



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El escepticismo ético de Sexto Empírico

Autor:

Machuca, Diego E

Tutor:

Poratti, Armando R

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 12-5-20

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 228.566	MESA
26 JUL 2006	
Agr.	ENTREGADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL ESCEPTICISMO ETICO DE
SEXTO EMPIRICO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

TESIS DOCTORAL

Director: Dr. Armando R. Poratti

Doctorando: Lic. Diego E. Machuca

Buenos Aires, 2006

INDICE

Abreviaciones	4
Prefacio	5
Introducción	6
PRIMERA PARTE: Escepticismo y relativismo	21
I. El escepticismo como relativismo fenomenológico	22
1. Tres tipos de relativismo	22
2. La perspectiva pirroniana	30
3. El pirronismo ético	55
4. El relativismo fenomenológico	79
5. El relativismo conceptual	117
Apéndice. ¿Es la ἐποχή adoptada por razones racionales?	131
II. Interpretaciones contemporáneas del pirronismo como relativismo	140
1. Dumont	140
2. Gaukroger	148
3. Bett	163
III. El relativismo pirroniano en las fuentes antiguas	221
1. El comentador anónimo del <i>Teeteto</i>	221
2. Aulo Gelio	228

SEGUNDA PARTE: 'Αταραξία y φιλανθρωπία	238
I. Αταραξία	239
1. La busca de la άταραξία	240
2. Αταραξία y έποχή	252
3. ¿Es la busca de la άταραξία esencial al pirronismo?	254
II. Φιλανθρωπία	261
1. La φιλανθρωπία escéptica	261
2. El carácter fortuito de la actitud filantrópica	270
Apéndice. Tolerancia y conservadorismo	273
Conclusión	276
Bibliografía	283

Abreviaciones

<i>PH</i>	Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις
<i>AD</i>	<i>Adversus Dogmaticos</i>
<i>AM</i>	<i>Adversus Mathematicos</i>
<i>DL</i>	Diógenes Laercio, <i>Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres</i>
<i>CT</i>	<i>Commentarium in Platonis Theaetetum</i>
<i>NA</i>	Aulo Gelio, <i>Noctes Atticae</i>
<i>DE</i>	Filón de Alejandría, <i>De ebrietate</i>
<i>EN</i>	<i>Ética Nicomaquea</i>
<i>PHP</i>	Galeno, <i>De placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>DP</i>	Galeno, <i>De differentia pulsuum</i>
<i>SI</i>	Galeno, <i>De sectis ad eos qui introducuntur</i>
<i>PE</i>	Eusebio de Cesarea, <i>Praeparatio evangelica</i>
<i>DC</i>	Polístrato, <i>De contemptu</i>

Prefacio

La elaboración del presente estudio ha sido posible gracias a una beca interna doctoral otorgada por el CONICET durante el período 2002–2007, así como a una beca de investigación otorgada por la Commission Fédérale de Bourses pour Étudiants Étrangers (CFBE) de Suiza, la cual me permitió pasar el año académico 2002–2003 en la Universidad de Friburgo. Quisiera agradecer a mi director de tesis, Dr. Armando Poratti, y a mi consejera de estudios, Dra. Graciela Marcos, por su ayuda y apoyo. También debo mucho a las discusiones sobre el escepticismo pirroniano que mantuve con el Prof. Hansueli Flückiger, tanto durante mi estadía en Friburgo cuanto luego de mi regreso. Cabe mencionar asimismo la valiosa discusión que mantuve con el Prof. Dominic O'Meara en ocasión de un coloquio que tuvo lugar en la Universidad de Friburgo en enero de 2003, en el que expuse el núcleo de las ideas desarrolladas en la Primera Parte de este estudio. Finalmente, el examen de las cuestiones abordadas en la Segunda Parte se enriqueció de las sugerencias y comentarios de dos lectores anónimos de la revista *Ancient Philosophy*, en la que fue publicado un artículo que constituye el núcleo de dicha parte.

Varias partes de la presente tesis desarrollan o reproducen (en ciertos casos con considerables modificaciones) argumentos y análisis aparecidos en artículos, reseñas y ponencias. En lo que concierne a la Primera Parte, algunas de las ideas expuestas en las Secciones 1 y 4 del Capítulo I tienen su origen en Machuca 2003 y, en ciertos puntos, en Machuca 2006c. La Secciones 2 y 3 del Capítulo I retoman algunas observaciones hechas en Machuca 2006d y 2006b, respectivamente. Por último, la Sección 3 del Capítulo II tiene su ancestro en las breves consideraciones críticas hechas en Machuca 2001, y retoma parte del análisis del libro quinto de *Adversus Dogmaticos* realizado en la Sección I de Machuca 2006a. En lo que concierne a la Segunda Parte, las Secciones 1 y 3 del Capítulo I así como las Secciones 1 y 2 del Capítulo II se basan en Machuca 2006a, parte de cuya Sección III es expuesta en Machuca 2005b, y algunas de cuyas ideas ya están presentes en Machuca 2004a, 2004b y 2005a.

Introducción

Contrariamente a lo ocurrido con el pensamiento de los miembros de la llamada Academia escéptica, el pirronismo ha tenido la particular suerte de que se ha conservado un considerable número de textos de primera mano. En efecto, poseemos dos obras completas y gran parte de una tercera del médico pirroniano del siglo II d.C. Sexto Empírico¹: los tres libros de los Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις, los seis libros del Πρὸς Μαθηματικούς, y los cinco libros conservados del Πρὸς Δογματικούς.² Estas dos últimas obras son más conocidas por sus títulos latinos de *Adversus Mathematicos* y *Adversus Dogmaticos*.³

Hasta hace treinta y cinco años aproximadamente, la tendencia predominante entre los estudiosos de la filosofía antigua era valorar la obra de Sexto Empírico como una fuente para el conocimiento de otros pensadores y escuelas cuyo pensamiento sería de otro modo aún más oscuro o incluso desconocido. Paradójicamente, la obra sexteana no era leída como lo que esencialmente es: una fuente invaluable para el conocimiento del pensamiento pirroniano. La razón era probablemente que los especialistas de filosofía griega estimaban que este pensamiento carece de rigor conceptual y de interés filosófico. Hubieron por supuesto algunas excepciones, como Norman MacColl (1869), Victor Brochard (2002 [1887]), Mary Mills Patrick (1899), Pierre Couissin (1929), Léon Robin (1944), Phillip DeLacy (1958), Edgar Krentz (1962), Charlotte Stough (1969) y Karel Janáček, quien sobre todo realizó trabajos

¹ Sobre la vida de Sexto, véase especialmente House 1980.

² Janáček 1963 arguye de manera convincente que lo que conocemos como *AD* son sólo los libros conservados de una obra que también contenía una parte paralela a *PH I*. Esta hipótesis daría cuenta de algunas extrañas referencias a discusiones previas de ciertas cuestiones: véase *AD I* 1, 29, 345, *III* 195, *V* 144, 167. Por su parte, Blomqvist 1974 sostiene que *AD* estaba originariamente conformado por diez libros, de modo que la parte hoy perdida habría constado de cinco libros. También afirma que la obra Σκεπτικά ο Σκεπτικά Ὑπόμνηματα, a la cual Sexto Empírico (*AM I* 26, 29, *II* 106, *VI* 52) y Diógenes Laercio (*DL IX* 116) hacen referencia, es *AD*.

³ En los escritos sextenos encontramos referencias a otras dos obras: los *Tratados médicos* (*AD I* 202) y *Acerca del alma* (*AD IV* 284, *AM VI* 55).

filológicos sobre la obra sexteana (e.g. 1948, 1959, 1961, 1963, 1964). Sin embargo, es desde comienzos de la década del setenta, y particularmente a partir de la década del ochenta, que la tendencia a subvaluar la importancia del pirronismo como filosofía comenzó a revertirse, particularmente en Estados Unidos, Inglaterra, Italia, Alemania y Francia. No sólo hubo, como en el Renacimiento, un resurgimiento del interés por esa perspectiva filosófica, sino que además la profundidad analítica de los estudios sobre el pirronismo fue, en términos generales, muy superior a las de los trabajos anteriores. Esto no se debió sólo a la competencia de los investigadores, sino fundamentalmente al intercambio académico posibilitado por la realización de congresos y coloquios, así como por la publicación de decenas de libros y artículos. De este modo, se dio inicio a una *scholarship* especializada. Estos trabajos sobre el pirronismo pueden dividirse en cinco grupos:

- (a) traducciones y comentarios de los escritos sexteanos;
- (b) estudios sobre la historia, el sentido o la consistencia del pensamiento pirroniano;
- (c) obras sobre el papel desempeñado por el redescubrimiento de la filosofía pirroniana en la conformación y el desarrollo de la filosofía y la ciencia modernas;
- (d) estudios comparativos entre el escepticismo adoptado por los pirrónicos y el adoptado por pensadores modernos y contemporáneos;
- (e) discusiones gnoseológicas contemporáneas que, consciente o inconscientemente, giran en torno a los argumentos escépticos contra la justificación racional de nuestras creencias que son expuestos en los escritos sexteanos.

En lo que concierne al grupo (a), fundamentalmente en la década del noventa aparecieron numerosas traducciones en inglés, francés, español, italiano y alemán. Hasta el momento contábamos casi exclusivamente con tradicional edición y traducción inglesa de la obra completa de Sexto hecha por R. G. Bury (1933–1949). Sin embargo, el estilo anticuado y la falta de exactitud de esta traducción volvían necesaria la aparición de otras versiones. Entre las nuevas traducciones se encuentran las de *PH* (Gallego Cao–Muñoz Diego 1993, Annas–Barnes 2000 [1994], Mates 1996, Sartorio Maulini 1996, Pellegrin 1997), las de (algunos de) los cinco libros que constituyen *AD* (Bett 1997, Spinelli 1997, Flückiger 1998, Bett 2005), y las de (algunos de) los seis libros que conforman *AM* (Bergua Cavero 1997, Blank 1998,

Spinelli 2000, Sextus Empiricus 2002).⁴ Varias de estas traducciones están acompañadas por excelentes introducciones y comentarios que constituyen contribuciones valiosas para la comprensión de los escritos sexteanos. Por ejemplo, en su traducción de *AD V* (libro en el que Sexto se ocupa de la parte ética de la filosofía), Richard Bett ha presentado argumentos de peso en favor de la hipótesis de que en este libro es posible rastrear un tipo de pirronismo diferente al expuesto en la mayor parte de la obra sexteana conservada. Según Bett, estas distintas clases de pirronismo corresponderían a diferentes fases de la historia de esta corriente filosófica.⁵ La lectura propuesta por Bett será examinada y discutida con detenimiento, puesto que en algunos puntos se opone a la interpretación del escepticismo ético de Sexto defendida en el presente estudio.

Dentro del grupo (b), se encuentran, en primer lugar, trabajos sobre el movimiento pirroniano en general (e.g., Hankinson 1998), así como estudios sobre las figuras emblemáticas del pirronismo antiguo: Pirrón (Bett 2000, Conche 1994 [1973], Svavarsson 2002, 2004), Timón (Long 1978, Brunschwig 1995b), Enesidemo (Decleva Caizzi 1992, Polito 2004) y Sexto Empírico (Bailey 2002, Mates 1996). Dos de las cuestiones que estos estudios han examinado son (i) la relación entre las variedades de pirronismo adoptadas por los pensadores escépticos mencionados, y (ii) el así llamado “heracliteanismo” de Enesidemo. Con respecto a la primera cuestión, Bett ha afirmado que, aun cuando existe cierta continuidad en el pirronismo de Pirrón, Enesidemo y Sexto, sus posiciones presentan entre sí diferencias irreductibles, a tal punto que desde la perspectiva de Sexto el pensamiento de sus predecesores no podría ser considerado un pirronismo auténtico. En lo que concierne a la segunda cuestión, en su reciente estudio sobre Enesidemo, Roberto Polito ha argüido convincentemente que este pirrónico no adoptó doctrinas heraclíteas, sino que los testimonios que poseemos sólo refieren su interpretación del heracliteanismo.

