

<sup>91</sup> SEXTO, *Adv. Math.* VII 49, da el fragmento de cuatro hexámetros del poema de Jenófanés donde está incluida esta cita (fr. 34 D-K).

Por fuerza, o bien dirán que esta disputa es dilucidable 19 o bien que es indilucidable. Pero si es indilucidable, concederán a partir de ahí que es posible que haya que mantener en suspenso el juicio. Y si es dilucidable, digan por medio de qué será dilucidada; cuando ni tenemos un criterio admitido ni sabemos seguro —antes bien, es lo que estamos investigando— si existe!

Y por otra parte, para que la disputa surgida en torno 20 al criterio quede dilucidada, es preciso que tengamos un criterio que ya esté admitido, por medio del cual podamos dilucidarla. Pero para que tengamos un criterio admitido, antes es preciso que la disputa en torno al criterio esté dilucidada. Y así, al incurrir su argumentación en el *tropo* del círculo vicioso, el hallazgo del criterio se vuelve problemático. Sin que nosotros les permitamos tampoco —por hipótesis— coger un criterio. Y haciéndoles caer en una recurrencia *ad infinitum* si desean dilucidar un criterio con otro criterio. Y además, como la demostración está necesitada de un criterio ya demostrado y el criterio lo está de una demostración ya dilucidada, caen en el *tropo* del círculo vicioso.

Aunque consideramos, desde luego, que eso es suficiente 21 para mostrar el atrevimiento de los dogmáticos en su argumentación sobre el criterio, sin embargo con el fin de que podamos refutarlos de diversas formas no estará de más insistir en este punto.

No pretendemos impugnar con detalle cada una de las opiniones acerca del criterio, pues la disputa se ha vuelto imposible de relatar y así sería necesario que también nosotros cayéramos en una argumentación inconexa.

Mas, dado que el criterio sobre el que estamos investigando parece ser triple —el «por quién», el «con qué» y el «de acuerdo a qué»—, haremos ver su inaprehensibili-

dad recorriendo por turno cada uno de esos casos. Así, en efecto, la argumentación nos resultará a la vez metódica y completa.

Y comenzaremos por el «por quién», pues parece que en cierta forma los demás quedan cuestionados también junto con ése.

## V

## SOBRE EL «POR QUIÉN»

22 Pues bien, me parece a mí que «el hombre» —al menos según lo expuesto por los dogmáticos— no sólo es inaprehensible sino además ininteligible.

<sup>a</sup>  
*No se sabe  
qué es el hombre*

Así, al Sócrates de Platón<sup>92</sup> le escuchamos admitir expresamente no saber si él es un hombre u otra cosa.

Y cuando pretenden establecer el concepto de hombre, primero se enredan en discusiones y después dicen incluso cosas ininteligibles.

23 Demócrito, en efecto, dice que «el hombre es lo que todos sabemos». Pero según eso no conocemos al hombre, porque también sabemos de perros y entonces también el perro sería un hombre, y porque no conocemos a algunos hombres, por lo cual no serían hombres. Y aún más, según ese concepto nadie sería un hombre; pues si él dice que el hombre debe ser conocido por todos y a ningún hombre

<sup>92</sup> Sexto aprovecha irónicamente el pasaje de *Fedro* 229 e, en el que Sócrates dice no saber si es una fiera hinchada de orgullo o un animal más sencillo y pacífico.

lo conocen todos los hombres, nadie según él sería un hombre.

Y que esto no lo decimos para hacer sofismas, se ve<sup>24</sup> claro a partir de la conclusión de su obra. Dice, en efecto, ese varón, que sólo los átomos y el vacío son reales de verdad; los cuales —dice— no sólo son una realidad en los animales, sino en todos los compuestos. De modo que, según eso, no podremos conocer la realidad específica del hombre, dado que los átomos son comunes a todo y que ninguna otra cosa es real fuera de ellos; en virtud de lo cual, no podremos consecuentemente distinguir al hombre de los demás animales ni seremos capaces de conocerlo de una forma diferenciada.

Y Epicuro dice que el hombre es «la figura animada<sup>25</sup> tal»<sup>93</sup>. Y sin embargo, según eso, ya que el hombre es reconocido por una indicación concreta, el que no quede señalado directamente no será un hombre. Y si uno señala a una mujer, el varón no será un ser humano. Y si señala a un varón, no será un ser humano la mujer. Y lo mismo concluiremos también a partir de la diversidad de circunstancias que conocemos por el cuarto *tropo* de la suspensión del juicio.

Otros<sup>94</sup> solían decir que «el hombre es un animal<sup>26</sup> racional, mortal, receptivo a la inteligencia y al saber». Desde luego, dado que en el primer *tropo* de la suspensión del juicio se indica que ningún animal es irracional y que, por el contrario, todos son receptivos a la inteligencia y al saber, no sabríamos qué entienden en definitiva con lo

<sup>93</sup> Para Epicuro las definiciones deben basarse en imágenes concretas y no en abstracciones. Ver GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs. 77 ss.

<sup>94</sup> Esta descripción de lo que es el hombre está tomada seguramente de ARISTÓTELES, *Tópicos* V 1, 4; el propio Aristóteles no la considera una definición (*Tóp.* V 4, 6) y dice que es redundante (*Tóp.* VI 3, 2).

27 dicho por ellos. Además, los accidentes puestos en esa definición: o bien los citan en acto o bien en potencia. Ahora bien, si los citan en acto, no es hombre ni el que no ha conseguido un saber acabado ni el que no es perfecto en su capacidad racional ni el que no cumple eso mismo de estar ya muerto; pues eso es «muerto en acto». Y si los citan en potencia, no sería hombre ni el que posee una Razón perfecta ni el que ha conseguido inteligencia y saber; ¡y eso es aún más absurdo que lo anterior! En consecuencia, también con esta definición se ha demostrado inconsistente la noción de hombre.

28 Y Platón, cuando declara que «el hombre es un animal sin plumas, bípedo, de uñas planas, receptivo al saber político»<sup>95</sup>, ni él mismo espera que eso se exponga como algo seguro. Pues si también el hombre es una cosa de las que según él «están en devenir, pero realmente nunca son», y si según él es imposible manifestarse con seguridad sobre lo que nunca es: entonces Platón tampoco esperaría que parezca que esta definición se expone asegurándola, sino —como él solía— hablando según lo probable.

29 Pero incluso si concediéramos por condescendencia que es posible entender lo que es el hombre, se encontraría inaprehensible.

En efecto, el hombre está compuesto de alma y cuerpo. Pero seguramente no se aprehende ni el alma ni el cuerpo. Por consiguiente, tampoco el hombre.

30 Y que el cuerpo no se aprehende es evidente a partir de esto:

<sup>95</sup> Esa definición aparece en la célebre colección de *Definiciones Platónicas* 41 a, cuyo origen es confuso. Debe considerarse como una de esas descripciones ingeniosas, buenas para ejercicios de Lógica en las Escuelas. Sobre la teoría platónica del devenir de las cosas corpóreas, a la que se alude a continuación, véase *Teeteto* 152 e.

Los accidentes de una cosa son distintos de aquello de lo que son accidentes. Así pues, cuando se nos ofrece un color o algo análogo, sólo se nos ofrece lo que es accidental al cuerpo, pero no el propio cuerpo.

Además, sabido es que dicen que el cuerpo está dispuesto en tres dimensiones. Así pues, para aprehender el cuerpo deberíamos aprehender lo largo, lo ancho y lo hondo. ¡Claro que si eso se nos ofreciera, hasta sabríamos reconocer los objetos de oro adulterados con plata!<sup>96</sup> Por consiguiente, tampoco se aprehende el cuerpo.

Y para dejar ya la discusión sobre el cuerpo, una vez más se encuentra inaprehensible al hombre por el hecho de ser inaprehensible el alma. Y que ella es inaprehensible es evidente a partir de esto:

De los que trataron del alma —para saltarnos la mucha e inacabable polémica al respecto— unos dijeron que el alma no existe, como los seguidores de Dicearco de Mesina<sup>97</sup>; otros que existe; otros se abstuvieron.

Ahora bien, si los dogmáticos dicen que esa disputa es indilucidable, concederán por ello la inaprehensibilidad del alma.

<sup>96</sup> Alusión al engaño de los orfebres, que vendían como si fueran de oro macizo objetos de plata recubiertos de oro. En cierto modo, el argumento se vuelve contra Sexto; pues más de tres siglos antes, Arquímedes ya había sido capaz de «aprehender el interior de las cosas» e idear un sencillo método para descubrir el engaño, a base de determinar la densidad de la pieza, sumergiéndola en agua.

<sup>97</sup> Dicearco de Mesina fue historiador, geógrafo y filósofo de la Escuela Peripatética, de los siglos III y II a. C. Su opinión de que el hombre y los animales no son nada al margen de su cuerpo aparece en *CICERÓN, Tusc.* I 10. La ciudad de Mesina (Sicilia) fue colonizada en el siglo VII a. C. por los mesenios que huyeron del Peloponeso cuando Esparta los sometió.

Y si dilucidable, digan con qué la dilucidan. Pues no podrán con los sentidos, porque ellos mismos dicen que el alma es inteligible; mientras que si dicen con la inteligencia, nosotros diremos que al ser la inteligencia lo menos manifiesto del alma —según señalan los que convienen en la existencia del alma, discrepando sin embargo sobre  
33 la inteligencia— entonces, si pretenden aprehender el alma y dilucidar su disputa sobre ella mediante la inteligencia, pretenderán dilucidar y asegurar lo menos cuestionado con lo más cuestionado; lo cual es absurdo. Y así, en consecuencia, tampoco mediante la inteligencia se dilucidará la disputa sobre el alma. Por consiguiente, con nada.

Pero si es así, es inaprehensible. De donde tampoco el hombre podría ser aprehendido.