En segundo lugar, pertenecen a (b) los trabajos que han comparado la exposición del pirronismo que se encuentra en la obra sexteana con la ofrecida por Diógenes Laercio en el libro IX de sus *Vidas y Doctrinas* (Barnes 1992, Bett 1997).

⁴ Para una lista completa de las traducciones vernáculas de los escritos sexteanos, véase Floridi 2002, 56–61.

⁵ Esta lectura fue propuesta por primera vez en Bett 1994 y fue luego retomada en Bett 2000.

Dichos trabajos han determinado que, con respecto a varios puntos clave, ambas exposiciones presentan diferencias significativas. La razón de estas divergencias es que probablemente el pirronismo descrito por Diógenes corresponde a la variedad de escepticismo adoptada por Enesidemo.

También forman parte del grupo (b) los excelentes estudios sobre la estructura y solidez de los modos (τρόποι) escépticos que conducen a la suspensión del juicio (ἐποχή) (Annas–Barnes 1985, Barnes 1990c; también Gaukroger 1995, Goodman 1983, Striker 1996d). Ha habido además un encendido debate acerca de cuál es el alcance de la ἐποχή escéptica, esto es, si el pirrónico suspende el juicio acerca de toda creencia o únicamente acerca de las creencias de carácter científico y filosófico (Barnes 1990b; Burnyeat 1997a, 1997b; Frede 1997a, 1997b; Glidden 1983; Stroud 1984). Asimismo, algunos especialistas han indagado si la posición pirroniana se autorefuta (Bailey 1990, Castagnoli 2000, McPherran 1987). Otras importantes líneas de investigación se han ocupado de examinar si el pirronismo puede ser “vivido” (Burnyeat 1997a, Laursen 2004), si la actitud pirroniana es psicológicamente posible (Ribeiro 2002), y si se trata de una posición coherente (Bailey 2002, Johnsen 2001).

Finalmente, con relación a los temas que serán abordados en la presente investigación, varios de los trabajos pertenecientes al grupo (b) han estudiado los textos sexteanos que se ocupan de moral y ética (Annas 1993, 1996a, 1998; Bett 1994; Laursen 2004; McPherran 1989, 1990; Striker 1996f). Julia Annas, por ejemplo, ha examinado en detalle los argumentos escépticos que buscan inducir el estado de suspensión del juicio acerca de las creencias morales y las teorías éticas, y ha concluido que existen en ellos algunas deficiencias. Annas además ha afirmado que los escritos sexteanos revelan cierta confusión entre absolutismo moral y realismo moral, y entre escepticismo y relativismo. Mark McPherran, por el contrario, ha argüido convincentemente que el planteo pirroniano es sólido y que no existen tales confusiones. Los estudios mencionados también han investigado la relación que, según los pirrónicos, existe entre la suspensión del juicio y los estados de ἀταραξία y de εὐδαιμονία. A este respecto, la mayor parte de los intérpretes ha puesto en duda que la ἐποχή permita alcanzar estos estados. Otro aspecto de la actitud pirroniana que ha sido considerado por algunos de los especialistas mencionados, pero que no ha recibido aún

toda la atención que merece, es la preocupación filantrópica que subyace a la práctica argumentativa del pirrónico.

En lo que respecta a (c), la obra pionera es la ya clásica *The History of Scepticism* de Richard Popkin. Desde la primera edición, que comprende desde Erasmo hasta Descartes (Popkin 1960), y la segunda, que extiende la investigación a Spinoza (Popkin 1979), hasta la tercera, que abarca desde Savonarola hasta Bayle (Popkin 2003), este libro ha tenido un enorme impacto en los estudios subsiguientes hechos en el área. La tesis central de Popkin es que la filosofía y la ciencia modernas se desarrollaron a partir de una crisis pirroniana que, surgida primero en el ámbito religioso, puso en tela de juicio el cuerpo entero de conocimientos previos. Esta tesis también fue expuesta por Popkin en decenas de ensayos sobre diferentes pensadores modernos, varios de los cuales fueron reunidos en *The High Road of Pyrrhonism* (Popkin, Watson y Force 1993). Han habido dos reacciones principales hacia a la posición de Popkin. Algunos investigadores han considerado que su tesis acerca de la importancia decisiva del escepticismo en la conformación de la filosofía y la ciencia modernas es exagerada, puesto que también ha sido clave la influencia de otras filosofías, como el epicureísmo y el estoicismo (Ayers 2004, Perler 2004). Por el contrario, otros investigadores han buscado reforzar dicha tesis o bien estudiando en más detalle el papel desempeñado por el escepticismo en figuras estudiadas por Popkin, o bien revelando la influencia del escepticismo en otros pensadores modernos. Esta línea de investigación ha cobrado fuerza en los últimos años, con la publicación de varios volúmenes colectivos cuyo objetivo es reexaminar el impacto del pensamiento escéptico sobre la filosofía y la ciencia modernas (e.g. Maia Neto–Popkin 2004, Paganini 2003, Popkin–Vanderjagt 1993, Popkin 1996).

Entre los trabajos que pertenecen al grupo (d) se encuentran, en primer lugar, aquéllos que han (i) establecido comparaciones entre el escepticismo pirroniano y los argumentos escépticos expuestos por Descartes (Burnyeat 1982, Everson 1991, Fine 2000b, Williams 1986), (ii) examinado los puntos de contacto y de divergencia entre el pirronismo y el tipo de escepticismo adoptado por Hume (Annas 1996b, 2000, de Olaso 1977, 1978), y (iii) investigado la relación entre Leibniz y el pirronismo (Dascal 1986, de Olaso 1984, 1986). (Algunos de estos trabajos, por supuesto, también pueden inscribirse dentro del grupo (c).) Una de las tesis más importantes respecto de la

diferencia entre el escepticismo antiguo y el moderno fue la propuesta por Myles Burnyeat, según la cual la existencia del mundo exterior no fue puesta en duda por los pirrónicos, sino que comenzó a serlo únicamente con Descartes. Esta tesis ha recibido la aceptación general de los especialistas, pero ha sido recientemente cuestionada sobre la base de argumentos convincentes (Fine 1996, 2003a).

En segundo lugar, forman parte de (d) los estudios consagrados a investigar las diferencias clave que existen entre el escepticismo antiguo y el contemporáneo (Annas 1996a, 1998; Bett 1987, 1988, 1993; Burnyeat 1997b). La más importante de estas diferencias se refiere a las maneras opuestas en las que el escéptico antiguo y el contemporáneo conciben la relación entre las reflexiones filosóficas y las creencias cotidianas. El pirrónico considera que ambos ámbitos están en estrecha relación, de modo que sus argumentos tienen una incidencia directa sobre sus creencias ordinarias. Por el contrario, el escéptico contemporáneo los concibe como ámbitos separados, de manera que sus creencias cotidianas son ajenas o inmunes a sus reflexiones teóricas. Burnyeat ha denominado esta separación extrema entre los argumentos filosóficos y las creencias cotidianas “aislamiento” (*insulation*). Esta concepción característica del escepticismo contemporáneo resulta difícil de comprender. En efecto, por una parte, como será argüido en el presente estudio, la filosofía pirroniana induce cambios radicales en el modo de pensar, de sentir y de actuar de quien la adopta. Por otra parte, no parece haber razón alguna para pensar que los argumentos escépticos contemporáneos son de una naturaleza tan peculiar que no pueden producir cambios similares.

Finalmente, con respecto al grupo (e), el ejemplo más claro de apropiación de los argumentos pirronianos es probablemente Robert Fogelin. En su *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (Fogelin 1994) elabora lo que denomina un escepticismo neopirroniano sobre la base de los modos escépticos de la reciprocidad, el regreso al infinito y la hipótesis. La aparición de esta obra ha generado interesantes discusiones sobre el neopirronismo de Fogelin (Dretske 1997; Fogelin 1997a, 1997b, 1999; Moser 1997; Stroud 1997; Williams 1999), y desencadenado la publicación de trabajos que han comparado dicha posición con el pirronismo antiguo o examinado la consistencia y la significación del pensamiento pirroniano desde la perspectiva de las discusiones gnoseológicas contemporáneas (e.g., Sinnott-Armstrong 2004). Pero

también en términos generales los debates gnoseológicos contemporáneos han girado, sabiéndolo o no, en torno al desafío de justificación racional de las creencias instaurado por los modos pirronianos, como puede verse en las discusiones entre fundacionalistas, coherentistas e infinitistas (e.g., Luper 2003). La importancia que los trabajos pertenecientes a este último grupo revisten para el estudio del pirronismo no reside en que manifiestan un profundo conocimiento de la obra sexteana o una comprensión cabal y exacta de la filosofía pirroniana, sino en el hecho de que son una prueba clara de la importancia y actualidad de esta corriente de pensamiento.

La presente investigación se inscribe dentro del grupo de estudios que han intentado desentrañar el significado del pensamiento pirroniano y poner de manifiesto su importancia filosófica. Su objetivo específico es lograr una mejor comprensión del tipo de escepticismo ético expuesto en la obra de Sexto Empírico. A tal fin, se propone (i) determinar si el pirronismo ético sexteano puede ser considerado una forma de relativismo, y (ii) examinar la búsqueda de la ἀταραξία como τέλος del pirronismo y la adopción de la actitud filantrópica que lleva al pirrónico a utilizar diferentes tipos de argumentos para “curar” el dogmatismo de sus adversarios.

Con respecto a (i), intentaré mostrar que el pirronismo constituye una forma de relativismo *sui generis*, ya que presenta rasgos marcadamente diferentes de las posiciones que hoy en día son consideradas como relativistas. Esta novedad se debe a la cautela y modestia extremas que caracterizan al escepticismo pirroniano y lo diferencian de las formas de escepticismo moderno y contemporáneo más usuales. Es decir, es la radicalidad de la suspensión del juicio pirroniana la que determina el tipo de relativismo que el pirrónico adopta. Pues la ἐποχή περὶ πάντων es la que lleva al pirrónico a restringir su pensamiento y su discurso al ámbito de sus propios φαινόμενα o φαντασίαι y, por consiguiente, la que determina que el tipo de relativismo que adopta sea un relativismo “fenomenológico” que se abstiene de hacer cualquier afirmación acerca de la naturaleza de las cosas. Ahora bien, la razón por la cual no me he referido aquí específicamente al pirronismo ético, sino al pirronismo *tout court*, es que la interpretación del pirronismo ético como un relativismo vale para el pirronismo en general. Y no podría ser de otro modo, puesto que el pirronismo es uno y el mismo independientemente del área a la que se aplica, es decir, se trata de un escepticismo global que se extiende por igual a toda creencia o teoría, sea moral, religiosa,

científica, lógica o gnoseológica. En efecto, el pirronismo ético no comparte el carácter local del escepticismo ético contemporáneo, ya que el pirrónico no basa su agnosticismo en un contraste entre la moral y otro sistema de creencias que es juzgado como inmune al ataque escéptico.⁶ Por consiguiente, si es legítimo afirmar que el pirronismo ético es un relativismo, es porque es legítimo considerar que el pirronismo en general es una forma de relativismo.