34 Pero incluso en el caso de que concedamos que se aprehende lo que es el  
 b  
 No está claro que el hombre sea quien debe juzgar  
 hombre, nunca sería posible hacer ver que las cosas deben ser enjuiciadas por él.  
 En efecto, el que dice que las cosas deben ser enjuiciadas por el hombre, o bien lo dice sin demostración o bien con demostración.

Pero con demostración, no. Pues la demostración ha de ser verdadera y contrastada y, por ello, contrastada igualmente por alguien. Ahora bien, puesto que no podemos decir sin discusión por quién podrá ser contrastada la propia demostración —pues estamos investigando el criterio «por quién»— no podremos contrastar la propia demostración. Y por ello, tampoco demostrar el criterio del que trata este estudio.

35 Y si se dice sin demostración que las cosas han de ser enjuiciadas por el hombre, tal afirmación no será digna de crédito.

De modo que no podremos asegurar que el hombre sea el criterio «por quién».

Y además, ¿por quién se enjuicia que el hombre es el criterio «por quién»? , pues ciertamente no serán creídos si dicen eso sin justificación.

Pero si dicen que por el hombre, se presumirá lo que se está investigando.

Y si dicen que por otro animal, ¿cómo es que ese  
36 animal se acepta para la valoración de que el hombre es el criterio? Pues si lo aceptan sin previa justificación, no serán creídos. Y si con una justificación, de nuevo ésta debe ser justificada por algo. Pero si por sí misma, se mantiene el mismo absurdo, pues se enjuiciará lo que se investiga con lo que se investiga. Y si por el hombre, surge el *tropo* del círculo vicioso. Y si por alguna otra cosa aparte de éstas, una vez más demandaremos el criterio «por quién» de ella y así hasta el infinito.

En consecuencia, no podremos decir —tampoco por esto— que las cosas deben ser enjuiciadas por el hombre.

Pero sea y créase que las cosas deben  
37 ser enjuiciadas por el hombre.

c  
 Ni el criterio de uno solo ni el de la mayoría son seguros

Pues bien, dado que entre los hombres hay mucha disparidad, pónganse antes de acuerdo los dogmáticos en que debe seguirse a tal o cual hombre y sólo después ordénennos estar de acuerdo con él. Pero si *mientras el agua fluya y los altos árboles reverdezcan*<sup>98</sup> —eso es exactamente lo del dicho— van a discutir sobre ello, ¿cómo nos apremian a que precipitadamente demos nuestro asentimiento a alguien?

<sup>98</sup> Era uno de los versos del epitafio de la tumba del rey Midas. Ese epitafio se ha conservado en PLATÓN, *Fedro* 264 d.

38 Pues incluso en el caso de que digan que ha de creerse al sabio les preguntaremos que a qué sabio: ¿acaso al epicúreo?, ¿o al estoico?, ¿o al cirenaico?, ¿o al cínico? No podrán, en efecto, pronunciarse de forma unánime.

39 Y si alguien espera que desistiendo de la búsqueda del sabio prestemos fe sencillamente al más inteligente de cuantos existen, en primer lugar también habrá discusiones sobre quién es más inteligente que los otros; además, aunque se conceda sin discusión que pueda haberse determinado quién es más inteligente que los que son y han sido, ni aun así ése será digno de fe.

40 En efecto, dado que la progresión en cuanto a inteligencia —y lo mismo el retroceso— es grande y prácticamente infinita, afirmamos que es posible que surja otro más inteligente que el hombre que decimos ser más inteligente que los que han sido o son. Ahora bien, lo mismo que somos urgidos a prestarle fe al que en éste momento se considera que por su inteligencia es más sensato que los que son o han sido, así también habrá que prestar fe mejor que a ése al que después de él será más inteligente que él. Y surgido éste, de nuevo habrá que esperar a que surja otro más inteligente que él; y éste, otro; y así hasta  
41 el infinito. Y no está claro si éstos estarán de acuerdo unos con otros o si dirán cosas diferentes.

Por lo cual, aunque se convenga en que alguien es más inteligente que los que han sido y son, dado que no podemos decir con seguridad —pues no es claro— que nadie será en un futuro más listo que él, siempre habrá que esperar el juicio del que en el futuro será más inteligente. Y nunca dar nuestro asentimiento ni siquiera al mejor.

42 E incluso en el caso de que concedamos por condescendencia que nadie es ni fue ni será más inteligente que ese supuesto genio, ni aun así conviene prestarle fe.

En efecto, dado que las personas inteligentes son muy dadas, cuando en la elaboración de sus trabajos llegan a cosas perjudiciales, a hacer ver que esas cosas son provechosas y verdaderas, entonces: cuando esa persona tan aguda diga algo, no sabremos si acaso lo dice tal como el asunto es realmente o si siendo realmente falso lo está presentando como verdadero e induciéndonos a pensar en ello como en algo verdadero, gracias precisamente a ser él más inteligente que todos los hombres y no poder por ello ser puesto en evidencia por nosotros.

Tampoco, pues, a él le daremos nuestro asentimiento como si enjuiciara las cosas con verdad. Porque por un lado nos parece que dice cosas verdaderas, pero por otro nos parece que debido a la exuberancia de su ingenio dice lo que dice porque quiere presentar como verdaderas cosas falsas.

Por todo ello, pues, tampoco hay que conceder fe en el enjuiciamiento de las cosas a ése que parece ser realmente el más agudo de todos.

Y si alguien dice que hay que adherirse al acuerdo 43 de la mayoría, nosotros diremos que eso es ilusorio.

En primer lugar, en efecto, la Verdad es seguramente una cosa poco frecuente y por ello es posible que uno sólo sea más sabio que la mayoría.

Y en segundo lugar, a cualquier criterio se le opondrá más gente de la que con él conviene. En efecto, se opondrán a él los que vean pospuesto cualquier otro criterio diferente de ése que parece ser admitido por algunos. Y éstos son, con mucho, más que los que convienen con él.

Y aparte de eso, los que están de acuerdo: o bien se 44 hallan en distintas disposiciones de ánimo o bien en una misma. Ahora bien, en cuanto a lo citado, de ningún modo en distintas; ¿pues cómo dirían lo mismo de lo mismo?

Y si están en una misma, entonces, puesto que una única disposición tiene ese uno sólo que expone una cosa diferente y una única todos esos que están de acuerdo, tampoco se ve ninguna distinción en cuanto a las disposiciones a las que nos referimos en lo del número de gente.

45 Por consiguiente, no hay que fiarse más de la mayoría que de uno sólo.

Además de que, según recordamos en el cuarto <sup>99</sup> *tropo* del escepticismo, la división de los juicios por la cantidad de gente es también una cosa inaprehensible, pues hay infinitos hombres concretos y no podemos rastrear los juicios de todos ellos y decir qué dice la mayoría de todos los hombres y qué la minoría. Y por ello, efectivamente es absurdo el prejuicio de los que enjuician de acuerdo con la cantidad de gente.

46 Pero si tampoco nos fiamos del número de gente, no encontraremos a nadie por quien sean enjuiciadas las cosas, ¡no obstante haber admitido por condescendencia tanto!

Por lo cual, a partir de todo eso se encuentra inaprehensible el criterio «por quién se enjuiciarán las cosas».

47 Y descritos junto con éste también los otros criterios —pues cada uno de ellos es o una parte o un estado de ánimo o una actividad del hombre— tal vez lo siguiente debería ser avanzar en la exposición con un nuevo tema, dado que de éste ya hemos dicho lo suficiente. Sin embargo, para no dar la impresión de evitar la refutación concreta de cada uno de esos criterios, también sobre ellos diremos a mayor abundamiento unas pocas cosas.

Y primero discutiremos sobre el criterio llamado «con qué».

<sup>99</sup> Como observa Bury, debería decir «el segundo». Ver I 89.

## VI

## SOBRE EL «CON QUÉ»

Grande, desde luego, y prácticamente infinita ha sido <sup>48</sup> la disputa sobre él entre los dogmáticos.

Nosotros, razonando una vez más de forma metódica, decimos que —puesto que, según ellos, el hombre es el «por quién se enjuician las cosas» y puesto que éste nada tendría con que poder juzgar sino con la sensibilidad y la inteligencia, como ellos mismos reconocen— si mostramos que no puede juzgar ni sólo con la sensibilidad ni sólo con la inteligencia ni con ambas cosas juntas, habremos contradicho de forma concisa todas y cada una de las opiniones particulares. Todas, en efecto, parecen reducirse a esos tres casos.

Y comencemos por los sentidos. <sup>49</sup>

Pues bien, dado que unos dicen <sup>100</sup> que los sentidos tienen impresiones vacías porque nada de lo que parecen aprehender tiene existencia real; y dado que otros

dicen que tiene existencia real todo aquello por lo que se considera que son afectados; y otros, que una parte sí tiene existencia real y otra parte no: de todo ello resulta que no podemos estar de acuerdo con ninguno.

En efecto, esa disputa no la enjuiciaremos con la sensibilidad, pues sobre ella estamos investigando si tiene impresiones vacías o si aprehende de forma verdadera. Y tam-

<sup>100</sup> El propio SEXTO, *Adv. Math.* VII 126, 204 y 369, atribuye la primera opinión a Heráclito, Parménides y Demócrito; la segunda a Epicuro y Anaxágoras; la tercera a los aritotélicos, estoicos y académicos.

poco con ninguna otra cosa, porque por la hipótesis que nos ocupa no hay ningún otro criterio con el que deba juzgarse.

50 En consecuencia, será indecidible e inaprehensible lo de si la sensibilidad tiene impresiones vacías o si aprehende algo. De lo que se sigue que en el enjuiciamiento de las cosas no debemos atender sólo a la sensibilidad, sobre la que no podemos decir ni siquiera si aprehende algo.

51 Pero ¡sea, por condescendencia, que los sentidos son capaces de percibir algo! Ni aun así, en efecto, serán hallados menos indignos de crédito en cuanto al enjuiciamiento de los objetos exteriores.