El carácter relativista del pirronismo no ha recibido por parte de los estudiosos toda la atención que merece, pues son pocos los que han investigado el tema, y la mayor parte de los que lo han hecho no han realizado un análisis exhaustivo y sistemático de todos los textos relevantes. Intérpretes como Julia Annas (1998, Annas-Barnes 1985), Jonathan Barnes (1994), Richard Bett (1994, 1997, 2000) y Mark McPherran (1990) han examinado algunos de los elementos relativistas que se encuentran en la obra sexteana y han propuesto lecturas similares en ciertos puntos a la defendida en el presente estudio. Sin embargo, existen varias diferencias importantes que deben ser mencionadas. En primer lugar, disiento con la mayoría de ellos en lo que concierne a la coherencia que existe entre los textos en los que Sexto se refiere al relativismo pirroniano y el resto de su obra. En segundo lugar, ni siquiera Barnes (quien realiza un estudio acerca de la relación entre pirronismo y relativismo) ha llevado a cabo un relevamiento de todos los pasajes relevantes para el estudio del relativismo pirroniano. En tercer lugar, a pesar de constatar los aspectos relativistas del pirronismo, los intérpretes mencionados no presentan esta filosofía en general como una forma de relativismo. Esto se debe seguramente al carácter peculiar del relativismo pirroniano, esto es, al hecho de que quien emplea en la actualidad el término “relativismo” muy difícilmente tenga en mente el tipo de actitud adoptada por los pirrónicos. En cuarto lugar, ellos no han discutido las interpretaciones de otros especialistas que sí han afirmado que la filosofía pirroniana es relativista. Esto es llamativo particularmente porque, como veremos, el tipo de relativismo que estos especialistas atribuyen a los pirrónicos es claramente incompatible con su filosofía.

⁶ Sobre la naturaleza local del escepticismo ético contemporáneo, en contraposición al escepticismo antiguo, véase Annas-Barnes 1985, 165; Arinas 1998, 203-207; 1996a, 209-210. Bett 1988 critica la afirmación de que el escepticismo ético contemporáneo es esencialmente local. Para una respuesta a la objeción de Bett, véase Machuca 2006b.

Finalmente, ninguno de los intérpretes que han investigado el relativismo pirroniano lo ha utilizado para explicar por qué el pirrónico adopta la consecución de la ἀταραξία como fin y se preocupa por aliviar el sufrimiento de los dogmáticos.

Jean-Paul Dumont (1985) y Stephen Gaukroger (1995) son los intérpretes que han sostenido que el pirronismo en general es una posición relativista. De este modo, se diferencian de los especialistas antes mencionados y se acercan a la lectura propuesta en este trabajo. Sin embargo, las interpretaciones que proponemos son radicalmente incompatibles, pues, mientras que el relativismo que ascribo al pirrónico es totalmente consistente con su actitud suspensiva global, la clase de posición relativista que ellos le atribuyen es dogmática. En suma, la tesis según la cual el pirronismo ético expuesto en la obra de Sexto es un relativismo fenomenológico constituye una contribución original al estudio del pirronismo antiguo.

En lo que concierne a (ii), el objetivo es doble. En primer lugar, examinar si existen creencias presupuestas por (a) el deseo del pirrónico por la ἀταραξία y su explicación de cómo este estado puede ser alcanzado, y (b) su terapia filantrópica, la cual busca inducir, por medio de argumentos, los estados de ἐποχή y ἀταραξία en los dogmáticos. En segundo lugar, determinar si la φιλιθρωπία así como la búsqueda y la consecución de la ἀταραξία son, como los especialistas han generalmente creído, aspectos esenciales de la filosofía pirroniana.

Con respecto a la primera cuestión, argüiré que no es necesario suponer que, a menos que el pirrónico posea creencias, es imposible explicar por qué persigue la imperturbabilidad como fin y por qué actúa de acuerdo con una perspectiva filantrópica. Asimismo, intentaré mostrar que la descripción que Sexto ofrece del modo en que el pirrónico ha alcanzado el estado de ἀταραξία no debe ser considerada una doctrina a la que éste adhiere. Esta línea interpretativa han sido generalmente aceptada por los especialistas. Sin embargo, considero necesario llevar a cabo un análisis de las cuestiones mencionadas por varias razones. En primer lugar, existen textos que sustentan la lectura propuesta que no han sido tenidos en cuenta o que no han recibido toda la atención que merecen. En segundo lugar, hay algunos argumentos a favor de esa lectura que aún no han sido esgrimidos. Por último, existen objeciones que pueden ser dirigidas contra el pirrónico que hasta ahora no han sido consideradas.

En lo que concierne a la segunda cuestión, es mi intención demostrar que la búsqueda y la consecución de la ἀταραξία así como la adopción de una actitud filantrópica no son esenciales a la filosofía pirroniana, sino sólo circunstanciales o accidentales. La interpretación aquí propuesta se distancia de la adoptada unánimemente por los estudiosos, de modo que representa la segunda contribución original del presente estudio. En efecto, Annas (1993), McPherran (1987, 1989, 1990) y Martha Nussbaum (1994) han afirmado que el pirrónico estima que el deseo de alcanzar la ἀταραξία y la preocupación por el bienestar de los demás son naturales, de modo que la postulación de la ἀταραξία como fin y la adopción de la actitud filantrópica deben ser considerados como inevitables e inalterables. Por su parte, Barnes (1990b) ha sostenido que la consecución del estado de imperturbabilidad es un rasgo que define al pirronismo.

Ahora bien, las tesis propuestas respecto de los dos grandes temas a investigar en el presente estudio están en perfecto acuerdo y ofrecen un retrato coherente del pirronismo ético. En efecto, en primer lugar, en consonancia con su relativismo ético que lo lleva a abstenerse de afirmar que algo es bueno o malo por naturaleza, el pirrónico no persigue el estado de ἀταραξία y adopta una actitud filantrópica porque cree que son objetivamente buenos. En segundo lugar, para comprender su propio deseo de alcanzar la ἀταραξία y su propia adopción de una actitud filantrópica, el pirrónico utiliza el mismo relativismo ético que emplea en su análisis de las creencias morales y las teorías éticas en general.

En consonancia con los dos principales temas a tratar, la presente investigación se divide en dos partes.

La Primera Parte, que consta de tres capítulos, está centrada en torno a la tesis según la cual el escepticismo ético sexteano es una perspectiva relativista. El Capítulo I expone la interpretación del pirronismo como relativismo. La Sección 1 presenta una taxonomía del relativismo ético, la cual provee un panorama útil de las principales perspectivas relativistas que pueden ser adoptadas en ética, permitiendo obtener de este modo una idea más precisa del tipo de relativismo que, a mi juicio, se encuentra en la obra sexteana. La Sección 2 ofrece una descripción general de la actitud pirroniana. Algunas de las cuestiones tratadas son la definición del escepticismo, el itinerario filosófico que condujo al escéptico de la búsqueda dogmática de la verdad a la

adopción de la ἐποχή y la consecución de la ἀταραξία, el criterio de acción pirroniano, y los diferentes grupos de modos que conducen a la ἐποχή. El examen de estos temas es una condición necesaria para la comprensión de los conceptos y la terminología del pirronismo, que es lo que permite realizar un tratamiento adecuado de las cuestiones abordadas en las secciones siguientes. En la Sección 3, describo la manera en que el pirrónico ha alcanzado la ἐποχή acerca de las creencias morales y las teorías éticas, que es también la manera en que pretende inducirla en otros. Considero además algunas objeciones que han sido dirigidas contra los argumentos que Sexto utiliza en su discusión de la parte ética de la filosofía. La Sección 4 está dedicada al examen de los textos más importantes que dan origen y sustento a la interpretación del escepticismo como una forma de relativismo *sui generis*. La mayoría de los pasajes relevantes para este tema se encuentran en la exposición sexteana de los modos de la suspensión del juicio atribuidos a Enesidemo y Agripa. La relación entre estos textos es compleja y requiere un análisis minucioso. También son examinados varios pasajes que, a pesar de no referirse directamente al relativismo, son importantes porque, por un lado, nos permiten comprender de manera más precisa la naturaleza de la perspectiva pirroniana y, por otro, dejan en claro que el relativismo pirroniano es fenomenológico porque evita hacer cualquier tipo de aserción acerca de la naturaleza de las cosas. La Sección 5 está consagrada a la discusión de la relación entre el relativismo pirroniano y el relativismo conceptual, posición que ha cobrado fuerza en las discusiones gnoseológicas y éticas contemporáneas. Luego de presentar a grandes rasgos esta posición, presento la objeción que Donald Davidson dirige contra ella. La razón por la cual ofrezco este análisis es que Sexto adopta implícitamente una perspectiva similar a la davidsoniana, dejando así en claro que el pirronismo es incompatible con el relativismo conceptual. El Capítulo I concluye con un Apéndice. Éste examina una cuestión aludida en la Sección 2 y que requiere esclarecimiento: ¿el pirrónico considera que la relación entre los argumentos que emplea y el estado de suspensión del juicio es de carácter lógico? Este examen revela uno de los rasgos más peculiares del pirronismo, y es además de gran utilidad para responder, en el Capítulo II de la Segunda Parte, una objeción dirigida contra la terapia argumentativa pirroniana.

El Capítulo II de la Primera Parte analiza en detalle las interpretaciones del relativismo sexteano propuestas por tres autores contemporáneos. Las dos primeras

secciones se ocupan de las interpretaciones de Jean-Paul Dumont y Stephen Gaukroger, quienes, como ya fue señalado, entienden que el pirronismo expuesto en la obra sexteana es un relativismo. La Sección 3 está dedicada al examen del escepticismo ético expuesto en el libro cinco de *AD* y a la lectura que Richard Bett ofrece de este libro, pues la posición que, según este intérprete, Sexto adopta allí es una forma de relativismo ético. Estas tres interpretaciones difieren de la propuesta en el presente trabajo, de manera que establecer los puntos de divergencia que existen entre ellas y la interpretación defendida en el Capítulo I permite obtener un retrato más exacto de la perspectiva que denomino “relativismo fenomenológico”.

Finalmente, el Capítulo III de la Primera Parte realiza un examen minucioso del tipo de relativismo atribuido a los pirrónicos en dos fuentes antiguas: el *Comentario anónimo del Teeteto* y las *Noches áticas* de Aulo Gelio. Estas obras son la prueba de que ya en la antigüedad el pirronismo era interpretado como un relativismo. Sin embargo, ninguna de ellas menciona a Sexto o sus escritos, y el relativismo que describen es incompatible con el relativismo fenomenológico. Este último hecho indica o bien que los pirrónicos adoptaron distintas clases de relativismo, o bien que ambos autores malinterpretaron la naturaleza del relativismo pirroniano. Sea cual fuere el caso, en este capítulo arguyo que no es lícito utilizar, como lo han hecho algunos autores, esas obras para determinar cuál es el tipo de relativismo adoptado por Sexto.

La Segunda Parte, que consta de dos capítulos, está consagrada a la ἀταραξία y la φιλευθροπία pirronianas. Su objetivo es determinar, en primer lugar, si la busca de la imperturbabilidad y la adopción de una actitud filantrópica comprometen la consistencia del pirronismo y, en segundo lugar, si se trata de aspectos inherentes a esta filosofía.

El Capítulo I se ocupa de la ἀταραξία. La Sección 1 analiza la exposición que Sexto hace de la busca y la consecución de este estado, y se propone probar que el pirrónico no posee creencias ni sobre la naturaleza de la imperturbabilidad y su conexión con la suspensión del juicio, ni sobre la naturaleza del estado de perturbación y su relación con la posesión de doctrinas. La Sección 2 examina si el pirrónico considera que el estado de ἀταραξία puede ser alcanzado aun cuando la ἐποχή no es global, es decir, aun cuando ésta es adoptada sólo respecto de algunas creencias. Por

último, la Sección 3 arguye que ni la búsqueda ni la consecución de la ἀταραξία en cuestiones de opinión debe ser considerada esencial al pirronismo.