De hecho, los sentidos son afectados contradictoriamente por las cosas del exterior. De una misma miel, por ejemplo, unas veces el gusto recibe una sensación amarga y otras la recibe dulce. Y el mismo color, unas veces le parece 52 a la vista que es sanguinolento y otras blanco. Y ni siquiera el olfato es coherente consigo mismo; al menos, una persona que está con dolor de cabeza dice que el perfume es desagradable, mientras que la que no está así dice que es agradable. Y los poseídos por un dios o los que se hallan en estado de frenesí creen oír que les habla gente a la que nosotros no oímos. Y la misma agua, a los que tienen una inflamación les parece que es molesta por exceso de temperatura y a los demás que está templada.

53 Así pues, ya se diga que todas las percepciones son verdaderas o que unas verdaderas y otras falsas o incluso que todas falsas, es imposible sentenciarlo porque no tenemos un criterio aceptado con el que enjuiciar aquello a lo que intentamos dar preferencia, ni disponemos de una demostración verdadera y contrastada, al estarse investigando aquí el criterio de Verdad con el que conviene enjuiciar si una demostración es verdadera.

Por eso, también será un iluso quien pretenda dar 54 crédito en esto a quienes están en condiciones normales y no a los que están en condiciones anómalas.

En efecto, ni será creído si afirma eso sin demostración ni, según lo dicho antes, dispondrá de una demostración verdadera y contrastada.

Incluso si, a pesar de todo, se conviniera en que las 55 percepciones de quienes están en condiciones normales son fidedignas y las de quienes están en condiciones anómalas son cuestionables, incluso así se hallaría imposible el enjuiciamiento de los objetos exteriores mediante sólo los sentidos. Pues en todo caso, incluso la visión normal dice que una misma torre es unas veces circular y otras cuadrangular. Y el gusto dice que los mismos alimentos, para los hartos son desagradables y para los hambrientos apetecibles. Y análogamente, un mismo sonido el oído lo percibe como muy alto de noche y como insignificante de día. Y el olfato considera que unas mismas cosas son malo- 56 lientes para la mayoría, pero no para los curtidores. Y un mismo tacto recibe una sensación de calor del vestíbulo cuando entramos en la sala de baños y una de frío cuando salimos.

Por lo cual, dado que los sentidos se contradicen incluso estando en condiciones normales y que su contradicción es además irresoluble al no tener nosotros un criterio aceptado con el que puedan ser enjuiciados, es de necesidad que sobrevengan las mismas dudas.

Y aún cabe traer a colación aquí para el establecimiento de esto varias cosas más de las antes indicadas por nosotros acerca de los *tropos* de la suspensión del juicio.

Por lo cual, probablemente no sea verdad que la sensibilidad sola pueda juzgar los objetos exteriores.

57 Así pues, pasemos en nuestra argumen-  
tación a la inteligencia.

b  
*El criterio  
de la  
inteligencia*

Pues bien, quienes en el enjuiciamien-  
to de las cosas pretenden hacer caso sólo  
de la inteligencia, por lo pronto no po-  
drán demostrar que sea aprehensible eso de que existe la  
inteligencia.

En efecto, ya que Gorgias al decir que nada existe dice  
también que no existe la inteligencia, mientras que otros  
declaran que realmente existe, ¿cómo dilucidarán ellos esa  
divergencia? Pues ni lo harán con la inteligencia, ya que  
darían por asumido lo que está bajo examen, ni con ningun-  
a otra cosa, pues en virtud de la hipótesis aquí subyacen-  
te ellos afirman que no existe nada más con lo que enjui-  
ciar las cosas.

En consecuencia, lo de si existe o no la inteligencia será  
una cuestión indecible e inaprehensible; de donde resulta  
que en el juicio de las cosas no debe seguirse sólo a la  
inteligencia, al no aprehenderse en absoluto.

58 Pero dése por aprehendida la inteligencia y dése por  
admitido el que, por hipótesis, existe. Digo que aun así  
ella no puede juzgar las cosas.

En efecto, si ni a sí misma se ve ella con claridad, sino  
que discrepa sobre su esencia y sobre la forma de su origen  
y sobre el sitio en el que está, ¿cómo podría aprehender  
con claridad algo de las otras cosas?

59 Pero ni siquiera aunque se conceda que la inteligencia  
es capaz de juzgar las cosas encontraremos cómo juzgar  
de acuerdo con ella.

En efecto, habiendo mucha diferencia en eso de la inte-  
ligencia —pues una es la inteligencia de Gorgias, según la  
cual él afirma que nada existe, y otra la de Heráclito, se-  
gún la cual él dice que todo existe, y otra la de quienes

dicen que unas cosas existen y otras no—, no podremos  
enjuiciar esa diferencia de inteligencia ni podremos decir  
que a tal tipo de inteligencia sí conviene hacerle caso y  
a tal otro no. Pues si dando la razón a una parte de 60  
la disputa nos atrevemos a juzgar con alguna de esas inteli-  
gencias, daremos por asumido lo que se está investigando.  
Y si lo hacemos con algo distinto, negaremos que las cosas  
deban juzgarse sólo con la inteligencia.