El Capítulo II está dedicado al examen de la φιλανθρωπία que subyace al interés del pirrónico por persuadir a sus adversarios dogmáticos. La Sección 1 toma como punto de partida el único pasaje de la obra sexteana conservada que presenta la noción de φιλανθρωπία como clave para la comprensión del uso que el pirrónico hace de diferentes clases de argumentos. Examinó si existe alguna relación entre la actitud filantrópica del pirrónico y su busca de la ἀταραξία en cuestiones de opinión, e intento probar que su filantropía no lo compromete a ninguna creencia acerca de cuestiones no-evidentes. La Sección 2 arguye que el pirrónico no considera la adopción de una actitud filantrópica como intrínseca a su escepticismo. Finalmente, el Apéndice al Capítulo II se ocupa de otras actitudes que han sido estimadas como inherentes al pirronismo, a saber: la tolerancia y el conservadorismo. Mi intención es mostrar que, al igual que en el caso de la filantropía y de la búsqueda de la ἀταραξία, no hay ninguna razón para suponer que el pirrónico necesariamente adopta esas actitudes.

Por último, en la Conclusión, luego de hacer un resumen de los principales resultados obtenidos en las discusiones previas, describo los rasgos que deben ser juzgados como esenciales a la actitud pirroniana. Asimismo, considero algunas objeciones que pueden ser dirigidas contra la caracterización que ofrezco del pirronismo, y contra la idea misma de distinguir entre rasgos esenciales y accidentales de esta filosofía.

La perspectiva desde la cual el presente estudio es realizado pretende ser a la vez "histórica" y "sistemática" (para emplear una distinción bien conocida). Como fue señalado, su propósito es ofrecer una interpretación exacta del tipo de escepticismo ético que se encuentra en la obra de Sexto Empírico. Pero este estudio también busca mostrar que el escepticismo sexteano constituye una posición consistente que, en cuanto tal, puede aún hoy poseer un particular atractivo como alternativa a adoptar en las discusiones sobre teoría ética. En realidad, los aspectos histórico y sistemático están íntimamente entrelazados, pues es mi intención que la solidez del pirronismo ético se manifieste a través de la interpretación y la discusión de la obra sexteana. En efecto, lo que motiva la presente investigación del escepticismo ético sexteano es la convicción de que lograr una mejor comprensión de la naturaleza del pirronismo no

sólo reviste un interés histórico y académico, sino que además puede representar una contribución enriquecedora para las discusiones éticas contemporáneas.

Me resta simplemente señalar que, salvo indicación contraria, emplearé los términos “pirronismo” y “escepticismo” de manera intercambiable para hacer referencia específicamente a la posición expuesta en las obras conservadas de Sexto. Quizás sea adecuado ofrecer algunas observaciones acerca del empleo de los términos *σκεπτικός* y *Πυρρώνειος* en la antigüedad. En primer lugar, Enesidemo, quien inicia el movimiento neo-pirroniano en el siglo I a.C., no habría empleado el término *σκεπτικός*. Esto se desprende del hecho de que Focio, Patriarca de Constantinopla del siglo IX, no utiliza dicho vocablo en el resumen que ofrece de los *Discursos pirronianos* en su *Biblioteca* 169b18–171a4 (el cual es considerado como la fuente más importante y confiable sobre el pensamiento de Enesidemo), pero sí utiliza el término *Πυρρώνειος*. En segundo lugar, en Filón de Alejandría (c. 30 a.C.–c. 45 d.C.) el término *σκεπτικός* continúa siendo empleado en su sentido originario de “indagador” (Sedley 1983, 28 n. 63; Tarrant 1985, 23–26, 141 n. 11; Striker 1996c, 92 n. 1; Polito 2004, 35 n. 62). Sin embargo, en ciertas ocasiones Filón también utiliza dicho adjetivo para hacer referencia a un grupo específico de pensadores, los cuales podrían identificarse con los pirrónicos (Sedley 1983, 28 n. 63; Tarrant 1985, 23–26). En tercer lugar, como veremos (Capítulo III, Sección 2), Aulo Gelio (c. 130–180 d.C.) emplea los términos “escéptico” y “pirrónico” como sinónimos, aunque refiere que el término *σκεπτικός* también es utilizado para designar a los miembros de la así llamada Academia escéptica. En cuarto lugar, en la obra sexteana *σκεπτικός* y *Πυρρώνειος* son usados de manera intercambiable, aunque el segundo es utilizado mucho menos frecuentemente que el primero. Del mismo modo, Galeno (s. II d.C.) emplea la palabra “escéptico” para designar específicamente al pirrónico (e.g., *DP* IV, 8.710–711). Finalmente, en su exposición de la filosofía del pirronismo, Diógenes Laercio (siglo III d.C.) usa ambos términos como sinónimos. De este modo, puede decirse con seguridad que al menos a partir del siglo II d.C. el término *σκεπτικός* es empleado para designar a un grupo específico de “indagadores”. Tarrant ofrece una explicación plausible acerca de cómo dicho término llegó a ser empleado para referirse específicamente al pirrónico:

It is natural to assume that because *scepsis* (*qua* inquiry) always led the Pyrrhonist to counterbalancing arguments, the word came to be applied to the practice of balancing arguments itself. Subsequently the adjective 'sceptic' would have developed a special usage, referring to those who employ the antithetic method as a road to suspension of judgment. (1985, 25).

En suma, mi uso de los términos "escéptico" y "pirrónico" como sinónimos se adecua al que parece haber sido el uso predominante en los siglos II y III, período en el que la σκέψις describe específicamente la actividad propia del pirrónico.

PRIMERA PARTE:
ESCEPTICISMO Y RELATIVISMO

CAPITULO I

El escepticismo como relativismo fenomenológico

1. Tres tipos de relativismo ético

El propósito de esta sección es ofrecer una clasificación del relativismo ético, según la cual es posible distinguir tres perspectivas relativistas distintas. Esta taxonomía se revela necesaria por tres razones. La primera es que permite delinear con precisión el tipo de relativismo ético que, a mi juicio, es adoptado por Sexto Empírico. La segunda razón es que enmarca la posición relativista que algunos investigadores han creído encontrar en los escritos sexteanos. La tercera razón es que permite comprender la originalidad del relativismo pirroniano en relación con las perspectivas relativistas contemporáneas.

La primera forma de relativismo ético a considerar afirma que nada es bueno o malo en toda circunstancia, sino que las personas, las acciones o los hechos pueden ser juzgados como buenos o malos sólo en función de ciertas condiciones particulares. Es decir, ningún juicio moral acerca de, por ejemplo, la acción de una persona puede ser considerado como verdadero o falso independientemente de las circunstancias en las que se produce dicha acción. Este tipo de relativismo rechaza, pues, enunciados morales universales tales como "Torturar es incorrecto" o "Decir la verdad es bueno", porque presuponen que las acciones en cuestión son *siempre* buenas o malas y, por tanto, no tienen en cuenta las situaciones específicas en las cuales una persona puede torturar o decir la verdad. De este modo, este primer tipo de relativismo rechaza el absolutismo moral, según el cual ciertas acciones *invariablemente* son buenas u obligatorias, mientras que otras *invariablemente* son malas o están prohibidas, sin importar sus efectos o consecuencias. En este sentido, esta forma de relativismo ético es compatible con el consecuencialismo, ya que comparte la idea de que el carácter moralmente correcto o incorrecto de una acción está determinado únicamente por las consecuencias a las que conduce. Por ejemplo, un consecuencialista puede afirmar que, aun cuando en general mentir a alguien es moralmente incorrecto porque le produce sufrimiento, en algunos casos dicha acción puede producir a una persona menos

sufrimiento que el decirle la verdad, de manera que es necesario aceptar que, en ciertas ocasiones, mentir es la acción correcta. Por consiguiente, es posible considerar este primer tipo de relativismo ético como una forma de consecuencialismo, en la medida en que sostiene que en la circunstancia C_1 la acción A_1 debe ser juzgada como incorrecta porque conduce a la consecuencia B_1 , mientras que en la circunstancia C_2 la misma acción A_1 debe ser juzgada como correcta porque conduce a la consecuencia B_2 .

Otro rasgo distintivo de este tipo de relativismo ético consiste en que su rechazo del absolutismo moral no implica el rechazo del realismo moral. En efecto, esta posición relativista considera que existen valores o propiedades morales objetivos, y que la persona o la acción que es considerada como buena o mala en determinadas circunstancias es real y objetivamente tal en el marco de dichas circunstancias. Es decir, la verdad o la justificación de los juicios morales no depende únicamente del sistema de creencias del individuo o del grupo que emite esos juicios, de manera que un mismo juicio sea verdadero o estar justificado en relación con un marco de referencia, pero no en relación con otro. Por el contrario, este relativismo ético considera que hay un único juicio moral que describe adecuadamente el carácter de una acción A en una circunstancia C . Esto no quiere decir, por supuesto, que quien adopta esta posición relativista no sea consciente de que existen desacuerdos acerca del carácter moral de una persona o una acción; sin embargo, considera que estos desacuerdos pueden ser resueltos racionalmente. Podemos pensar en los siguientes dos casos.

En primer lugar, es posible que exista un desacuerdo respecto de la verdad de un juicio moral como consecuencia de que las partes del conflicto poseen diferente evidencia acerca de la persona, la acción o el hecho al que se refiere dicho juicio. Sin embargo, el relativista realista considera que el conocimiento de toda la evidencia relevante justifica sólo una de las posiciones en conflicto, y que si todas las partes en discordia poseyeran este conocimiento, el desacuerdo podría ser resuelto. Es de todas maneras posible que, incluso contando con toda la información relevante, el individuo o grupo que ha adoptado la posición injustificada racionalmente continúe defendiéndola. Pero el relativista realista explica este hecho como el resultado de la influencia de factores tales como el orgullo y el interés propio.

En segundo lugar, es también posible que un juicio moral esté justificado para un individuo o grupo pero no para otro, aun cuando ambos posean la misma evidencia y no actúen por orgullo o interés. En este caso, la evidencia es interpretada de modo tal a hacerla compatible con los sistemas de creencias de cada uno de los individuos o grupos en desacuerdo. Sin embargo, el relativista realista considera que es posible resolver racionalmente este conflicto por medio de la evaluación de la solidez y validez objetiva de los dos sistemas de creencias. Tal evaluación muestra que sólo uno de estos sistemas de creencias ofrece un marco conceptual que hace posible interpretar la evidencia de manera adecuada, mientras que los demás están enviciados por prejuicios o ideologías extremistas, de modo que sus juicios morales están influenciados por factores no racionales que llevan a cometer errores interpretativos o lógicos.

El relativismo ético que ha sido descrito no presenta desafíos gnoseológicos serios, puesto que no rechaza el realismo moral y acepta que los desacuerdos pueden ser resueltos de manera racional. Es por ello que denominaré “moderado” o “mitigado” este tipo de relativismo.

La segunda forma de relativismo que debe ser mencionada sostiene que los juicios morales pueden ser considerados como verdaderos o falsos, o como justificados o injustificados, sólo en relación con determinados marcos de referencia. Estos “marcos de referencia” refieren a los contextos, tales como el familiar y el socio-cultural, en los que se encuentra el individuo que emite un juicio moral. La razón es que son estos marcos de referencia los que determinan los principios morales según los cuales cada individuo juzga acerca del carácter bueno o malo de una persona, una acción o un hecho. Es importante hacer notar que quien adopta este segundo tipo de relativismo es consciente de que los juicios morales también son relativos a las circunstancias en las que se halla la persona cuyas acciones son juzgadas correctas o incorrectas. Sin embargo, considera que en estos casos los juicios morales son en última instancia relativos a la persona que los emite, pues el tener o no en cuenta las circunstancias en las que una persona actúa depende de si quien juzga estima dichas circunstancias como factores relevantes a la hora de emitir un juicio moral. Esto se verifica en el hecho de que el absolutista moral desecha como irrelevantes dichos factores fortuitos, mientras que el relativista moderado, por ejemplo, los considera como clave a la hora de juzgar.

Ahora bien, como lo indica Richard Bett, la idea de que la corrección de los juicios morales es relativa a determinados marcos de referencia implica dos cosas:

First, it means that the correctness of the statement is a matter of the *consistency* between the statement and the framework; and second, it means that there is no *further* sense, aside from this issue of consistency, in which the statement can be assessed for correctness. (1989, 143)

De este modo, la justificación y la verdad de un juicio moral son relativas al sistema de creencias del individuo o del grupo que lo emite. Es decir, ningún juicio moral puede ser considerado como verdadero/justificado o falso/injustificado *simpliciter*, sino que cada juicio puede ser al mismo tiempo uno y otro en relación con distintos sistemas de creencias. En consecuencia, la posición adoptada por esta segunda forma de relativismo ético es mucho más extrema que la del relativismo ético moderado, ya que no sólo rechaza el absolutismo moral, sino también el realismo moral: no hay propiedades o valores morales objetivos que sean el fundamento de los juicios morales y que, por lo tanto, puedan ser tomados como piedra de toque para la determinación de la verdad o falsedad de dichos juicios. Contra la posibilidad de resolver los desacuerdos entre distintos marcos de referencia, este segundo tipo de relativismo arguye que ninguno de estos marcos de referencia puede ser tomado como superior a los demás porque ninguno comete errores fácticos, interpretativos o lógicos. Además, no existe un punto de vista independiente y objetivo que sea externo a los diversos marcos de referencia y desde el cual, por lo tanto, puedan ser evaluados a fin de resolver el conflicto que existe entre ellos. De este modo, los distintos sistemas de creencias morales deben ser considerados como igualmente válidos. Para esta segunda clase de posición relativista, pues, nada es realmente bueno o malo ni absolutamente ni en circunstancias específicas por el simple hecho de que no existen valores o propiedades morales objetivos. Es por ello que llamaré "radical" este tipo de relativismo ético.

Hay dos observaciones que deben ser hechas acerca de este segundo tipo de relativismo ético. En primer lugar, es posible que la perspectiva que es tomada como piedra de toque para la determinación de la corrección de un juicio moral no sea aquella que pertenece al individuo que juzga, sino aquella que pertenece a la persona

cuya acción es juzgada (véase Bett 1989, 142). Por supuesto, estas dos perspectivas pueden coincidir, ya que el sistema de creencias del que juzga y el del agente pueden ser el mismo.⁷ De todas formas, la concepción más corriente del relativismo ético radical toma como relevante el sistema de creencias morales de aquél que evalúa la acción sobre la que versa el juicio moral. En segundo lugar, el sistema de creencias que funciona como marco de referencia puede pertenecer al individuo que juzga o al grupo del que éste forma parte (véase Bett 1989, 142). En realidad, esta distinción puede ser hecha también en el caso de la forma de relativismo que toma el sistema de creencias del agente como criterio para determinar la verdad o la justificación de un juicio moral: el criterio puede ser el sistema de creencias del individuo que actúa o el del grupo al que pertenece. Sea cual fuere la perspectiva adoptada, la particularidad de las distintas formas de relativismo ético radical reside en su rechazo del realismo moral y en su consiguiente afirmación de la relatividad de la verdad o la justificación de los juicios morales a determinados marcos de referencia.

Quisiera finalmente detenerme por un momento en las relaciones que existen entre el relativismo ético radical y las formas más comunes de escepticismo ético contemporáneo. En primer lugar, es evidente que este relativismo está estrechamente vinculado con el tipo de escepticismo ético usualmente designado como "escepticismo

⁷ Este es siempre el caso de lo que Gilbert Harman denomina "inner judgments", es decir, juicios morales "such as the judgment that someone ought or ought not to have acted in a certain way or the judgment that it was right or wrong of him to have done so" (1975, 4). Según Harman, el hablante emite estos juicios sólo cuando considera que el agente tiene razones que lo motivan a actuar de cierta manera, razones que existen únicamente cuando el agente ha implícitamente hecho un acuerdo con otros acerca de lo que debe ser considerado correcto e incorrecto. De este modo, la validez o invalidez de cualquier "inner judgment" es relativa a un acuerdo implícito alcanzado por un grupo de individuos, de modo que una misma acción puede ser correcta relativamente a un acuerdo pero incorrecta relativamente a otro. Ahora bien, Harman señala que en este tipo de juicios el hablante y el agente (y también la audiencia) adhieren a las mismas razones, esto es, forman parte del mismo grupo que tácitamente suscribe a un acuerdo (véase Harman 1975, 8-11).

ético ontológico” o “escepticismo sobre la realidad moral”, el cual niega la existencia de propiedades, hechos o valores morales objetivos.⁸

En segundo lugar, la relación entre el relativismo ético radical y las versiones gnoseológicas del escepticismo ético, tales como la posición que niega que el conocimiento moral sea posible, o aquella que niega que las creencias morales estén justificadas,⁹ es más compleja. Existen dos variables que deben ser tenidas en cuenta. La primera es si estas posiciones gnoseológicas parten o no de un escepticismo ético ontológico. Si ellas se construyen a partir de una posición negativa acerca de la realidad moral, entonces su vinculación con el relativismo ético radical es clara. Por el contrario, si sólo se limitan a negar la posibilidad de tener conocimiento moral o creencias morales racionalmente justificadas, sin pronunciarse acerca de si existen o no valores, propiedades o hechos morales objetivos, entonces existe un importante punto de divergencia entre ellas y el relativismo ético radical. La segunda variable a tener en cuenta es el alcance de ambas posiciones gnoseológicas. Si éstas afirman que el conocimiento moral es imposible porque no es factible saber si un juicio moral es objetivamente verdadero, y que las creencias morales no están justificadas porque no hay evidencia alguna que sustente los juicios morales, entonces en principio no hay razón para no juzgarlas compatibles con el relativismo ético radical. Sin embargo, si dichas posiciones adoptan una perspectiva más radical y sostienen que no puede haber conocimiento moral o creencia moral justificada *tout court*, puesto que sólo puede hablarse de conocimiento y de creencia justificada cuando hay certeza de que los juicios morales son verdaderos en sentido objetivo, entonces se diferencian de dicho

⁸ Esta es la perspectiva adoptada por John Leslie Mackie en su influyente libro *Ethics*, donde define su escepticismo ético como la posición negativa que “says that there do not exist entities or relations of a certain kind, objective values or requirements, which many people have believed to exist” (1977, 17). Esta misma posición es adoptada por Snare (1984, 215) y Black (1989–1990, 66). Garner 1990 también adhiere a esta posición, pero prefiere designarla “anti-(moral) realism”.

⁹ Es claro que si se considera que la noción de conocimiento presupone la de creencia justificada (i.e., si define “conocimiento” como “creencia justificada verdadera”), entonces el escepticismo acerca de la creencia moral justificada implica el escepticismo acerca del conocimiento moral.

relativismo. La razón es que el relativismo ético radical acepta que puede haber conocimiento moral y creencias morales justificadas en relación con ciertos marcos de referencia.

En tercer lugar, las mismas dos variables recién mencionadas determinan la relación entre el relativismo ético radical y dos teorías éticas escépticas que atacan la verdad de los juicios morales. La primera de estas posiciones es la llamada "error theory" descrita por Mackie 1977, según la cual todo juicio moral es falso, puesto que no existen hechos morales que puedan ser descritos por este tipo de juicio. La segunda teoría engloba las posiciones comúnmente designadas como "no-cognitivist", las cuales afirman que los juicios morales carecen de valor de verdad, puesto que son equivalentes a expresiones de emociones o a prescripciones, y éstas, en cuanto tales, no son susceptibles de ser consideradas como verdaderas o falsas. Ahora bien, en tanto que la teoría del error afirma explícitamente que no existen hechos morales, es claro que se asemeja al relativismo ético radical. Lo mismo ocurre en el caso del no-cognitismo, ya que al señalar que los juicios morales sólo expresan emociones o prescripciones, niegan implícitamente la existencia de una realidad moral independiente del sujeto. Por otra parte, si las dos teorías mencionadas consideran que incluso relativamente a determinados contextos todo juicio moral es falso o carece de valor de verdad, entonces el relativismo ético radical se diferencia de ellas. Por el contrario, si dichas posiciones aceptan que en un sentido restringido puede decirse que los juicios morales son verdaderos y falsos, entonces el relativismo ético radical es compatible con ellas.

La importancia de esta breve discusión de los lazos que existen entre el relativismo ético radical y los tipos más usuales de escepticismo ético contemporáneo es doble. En primer lugar, nos muestra que, en general, la noción misma de relativismo está estrechamente ligada a la de escepticismo. En segundo lugar, nos ofrece un panorama de las diferentes formas que el escepticismo ético contemporáneo adopta, lo cual nos permitirá luego apreciar la particularidad del escepticismo pirroniano.

El tercer tipo de relativismo ético a considerar parte, como los anteriores, de la multiplicidad de juicios morales en conflicto, pero no afirma que la verdad de estos juicios es relativa a los marcos de referencia del individuo que juzga o a las circunstancias en las que se realiza la acción juzgada. Por el contrario, esta perspectiva

relativista se limita a constatar que los juicios morales varían en relación con ciertos marcos de referencia y circunstancias, pero se abstiene de afirmar que existe una dependencia tal. La razón de esta cautela reside en que quien adopta esta forma de relativismo ético considera que el hecho de que hasta ahora no haya sido posible resolver los desacuerdos entre las diversas posiciones morales no permite por sí solo rechazar ni el realismo moral absolutista ni el no absolutista, i.e., ni la existencia de algo que sea bueno o malo invariablemente ni la existencia de algo que sea bueno o malo en circunstancias particulares. Este tercer tipo de relativismo ético no descarta la posibilidad de que en algún momento se llegue a la conclusión de que existen valores, propiedades o hechos morales que dan validez objetiva a los juicios morales. Pero tampoco descarta la posibilidad de que eventualmente se descubra que no existen valores, propiedades o hechos morales objetivos, de modo que todo juicio moral tenga validez sólo relativamente al sistema de creencias del individuo o del grupo que lo emite. En consecuencia, esta perspectiva relativista adopta una posición imparcial respecto del absolutismo ético, el relativismo ético moderado y el relativismo ético radical. Teniendo en cuenta lo dicho, este tercer tipo de relativismo ético puede ser designado “agnóstico” o “fenomenológico”, porque quien lo adopta evita hacer aserciones acerca de la existencia o inexistencia de valores objetivos, restringiéndose a constatar que los juicios de valor varían sistemáticamente con los diversos marcos de referencia y circunstancias, de manera que lo único que podemos decir es que el modo en que un individuo o una acción x aparece a una persona P en una circunstancia C se manifiesta como relativo a esos factores.

El propósito de las secciones restantes de este capítulo es mostrar que el pirronismo ético expuesto por Sexto Empírico corresponde al relativismo ético fenomenológico. También en la Segunda Parte estará presente el aspecto relativista del pirronismo, puesto que se intentará probar que Sexto considera que la adopción de actitudes y prácticas morales por parte del escéptico responde a factores circunstanciales, esto es, que la adopción de una actitud o práctica moral se manifiesta como relativa a los contextos socio-cultural y filosófico en el que fue formado y vive el escéptico.