Por lo demás, a partir de lo dicho acerca del criterio 61  
denominado «por quién», podremos demostrar que tam-  
poco podemos hallar una inteligencia más aguda que las  
otras; y que aun si halláramos una inteligencia más aguda  
que las inteligencias que han sido y son, no debe asentirse  
a ella, pues no es claro si a su vez habrá en un futuro  
otra más aguda que ella; y que aun si supusiéramos una 62  
inteligencia más aguda que la cual nunca surgirá ninguna,  
aun así no asentiremos al que con ella juzga, pues teme-  
mos que al presentarnos una argumentación falsa pueda,  
al estar dotado de tal agudeza de ingenio, convencernos  
de que es verdadera.

Así pues, tampoco hay que juzgar las cosas sólo con  
la inteligencia.

c  
*El criterio  
de la  
inteligencia  
y los sentidos  
juntos*

Queda estudiar si con ambas facultades. 63  
Lo cual a su vez es imposible, pues los  
sentidos no sólo no guían a la intelligen-  
cia hacia la aprehensión sino que más bien  
la estorban.

Sin duda, por ejemplo, fue por lo de que la miel a  
unos les parece amarga y a otros dulce por lo que Demó-  
crito dijo que no es ni dulce ni amarga y Heráclito que  
es ambas cosas. Y el mismo argumento vale para los de-  
más sentidos y cosas sensibles.

Dé esa forma, siempre que la inteligencia parte de los sentidos se ve forzada a declarar cosas diferentes y contrapuestas. Y eso es impropio de un criterio de aprehensión.

Y además hay que decir esto:

64 O juzgan las cosas con todos los sentidos y las inteligencias de todos o con algunos.

Pero si uno dice que con todos, pretenderá lo imposible al aparecer tal oposición entre los sentidos y las inteligencias. Y por otra parte, su argumento se hundirá desde el momento en que es afirmación de la inteligencia de Gorgias que no hay que hacer caso ni de la sensibilidad ni de la inteligencia.

Y si con algunos, ¿cómo se dilucidará, no teniendo un criterio admitido con el que enjuiciar los distintos sentidos e inteligencias, que a tales sentidos e inteligencias sí hay que hacerles caso y a tales otros no?

65 Y si dijeran que los sentidos e inteligencias los enjuician con los sentidos y la inteligencia para así juzgar con algunos de ellos sí y con otros no, entonces estarían dando por asumido lo que se está investigando, pues estamos investigando lo de si uno puede enjuiciar con ellos.

66 Después debe decirse también esto:

O bien los sentidos y las inteligencias los enjuician ellos con los sentidos, o bien los sentidos y las inteligencias con la inteligencia, o bien los sentidos con los sentidos y las inteligencias con la inteligencia, o bien los sentidos con la inteligencia y las inteligencias con los sentidos.

Pues bien, si pretenden enjuiciar ambas cosas con sólo los sentidos o con sólo la inteligencia, evidentemente no juzgarán con los sentidos y la inteligencia, sino con una sola de esas cosas; con la que hayan elegido. Y entonces les acompañarán las dificultades antes citadas.

67 Y si enjuician los sentidos con los sentidos y las inte-

ligencias con la inteligencia, entonces, dado que los sentidos contradicen a los sentidos y las inteligencias a las inteligencias, darán por asumido lo que se está investigando cualquiera que sea el sentido en discordia que elijan para la valoración de los demás sentidos; pues tomarán una parte de la disputa como válida de entrada para el enjuiciamiento de lo que en igualdad con ella se está investigando. Y el mismo razonamiento para las inteligencias. 68

Y si enjuician las inteligencias con los sentidos y los sentidos con la inteligencia, aparecerá el *tropo* del círculo vicioso, según el cual, para que los sentidos sean enjuiciados deben haberse enjuiciado previamente las inteligencias y para que las inteligencias sean contrastadas deben haberse examinado previamente los sentidos.

Así pues, dado que nuestros instrumentos de juicio no 69 pueden enjuiciarse ni los de la misma especie por los de la misma especie ni ambas especies por una sola especie ni unos por los de la especie contraria, no podremos preferir ni una inteligencia a una inteligencia ni un sentido a un sentido.

Y por ello, no dispondremos de nada con lo que juzgar; pues si no podemos juzgar con todos los sentidos y todas las inteligencias ni sabemos con cuáles hay que juzgar y con cuáles no, entonces no tendremos con qué enjuiciar las cosas.

De forma que, también por esto, el criterio «con qué» sería una cosa inexistente.

## VII

### SOBRE EL «DE ACUERDO A QUÉ»

Fijémonos, pues, a continuación en el criterio de acuerdo 70 al cual afirman que se juzgan las cosas.

Sin duda, lo primero a decir a propósito de él es esto:

Que lo de la «representación mental» no sólo es una cosa inaprehensible, sino además ininteligible.