A pesar de las diferencias significativas que existen entre los tres tipos de relativismo ético descriptos, todos comparten al menos tres rasgos, los cuales legitiman

el uso común del término “relativismo” para designarlos. En primer lugar, para el relativista se presenta como una cuestión de hecho la existencia de una pluralidad de juicios morales en conflicto. Es decir, el relativista parte de la constatación de que existen importantes desacuerdos acerca del carácter bueno o malo de objetos, personas y acciones, desacuerdos que aún no han sido resueltos satisfactoriamente. En segundo lugar, el relativista considera que los múltiples juicios morales en desacuerdo son, o parecen ser, dependientes de determinados marcos de referencia o de determinadas circunstancias. Finalmente, el relativismo responde a una visión que no afirma –lo cual no implica que necesariamente niegue– la existencia de algo bueno o malo por naturaleza, es decir, de algo que sea bueno o malo de manera invariable o sin restricciones.

2. La perspectiva pirroniana

En esta sección ofreceré un panorama general del pirronismo expuesto en los escritos sexteanos. Esta exposición nos permitirá familiarizarnos con la actitud *sui generis* adoptada por los pirrónicos, al igual que con la terminología, los argumentos y las categorías conceptuales que ellos emplean, lo cual es una condición indispensable para comprender los análisis realizados en las secciones siguientes.

La mejor forma de comenzar esta exposición es partiendo de la definición de σκέψις que Sexto ofrece en los párrafos iniciales de *PH*:

La [manera de pensar]¹⁰ escéptica es una habilidad que establece oposiciones (δύναμις ἀντιθετική) tanto entre las cosas que aparecen cuanto entre las cosas que son pensadas (φαινομένων τε καὶ νοουμένων) de cualquier posible manera, una habilidad a partir de la cual llegamos, a través de la equipolencia (ἰσοσθένειαν) en las cosas y argumentos opuestos, en

¹⁰ Cuando se aplique al escepticismo, traduciré el término ἀγωγή (el cual está implícito en el presente pasaje) como “manera de pensar”. En ocasiones, otra traducción posible es “manera/estilo de vida”. La expresión griega ἡ σκεπτική ἀγωγή es la que Sexto emplea generalmente para hacer referencia al pirronismo.

primer lugar a la suspensión del juicio (ἐποχήν) y luego de eso a la imperturbabilidad (ἀταραξίαν). (*PH* I 8)¹¹

En este pasaje aparecen varias de las nociones clave del pirronismo: la oposición, las cosas que aparecen, la equipolencia o igualdad de fuerza, la suspensión del juicio y la imperturbabilidad. En los párrafos siguientes de *PH*, Sexto nos ofrece un relato de lo que podría llamarse el “itinerario” que conduce o, más precisamente, que ha conducido a ciertos individuos hacia el pirronismo. Este relato describe de manera concreta el modo en que se produjo la sucesión ἀντίθεσις-ἰσοσθένεια-ἐποχή-ἀταραξία mencionada en la definición del escepticismo. Es decir, esta definición puede ser considerada el producto de la reflexión del escéptico acerca de lo que le ha ocurrido en su viaje filosófico.

Sexto refiere que el futuro escéptico se encontraba en un estado de perturbación como consecuencia de la irregularidad (ἀνωμαλία) que descubría en las cosas, la cual ignoraba cómo resolver (*PH* I 12). Como queda claro a partir de lo dicho en *PH* I 29, la irregularidad se manifestaba tanto entre las cosas que aparecen cuanto entre las cosas que son pensadas. Ahora bien, con el objeto de determinar a cuál de las partes del conflicto era necesario dar su asentimiento, el futuro escéptico se acercó a la filosofía, porque pensaba que podría alcanzar el estado de ἀταραξία si lograba distinguir entre lo verdadero y lo falso (*PH* I 12, 26, 29). Sin embargo, el futuro escéptico desembocó en un desacuerdo equipolente (ἰσοσθενῆς διαφωνία), es decir, en un desacuerdo entre posiciones de fuerza igual. Al no ser capaz de decidir este desacuerdo, suspendió el juicio. Pero llamativamente, mientras suspendía su juicio, alcanzó de manera fortuita el estado de imperturbabilidad (*PH* I 26, 29).¹² De este modo, contrariamente a lo que creía al comienzo de su viaje filosófico, el escéptico alcanzó el estado de imperturbabilidad no gracias a la determinación de qué es verdadero y qué falso, sino luego de la adopción de la suspensión del juicio, la cual manifiesta precisamente la imposibilidad de hacer cualquier tipo de determinación.

¹¹ Las traducciones de los textos sexteanos son propias, pero he consultado Bury 1936–1949, Mates 1996, Pellegrin 1997, Sartorio Maulini 1996, Bett 1997 y Annas–Barnes 2000.

¹² En el Capítulo I de la Segunda Parte volveré sobre estos textos debido a la importancia que revisten para la cuestión de la manera en que el escéptico alcanzó el estado de imperturbabilidad. Allí también ofreceré una traducción de los mismos.

Con respecto a las nociones mencionadas en *PH I 8*, la expresión τὰ φαινόμενα designa en este pasaje las cosas sensibles, como se deduce de su contraposición con τὰ νοούμενα. Pero en *PH I 9* Sexto deja en claro que se trata de un uso especial, dado que observa: “ahora tomamos ‘cosas que aparecen’ como las cosas sensibles (τὰ αἰσθητά), por lo que las contrastamos con las cosas inteligibles (τὰ νοητά)”. Es decir, φαινόμενα es equivalente a αἰσθητά sólo cuando es puesto en oposición a τὰ νοητά o a τὰ νοούμενα. Este es el mismo sentido que la noción de φαινόμενον adopta en *PH I 31–33*, donde precisamente se la diferencia de la de νοούμενον. Sexto generalmente emplea el término φαινόμενον para designar lo que aparece sin restricción, es decir, aquello que aparece tanto a los sentidos cuanto al intelecto (e.g., *PH I 4, 15, 22–24, 187–209; AD II 362*).¹³

Sexto describe las demás nociones mencionadas en la definición de la σκέψις del siguiente modo:

De ningún modo entendemos argumentos “opuestos” en el sentido de negación o afirmación, sino simplemente en lugar de “en conflicto”. Llamamos “equipolencia” a la igualdad con respecto a la credibilidad e incredibilidad (τὴν κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα), de modo que ninguno de los argumentos en conflicto sea preferido a ningún otro como más confiable (πιστότερον). La “suspensión del juicio” es el estado del pensamiento por el cual nada suprimimos ni aceptamos (στάσις διανοίας δι’ ἣν οὔτε αἶρομεν τι οὔτε τίθεμεν). Y la “imperturbabilidad” es la tranquilidad y la serenidad del alma (ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης). Y de qué modo la imperturbabilidad acompaña la suspensión del juicio lo sugeriremos en los capítulos acerca del fin [del escepticismo]. (*PH I 10*)

La noción de ἀταραξία será objeto de un análisis detenido en el Capítulo I de la Segunda Parte, mientras que en esta sección haré referencia a las otras tres nociones.

¹³ La mayoría de los intérpretes ha reconocido el doble carácter sensorial e intelectual de la noción de φαινόμενον: véase Frede 1973, 809; Annas–Barnes 1985, 23; Barnes 1990, 2621 n. 46; Striker 1996d, 119–120; Burnyeat 1997a, 38–40. Llamativamente algunos estudiosos han interpretado la noción de φαινόμενον únicamente en términos de senso-percepción: véase Stough 1969, 115 n. 28, 116, 119–125; Dumont 1985, 8–9, 105–106, 127–128, 174, 198–199; Paganini 2004, 69, 72–73, 74.

De acuerdo con los textos citados, el punto de partida del escepticismo es la oposición que el escéptico constata tanto entre impresiones sensibles cuanto entre opiniones, teorías o doctrinas, así como también entre uno y otro grupo (véase *PH I* 31–34). Esta es precisamente la manera en que Sexto explica la expresión “de cualquier manera que sea”, la cual expresa que todo tipo de oposición es tenida en cuenta por el escéptico (*PH I* 9). Ahora bien, las partes del conflicto se encuentran en una relación de fuerza igual: ninguna tiene preeminencia por sobre las demás, de modo que no es posible determinar cuál de ellas es verdadera y cuál falsa. Un punto clave que se debe tener presente es que el escéptico no afirma, aunque tampoco niega, que la *ισοσθένεια* sea un rasgo objetivo de los conflictos que considera. Esto queda claro en la explicación que en *PH I* Sexto da de la expresión escéptica παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται. Allí nos dice:

[202] Cada vez que decimos “A todo argumento se opone un argumento igual”, queremos decir todo aquél que ha sido examinado por nosotros. No hablamos de “argumento” en sentido absoluto sino del que establece algo de manera dogmática (esto es, acerca de algo no-evidente [ἀδήλου]), y no del que lo establece en todos los casos por medio de premisas y de una conclusión sino de cualquier modo. Hablamos de “igual” con respecto a la credibilidad y la incredibilidad. Utilizamos “se opone” en lugar de “está en conflicto” en general. Y sobreentendemos a la vez “como me aparece” (ὡς μοι φαίνεται).

[203] En consecuencia, cada vez que digo “A todo argumento se opone un argumento igual”, implícitamente declaro esto: “A todo argumento investigado¹⁴ por mí, que establece algo de manera dogmática, me parece (φαίνεται μοι) que se opone otro argumento que establece algo de manera dogmática, igual a aquél con respecto a la credibilidad e incredibilidad”, de modo que el proferir esta frase no es dogmático, sino la referencia de una afección humana que es aparente a quien tiene la afección (εἶναι τὴν τοῦ λόγου προφορὰν οὐ δογματικὴν ἀλλ’ ἀνθρωπίου πάθους ἀπαγγελίαν, ὃ ἔστι φαινόμενον τῷ πάσχοντι).

¹⁴ Sigo aquí a Pellegrin 1997, quien lee ζητούμενω, tal como lo proponen Mutschmann–Mau. Bury 1933 y Annas–Barnes 2000, siguiendo a Heintz, adoptan ἐξητασμένω. En los MSS se lee ἐζητούμενω, ἐξητούμενω, ο ἐζητημένω.

De este modo, el decir que los argumentos opuestos son equipolentes no manifiesta una creencia del escéptico acerca de lo que es realmente el caso, pues no afirma que objetivamente dichos argumentos poseen la misma fuerza o son igualmente confiables. Por el contrario, la proposición παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται expresa una aficción que el escéptico experimenta, i.e., el modo en que los argumentos opuestos se le aparecen. En esta aclaración sexteana respecto del sentido fenomenológico en que debe ser entendida la ἰσοσθένεια se encuentra uno de los rasgos definitorios del pirronismo: la extrema cautela que lleva al escéptico a abstenerse de hacer afirmaciones sobre cuestiones no-evidentes (véase también, e.g., *PH* I 193, 198). Precisamente Sexto señala que la frase παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται se refiere a los argumentos que pretenden establecer algo ἄδηλον, i.e., los argumentos propuestos por los dogmáticos, quienes son los que asienten a afirmaciones que aluden a cuestiones no-evidentes. A este respecto, en *PH* I 13 Sexto señala que el escéptico no dogmatiza en el sentido en el que se dice que δόγμα es el asentimiento a algo no-evidente. Sexto define del mismo modo la noción de δόγμα y de δογματικὴ ὑπόληψις en *PH* I 16 y 197, respectivamente. Aunque Sexto nunca define con precisión qué es lo que entiende por la noción de ἄδηλον, en ocasiones señala que algo no-evidente es aquello con respecto a lo cual existe un desacuerdo que aún no ha podido ser resuelto (e.g., *PH* II 116, 182, III 254; *AD* II 178, 334; *AM* II 108). Finalmente, la cautela pirrónica se manifiesta también en el hecho de que, al utilizar la frase παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται, el escéptico no pretende hacer referencia a todo posible argumento, sino sólo a aquellos que ha considerado hasta el momento en su investigación.