Dicen, en efecto, que una representación mental es una marca en la inteligencia. Pues bien, ya que el alma —y por añadidura la inteligencia— es según ellos un soplo o una cosa más tenue que un soplo, entonces nadie podrá concebir en ella una marca; ni en forma de relieve como vemos en los cuños ni en forma de la misteriosamente denominada «alteración»; pues al ser borradas las previas por las alteraciones sucesivas, el alma no mostraría el recuerdo de tantos teoremas como constituyen una ciencia aplicada.

71 Pero aun si se pudiera entender lo que es una representación mental, aun así sería una cosa inaprehensible. En efecto, puesto que es un estado de la inteligencia y la inteligencia —como ya mostramos— no se aprehende, tampoco aprehenderemos su estado.

72 En segundo lugar, ni aun concediendo que la representación mental se aprehenda, se pueden juzgar las cosas de acuerdo con ella.

En efecto, la inteligencia —según afirman ellos— no incide por sí misma en las cosas externas ni se las representa por sí misma, sino por medio de los sentidos; pero los sentidos no aprehenden los objetos exteriores; sólo si acaso sus propias sensaciones; así pues, también la representación mental será representación de las sensaciones de los sentidos; lo cual no coincide con el objeto exterior, pues no es lo mismo la miel que el hecho de saberme dulce; ni el ajeno, que el hecho de amargar; por el contrario, son cosas distintas.

73 Pero si la sensación en cuestión difiere del objeto exterior, la representación mental no será representación del objeto exterior, sino de otra cosa distinta de él.

Así pues, si la inteligencia juzga de acuerdo a esa representación, juzga erróneamente y no de acuerdo a la Realidad. Por lo cual es absurdo decir que la Realidad exterior se juzga de acuerdo a la representación mental.

Y tampoco es posible argüir eso de que el alma sí <sup>74</sup> aprehende a través de los sentidos los objetos exteriores, debido a que las sensaciones de los sentidos son semejantes a los objetos exteriores.

En efecto, ¿cómo sabrá la inteligencia si las sensaciones de los sentidos son semejantes a las cosas sensibles, cuando ni ella se relaciona con lo exterior ni los sentidos le muestran —como razoné en los *tropos* de la suspensión del juicio— la naturaleza de esas cosas, sino sus propias sensaciones?

Pues lo mismo que uno que no conoce a Sócrates y <sup>75</sup> ve una imagen suya no sabe si esa imagen es semejante a Sócrates, de la misma forma la inteligencia, al contemplar las sensaciones de los sentidos sin observar lo exterior, tampoco sabrá si las sensaciones de los sentidos son semejantes a los objetos exteriores.

En consecuencia, no podrá enjuiciar esas cosas de acuerdo a su representación mental, ni siquiera en lo del parecido con las sensaciones.

Pero por condescendencia, admitamos incluso —además <sup>76</sup> de que se entiende y se aprehende— que la representación mental es adecuada para que las cosas se juzguen de acuerdo con ella; ¡aunque el razonamiento haya hecho ver más bien todo lo contrario!

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

Pero si creemos en cualquiera, es claro que también creemos en la representación mental de Jeníades, de acuerdo a la cual él decía que todas las representaciones menta-

les son indignas de crédito; y el argumento quedará convertido en que ninguna representación mental es tal que puedan juzgarse las cosas de acuerdo a ella.

77 Y si sólo en algunas, ¿cómo decidiremos que en tales representaciones conviene creer y en tales otras no creer? Pues si se decide sin una representación mental, concederán que la representación huelga para juzgar, ya que estarán diciendo que algunas cosas pueden juzgarse sin ella; y si con una representación, ¿cómo aceptarán esa representación que cogen para el enjuiciamiento de las demás representaciones?

78 Ciertamente, les hará falta de nuevo una representación para el enjuiciamiento de la otra representación y otra para el enjuiciamiento de ésta y así hasta el infinito. Pero enjuiciar infinitas cosas es imposible. Por consiguiente, es imposible hallar de qué representaciones hay que servirse como criterio y de cuáles no.

Así pues, ya que, incluso concediendo que hay que juzgar las cosas de acuerdo con las representaciones mentales, el razonamiento naufraga en cualquiera de ambos casos —tanto en el de darles crédito a todas como en el de darles crédito a unas en cuanto criterios y no dárselo a otras—: se deduce que no hay que tomar las representaciones mentales como criterios para el enjuiciamiento de las cosas.

79 Y contra el criterio de acuerdo al cual se decía que se juzgan las cosas, basta por ahora mencionar eso a modo de resumen.

Es preciso, sin embargo, darse cuenta de que no es nuestro propósito —pues eso sería dogmático— dar a entender que el criterio de Verdad sea inexistente. Sólo que, como los dogmáticos creen que han establecido de forma convincente que existe algún criterio de Verdad, nosotros les hemos contrapuesto otras razones que también parecen con-

vincentes; sin asegurar que sean ni verdaderas ni más probables que las contrarias, sino concluyendo en la suspensión del juicio por la aparente equivalencia de esas razones y las que se dan entre los dogmáticos.