Finalmente, la suspensión del juicio parece ser el resultado lógico de la relación de equipolencia entre los argumentos opuestos. En efecto, el escéptico no puede afirmar o negar ninguna proposición simplemente porque no ha sido capaz de determinar si alguna de ellas tiene más fuerza o peso que las demás, de modo que la ausencia de asentimiento se muestra como la consecuencia de la ausencia de preferencia. En el capítulo de *PH* I titulado περὶ τοῦ ἐπέχῳ, Sexto ofrece una explicación más completa acerca de lo que es el estado de ἐπιποχή, y establece explícitamente una relación entre este estado y la ἰσοσθένεια de las posiciones en conflicto:

Adoptamos la expresión “suspendo el juicio” en lugar de “no [puedo] decir en cuál de las cosas propuestas es necesario creer (πιστεύσαι) y en cuál descreer (ἀπιστήσαι)”, indicando que las cosas nos aparecen iguales en relación con la credibilidad y la incredibilidad (ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν). Y si ellas son iguales, no lo aseveramos (οὐ διαβεβαίουμεθα), sino que decimos lo que nos aparece acerca de ellas, cuando se nos manifiestan (τὸ δὲ φαινόμενον ἡμῖν περὶ αὐτῶν, ὅτε ἡμῖν ὑποπίπτει). Y la suspensión del juicio es [así] llamada por el hecho de que el intelecto está suspendido (ἀπὸ τοῦ ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν), de modo que nada acepta ni abole como consencuencia de la equipolencia de las cosas investigadas (μήτε τιθέναι τι μήτε ἀναιρεῖν διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ζητουμένων). (PH I 196)

En la primera frase de este texto, Sexto retoma, aunque en distintos términos, la caracterización de la ἐποχή ofrecida en PH I 8. Lo dicho aquí deja en claro que la suspensión del juicio expresa la ἰσοσθένεια que manifiestan las cosas (apariencias, opiniones, teorías, argumentos), puesto que en PH I 8 la ἰσοσθένεια es definida precisamente como la igualdad en lo que se refiere a la credibilidad y la incredibilidad. Por su parte, la tercera frase retoma en los mismos términos lo expuesto en PH I 8, pero parece indicar más claramente que la ἐποχή es la consecuencia o el resultado al que lógicamente conduce la constatación de la ἰσοσθένεια que manifiestan las posiciones en conflicto. Sexto no indica explícitamente que se trata de una relación lógica, pero ésta parece ser la lectura más plausible del pasaje: dado un grupo de proposiciones incompatibles que parecen ser igualmente creíbles, no es posible, desde un punto de vista lógico o racional, asentir a ninguna de ellas. Sin embargo, en el Apéndice a este capítulo, veremos que este tipo de formulación de la relación entre la ἐποχή y la ἰσοσθένεια presenta algunos problemas, dado que no sólo existen pasajes que parecen contradecir lo dicho aquí, sino que además es problemático que el escéptico afirme que la adopción de la ἐποχή es la consecuencia lógica de la constatación de la ἰσοσθένεια. Por último, en la segunda oración del pasaje citado, Sexto vuelve a señalar que el escéptico no sostiene que la ἰσοσθένεια es un rasgo objetivo de las posiciones en conflicto. Por el contrario, el escéptico se limita a indicar que es el modo en que dichas posiciones se le aparecen o manifiestan. Si esto es así, la

suspensión del juicio acerca de las tesis en conflicto que han sido examinadas no es adoptada de una vez para siempre, puesto que el escéptico no puede descartar la posibilidad de descubrir en el futuro que alguna de ellas es objetivamente más creíble que las demás. Por supuesto, tampoco puede descartar la posibilidad de descubrir que todas ellas tienen la misma fuerza. La suspensión del juicio es, pues, provisoria, renovándose cada vez que las posiciones opuestas que el escéptico considera le aparecen en una relación de ἰσοσθένεια. El carácter temporal de la ἐποχή pirrónica está presente en los párrafos iniciales de *PH*, en los que Sexto establece cuáles son las principales diferencias que existen entre las filosofías. Contrariamente al dogmático, que afirma haber encontrado la verdad, y del académico, que sostiene que ésta no puede ser aprehendida, el escéptico continúa con su investigación (*PH* 1–3; cf., e.g., *PH* II 11). Esto debe ser entendido en el sentido de que el hecho de no haber podido determinar hasta ahora qué es verdadero y qué es falso no lleva al escéptico a afirmar que se trata de una tarea objetivamente imposible; es por ello que no detiene su investigación de la verdad.¹⁵ Es decir, el escéptico no afirma que lo verdadero no puede ser conocido (i) porque no existe, o (ii) porque su naturaleza es tal que no permite su conocerlo, o (iii) porque nuestras facultades cognitivas son tales que no somos capaces de aprehenderlo. Por lo tanto, cuando señala que una διαφωνία o una ἀνωμαλία que ha encontrado es ἀνεπίκριτος (e.g., *PH* I 98, 112, II 56, 222, 259, III 6, 56; *AD* I 380), esto no significa que considera que el desacuerdo es en sí mismo indecible, sino que sólo quiere expresar la imposibilidad de decidirlo en la que se ha hallado hasta el momento.¹⁶

¹⁵ Mi interpretación de la ζήτησις escéptica no es unánime, ya que algunos intérpretes consideran que el objeto de esta investigación no es la verdad, o que lo dicho en pasajes como *PH* I 1–3 no es compatible con la actitud pirrónica expuesta en otros textos. Sobre esta cuestión, véase de Olaso 1983, 1988, 1991, 1996; Palmer 2000; Striker 2001; Perin 2006.

¹⁶ En consecuencia, cuando traduzco el término ἀνεπίκριτος como “indecible”, no empleo esta palabra en un sentido fuerte. Si los argumentos propuestos por las partes de un desacuerdo han aparecido a un individuo como equipolentes, es consistente decir que *al menos hasta el momento* no le ha sido posible adherir a ninguna de las posiciones en conflicto. Sobre la noción de διαφωνία ἀνεπίκριτος, véase Barnes 1990a.

La cautela que lleva al pirrónico a restringir su discurso al ámbito de sus propias apariencias se encuentra expresada en su forma más clara y extrema en el comienzo mismo de *PH*. Allí Sexto nos dice:

[E]n la presente obra nosotros ofreceremos un esbozo acerca de la manera de pensar escéptica, advirtiendo lo siguiente: que acerca de ninguna de las cosas que serán discutidas aseveramos que son absolutamente del modo en que decimos, sino que referimos narrativamente cada cosa de acuerdo con lo que nos aparece en el momento (ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαιούμεθα ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου).
(*PH* I 4)

Lo dicho en este pasaje no debe ser interpretado ni como un simple recurso retórico, a través del cual Sexto buscaría substraerse a posibles objeciones, ni como un comentario irónico, con el cual se mofaría de la adopción de una cautela extrema. Por el contrario, debemos reconocer al pasaje la significación que le es conferida no sólo por su contenido sino también por el lugar en el que se encuentra. Pues en el comienzo mismo de la obra en la que ofrece un esbozo de los aspectos más importantes del pirronismo, Sexto hace hincapié en el carácter netamente fenomenológico del discurso escéptico: todo lo proferido por el escéptico refiere las apariencias que posee en el momento mismo en el que las está refiriendo. Es por ello que *PH* debe ser leído como una detallada descripción de las apariencias de los pirrónicos o, para ser estricto, de las propias apariencias de Sexto. El escepticismo como modo de pensar y de vivir, es decir, como ἀγωγή, es una filosofía que se mueve sólo en el ámbito de τὰ φαινόμενα. Esto es claramente expresado en el capítulo de *PH* I en el que Sexto explica en qué sentido puede decirse que el escéptico tiene una αἴρεσις:

[16] Si se dice que una escuela es una inclinación hacia muchos dogmas que se siguen en conformidad unos con los otros y con las cosas que aparecen, y si se llama dogma al asentimiento a una cosa no-evidente (πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν), declararemos que no tiene una escuela. [17] Pero si se dice que una escuela es la manera de pensar que sigue un razonamiento conforme a lo que aparece (λόγῳ τιῶν κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγήν), razonamiento que muestra cómo es posible parecer vivir correctamente (ὀρθῶς

δοκεῖν¹⁷ ζῆν) (“correctamente” entendido no sólo en referencia a la virtud, sino más simplemente, y extendiéndose al tener la capacidad de suspender el juicio),¹⁸ decimos que tiene una escuela. Pues seguimos un razonamiento conforme a lo que aparece que nos muestra una vida en conformidad con las costumbres tradicionales, las leyes, los modos de vida (τὰς ἀγωγάς) y [nuestras] propias afecciones. (Cf. DL i 20)

Este pasaje presenta una clara contraposición entre la actitud del dogmático que hace aserciones acerca de cuestiones no-evidentes, por un lado, y la actitud del escéptico que restringe su forma de pensar y de vivir al modo en que las cosas le aparecen. Un ejemplo de un dogma que se sigue de algo que aparece es el de la postulación de poros en la piel a partir de la constatación de la transpiración (*PH* II 98, 140, 142; *AD* II 306). El dogmático parte de algo que le aparece y, para explicarlo, propone una teoría que postula la existencia de algo no-evidente: los poros de la piel. Por el contrario, con sus razonamientos el escéptico no pretende afirmar o develar nada acerca de la manera en que las cosas realmente son, sino que reconoce que el origen y el alcance de los mismos son sus propias apariencias. Es quizás necesario explicar cuál es el sentido de lo señalado al final del pasaje acerca de la relación entre τὸ φαινόμενον y las leyes, costumbres, maneras de vida y afecciones. Lo que Sexto está diciendo es que aquél que conduce su vida de acuerdo con la manera en que las cosas le aparecen actúa en conformidad con aquellos cuatro factores, porque precisamente son éstos los que parecen determinar la manera en que las cosas aparecen. Por ejemplo, si (i) según las leyes, costumbres y modos de vida de la comunidad en la que una persona *P* vive, robar es moralmente incorrecto, (ii) a *P* el robar le aparece como tal, y (iii) *P* decide actuar conforme a dicha apariencia, entonces con respecto al robo *P* adecuará sus acciones a aquellas leyes, costumbres y modos de vida. Esta cuestión es tratada más extensamente en los párrafos de *PH* I en los que Sexto expone el criterio del escepticismo.

¹⁷ Incluso si el conservar el verbo δοκεῖν hace que la frase suene extraña, decidí no eliminarlo porque muestra claramente que la expresión “vivir correctamente” es proferida de manera escéptica.

¹⁸ Sigo la sugerencia de Annas–Barnes 2000, 7 n. c de cerrar el paréntesis después de διατείνοντος en vez de después ἀφελέσπερον.