## VIII

## SOBRE LO VERDADERO Y LA VERDAD

De todos modos, incluso si como hipótesis concedemos 80 que haya algún criterio de Verdad, aparecerá como una cosa inútil y superflua si observamos que —en la medida de lo que se dice entre los dogmáticos— la Verdad es una cosa inexistente y lo verdadero una sin fundamento. Y lo observamos así:

Se dice que lo verdadero difiere de la Verdad en tres 81 aspectos: en esencia, estructura y potencia.

En esencia, porque lo verdadero es inmaterial, pues es una *apreciación* y el sentido <sup>101</sup> (de una proposición). Y la Verdad es una cosa material, pues es un conocimiento

<sup>101</sup> La terminología griega es *axiōma* «apreciación» (ver I 189 n. 62) y *tò lektón* «sentido» (literalmente «lo decible»). Los estoicos insistieron en diferenciar Lenguaje y Pensamiento; en II 107 hay una alusión a la disputa que al respecto sostuvieron con los epicúreos; por ello recurrieron al término *axiōma* para diferenciar el *lógos apophantikós* (proposición enunciativa) de Aristóteles de lo que se piensa o quiere decir con esa proposición. Para lo que Aristóteles en su *Metafísica* entendía (y hoy entendemos nosotros) por «axioma», los estoicos introdujeron el término «indemostrable» (ver II 156 ss.). Sinónimo de axioma era para los estoicos la expresión *tò lektón*, que se ha traducido por «sentido (de una proposición)» siguiendo la terminología francesa actual; ver DELEUZE, *Lógica del Sentido*, págs. 13 ss.

sistemático, revelador de todo lo verdadero, y el conocimiento sistemático es un cierto estado de la mente, lo mismo que un puño es un cierto estado de la mano; y la mente es una cosa material, pues —según ellos— es aire.

82 En estructura, porque lo verdadero es una cosa aislada; como por ejemplo, «Yo estoy dictando»<sup>102</sup>. Mientras que la Verdad se compone del conocimiento sistemático de muchas cosas verdaderas.

83 Y en potencia, porque la Verdad se tiene con un conocimiento sistemático y lo verdadero no. Por lo cual dicen que la Verdad sólo se da en el sabio, mientras que lo verdadero puede darse también en el necio al ser posible que el necio diga alguna cosa verdadera.

84 Eso dicen los dogmáticos.

Nosotros, ateniéndonos una vez más al plan previo de esta obra, de momento argumentaremos sólo contra lo verdadero, pues la Verdad —que se dice ser el conjunto del conocimiento de las cosas verdaderas— queda tratada también junto con eso.

Y a su vez, dado que unos argumentos —aquellos por medio de los cuales hacemos tambalearse el fundamento mismo de lo verdadero— son más generales y otros —aquellos por medio de los cuales mostramos que lo verdadero no existe ni en la expresión ni en su sentido ni en el movimiento de la inteligencia— son particulares: dado

<sup>102</sup> La expresión griega es *egò dialégomai*, que en otros párrafos se usa en los sentidos más convencionales de «dialogar», «discutir» (de donde deriva «Dialéctica»). En este caso concreto hay que notar que Sexto intenta dar un ejemplo de algo que evidentemente sea cierto y que en II 110 repite el ejemplo diciendo que sería falso si él se callara. Debemos entender, pues, que este libro sería la transcripción literal de algún curso sobre el escepticismo, *dictado* por Sexto. En III 120 vuelve a salir este verbo *dialégomai* con ese mismo sentido de «dictar lecciones».

esto, consideramos que de momento basta exponer sólo los más generales. En efecto, del mismo modo que socavada la cimentación del muro también se desmorona toda la superestructura, del mismo modo removida la base de lo verdadero quedan también refutadas las sutilezas dogmáticas particulares.

## IX

## SI HAY ALGO VERDADERO POR NATURALEZA

Pues bien, al haber discusión entre los dogmáticos<sup>85</sup> acerca de lo verdadero, pues unos afirman que hay algo verdadero y otros que no hay nada verdadero, no es posible enjuiciar esa discusión; porque a causa de esa discusión, el que diga que hay algo verdadero no será creído si dice eso sin demostración; y si pretende aportar una demostración, entonces:

Si conviniera en que es falsa sería indigno de crédito.

Y si dijera que la demostración es verdadera caerá en un círculo vicioso. Además, se necesitará una demostración de que ella es verdadera y otra de ésta y así hasta el infinito; pero es imposible demostrar infinitas cosas; por consiguiente, también es imposible saber si existe algo verdadero.

Y claramente, el «algo» —eso que dicen que es lo más<sup>86</sup> genérico de todo— o es verdadero o falso, o ni verdadero ni falso, o a la vez falso y verdadero.

Ahora bien, si dicen que es falso, estarán de acuerdo en que todo es falso. Pues de la misma forma que por ser el animal un ser animado también son seres animados todos los animales en particular: de la misma forma, si