[21] Que nos aferramos a las cosas que aparecen es evidente a partir de lo que decimos acerca del criterio de la manera de pensar escéptica. Pero criterio se dice en dos sentidos: en primer lugar, el que es adoptado en relación con la credibilidad de la realidad o irrealidad [de algo] (τὸ τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον), acerca del cual hablaremos en el argumento refutatorio; y en segundo lugar, el de la acción (τοῦ πράσσειν), aferrándonos al cual durante la vida hacemos ciertas cosas y otras no – acerca de él hablamos ahora. [22] Declaramos entonces que lo que aparece (τὸ φαινόμενον) es el criterio de la manera de pensar escéptica, llamando así implícitamente la apariencia (φαντασίαν).¹⁹ Pues dado que yace en un estado afectivo y una afección involuntaria, [ella] es ininvestigable (ἐν πείσει γὰρ καὶ²⁰ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητος ἐστιν). Por lo tanto, probablemente nadie disientirá acerca del hecho de que el objeto subyacente (τὸ ὑποκείμενον) aparece tal o cual, sino que investiga acerca del hecho de si es tal como aparece.

[23] En consecuencia, aferrándonos a las cosas que aparecen, vivimos sin opiniones conforme a la observancia de la vida cotidiana (τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν), porque somos incapaces de estar enteramente inactivos. Ahora bien, parece que esta observancia de la vida cotidiana consta de cuatro partes y que una reside en la guía de la naturaleza (ὑφηγήσει φύσεως), otra en la necesidad de las afecciones (ἀνάγκη παθῶν), otra en la transmisión de leyes y costumbres (παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθων), y otra en la enseñanza de habilidades (διδασκαλία τεχνῶν). [24] Por la guía natural somos naturalmente sintientes y pensantes. Por la necesidad de las afecciones el hambre nos conduce a la comida y la sed a la bebida. Por la transmisión de costumbres y leyes adoptamos en la vida cotidiana el ser piadoso como bueno y el ser impiadoso como malo. Y por la enseñanza de las habilidades no

¹⁹ Es relevante hacer notar que J. A. Fabricius, en su traducción latina de *PH*, agrega αὐτοῦ luego de φαντασίαν, de modo que el pasaje, al hablar de la φαντασία del φαινόμενον, no identificaría ambas nociones. Bury 1933 (quien no hace observación alguna) y Pellegrin 1997 eligen esta lectura, la cual no es adoptada en Annas–Barnes 2000, Mates 1996 y Sartorio Maulini 1996.

²⁰ Es posible que el καὶ sea epexegetico.

estamos inactivos en las habilidades que adquirimos. Pero declaramos todo esto sin opiniones (ἀδοξάστως).

En primer lugar, aquí Sexto deja en claro que el escéptico no posee un criterio de existencia o realidad, puesto que anticipa que dicho criterio será refutado. Esto no podría ser de otro modo, dado que, como vimos, el escéptico suspende su juicio acerca de todo aquello que transpasa la esfera de sus propios φαινόμενα. En segundo lugar, continuando con lo dicho en el pasaje anteriormente citado, en éste Sexto explícitamente presenta τὸ φαινόμενον como el criterio de acción al que se aferra el pirrónico en su vida cotidiana.²¹ La razón de la adopción del φαινόμενον o la φαντασία como criterio de acción es que es algo que se impone al pirrónico, determinando así su carácter ἀζήτητος. Qué es lo que Sexto quiere significar con esto se aclara a partir de lo dicho en la última frase de *PH I 22*: el hecho de que uno tenga tal o cual apariencia no es puesto en tela de juicio, es decir, no es objeto de controversia. Ahora bien, como vimos, la ζήτησις escéptica consiste en el intento de discriminación entre lo verdadero y lo falso, intento que supone que aún no se ha podido lograr dicha discriminación, es decir, que lo investigado es aún objeto de controversia. Por lo tanto, no es necesario investigar si algo aparece de tal o cual manera. Antes de continuar con el examen de la segunda parte del texto citado, es importante considerar otro pasaje que arroja más luz sobre la cuestión que está siendo examinada. Se trata del capítulo de *PH I* titulado “Si los escépticos abolen las cosas que aparecen (ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα)”:

[19] Quienes dicen que los escépticos abolen las cosas que aparecen me parece que no han oído las cosas que decimos. Pues, como también decíamos anteriormente, no refutamos (ἀνατρέπομεν) las cosas que, a través de²² una apariencia pasiva, nos conducen involuntariamente al asentimiento (τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν) – y éstas son las cosas que aparecen. Ahora bien, cada vez que investigamos si el objeto subyacente es tal como aparece, concedemos que aparece, e investigamos no sobre lo que aparece sino sobre aquello que se dice

²¹ Sobre la distinción entre ambos tipos de criterio, véase también *PH II 14*.

²² O quizás: “conforme a una apariencia pasiva”, como suele ser traducido.

acerca de lo que aparece – y eso difiere del investigar acerca de lo que aparece mismo. [20] Por ejemplo, la miel nos parece (φαίνεται ἡμῖν) tener un sabor dulce. Esto lo aceptamos, pues somos endulzados sensorialmente (γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς). Pero si también es dulce en la medida en que se trata del argumento (ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ²³), lo estamos investigando – eso no es lo que aparece sino lo dicho sobre lo que aparece. E incluso si proponemos argumentos directamente contra de las cosas que aparecen, no los exponemos porque deseamos abolir las cosas que aparecen, sino porque [así] mostramos la precipitación (προπέτεια) de los dogmáticos. Pues si el razonamiento (ὁ λόγος) es tan engañoso como para casi arrebatar incluso las cosas que aparecen de nuestros ojos, ¿cómo no será necesario mirarlo con desconfianza en las cosas no-evidentes (ἐν τοῖς ἀδήλοις), para no actuar con precipitación por obedecerlo?

El pasaje al que se hace referencia al comienzo de este texto es *PH I 13*. Allí, en el transcurso de su explicación del sentido en el que puede decirse que el escéptico dogmatiza, Sexto observa que “el escéptico asiente a las afecciones que se imponen a través de una apariencia²⁴ (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι) – por ejemplo, al sentir calor o al sentir frío, no diría ‘parece que no siento calor o que no siento frío’”.²⁵ Estos dos pasajes señalan explícitamente que el hecho de que las apariencias se impongan involuntariamente al pirrónico es lo que determina que asienta a τὰ φαινόμενα o a τὰ πάθη, es decir, es lo que determina que éstos no sean

²³ Para un excelente estudio del sentido que esta frase posee en Sexto, véase Brunschwig 1995d.

²⁴ Aquí también el sentido es quizás “conforme a una apariencia”, pero esta traducción vuelve más obscuro aún lo que se está diciendo. Lo que sí parece claro es que la expresión κατὰ φαντασίαν posee el mismo sentido en *PH I 13* y *19*, de modo que debería ser traducida, en la medida de lo posible, de la misma manera. Por ejemplo, Annas–Barnes 2000 traducen *PH I 13* “the feelings forced upon them by appearances”, mientras que en *PH I 19* emplean la expresión “in accordance with a passive appearance”. Por su parte, en el primero de los casos Pellegrin 1997 traduce “qui s’impose à lui à travers une impression”, mientras que en el segundo utiliza “conformément à une impression passive”.

²⁵ Para un examen detallado de este pasaje, véase Fine 2000a, quien examina si el sentido de δόγμα aceptado por el escéptico corresponde a lo que nosotros entendemos por creencia.

objeto de controversia. En efecto, el pirrónico no pone en duda que experimenta una sensación de dulzura o una sensación de calor, sino sólo que estas sensaciones se correspondan con algo objetivo – por ejemplo, que la miel sea realmente dulce o que el agua esté realmente caliente. Por lo tanto, si no es posible que un individuo ponga en duda que tiene tal o cual apariencia, entonces debe asentir a la proposición “Experimento una sensación de dulzura”, o a la proposición “Siento calor”. Lo expuesto en *PH I 19* confirma la interpretación, propuesta hace momento, de la observación sexteana según la cual la φαντασία es ἀζήτητος: lo que es objeto de investigación es si el ὑποκείμενον es realmente tal como aparece – por ejemplo, si el hielo es objetivamente frío. Por el contrario, el escéptico no lleva a cabo una investigación sobre lo que aparece mismo. El decir que el hielo es, o no es, objetivamente frío es decir algo acerca de lo que aparece, i.e., que es distinto de lo que aparece mismo, puesto que se está afirmando que la apariencia de frío corresponde, o no corresponde, a una realidad objetiva. Por último, en consonancia con el asentimiento escéptico a las apariencias, en *PH I 20* Sexto deja en claro que la única razón por la cual el escéptico propone argumentos que ponen en duda lo que aparece es que esto permite mostrar al dogmático su error de asentir a proposiciones referidas a cuestiones no-evidentes.

Ahora bien, lo que Sexto dice acerca de la observancia de la vida cotidiana es una explicación de la adhesión del escéptico a τὸ φαινόμενον, de modo que lo dicho de acuerdo con los cuatro aspectos de la observancia de la vida cotidiana manifiesta las diferentes maneras en que las cosas aparecen al escéptico. Esto es confirmado en *PH I 17*, donde Sexto observa: “seguimos un razonamiento de acuerdo con lo que aparece que nos muestra una vida en conformidad con las costumbres tradicionales, las leyes, los modos de vida y [nuestras] propias afecciones”.²⁶ El tipo de vida al que Sexto hace referencia en *PH I 23–24* no comprende sólo aspectos básicos, puesto que abarca tanto

²⁶ *PH I 17* y *23* dejan pues en claro que el φαινόμενον designa la manera en que algo aparece o se manifiesta a alguien, sea de modo senso-perceptivo, intelectual o moral. En efecto, los φαινόμενα que dependen de la capacidad natural del pirrónico para pensar, de las leyes y costumbres de su comunidad, y de las habilidades que ha adquirido no son φαινόμενα sensoriales.

los relacionados con lo corporal cuanto los vinculados con lo intelectual, lo moral y lo profesional. En *PH I 237* Sexto recuerda que “la vida común (ὁ βίος ὁ κοινός), de la cual también el escéptico se vale (χρηταί), tiene cuatro partes”. La razón por la cual el escéptico puede participar en esta “vida común” es simplemente que las apariencias que, en los diversos ámbitos mencionados, el escéptico tenía cuando aún no se había convertido en pirrónico continúan siendo las mismas ahora que se ha vuelto uno. La diferencia clave es que ahora no afirma que dichas apariencias corresponden al modo en que las cosas son objetivamente. Ahora bien, si en los ámbitos referidos las cosas aparecen al pirrónico de determinada manera, y él decide actuar tomando como criterio lo que le aparece, entonces en cada uno de esos ámbitos el escéptico puede hacer ciertas cosas y de abstenerse hacer otras. De este modo, es perfectamente capaz de llevar una vida activa en las mismas esferas que los dogmáticos.

Por último, es importante hacer notar que en *PH I 23–24* Sexto hace dos observaciones cruciales. En primer lugar, señala que el pirrónico actúa en conformidad con la observancia de la vida cotidiana *ἀδοξάστως* (véase también *PH I 226, 231, II 102, 246, 254, 258, III 2, 151, 235*), un término que en el vocabulario pirrónico significa restringirse a lo que aparece sin hacer ninguna aserción acerca de la naturaleza de las cosas. En segundo lugar, observa que la única razón por la que el pirrónico sigue la observancia de la vida cotidiana es que no puede permanecer completamente inactivo (véase también *PH I 226*), dejando así en claro que no hay ningún compromiso epistémico involucrado. Al comienzo de *AD I* encontramos un pasaje que presenta consideraciones similares a las hechas en *PH I 21–24*:

[29] Para empezar, entonces, el criterio (pues es necesario comenzar por él) se dice, en primer lugar, en dos sentidos: de acuerdo con uno, [criterio es aquello] aferrándonos a lo cual hacemos unas cosas y de ningún modo otras; de acuerdo con el otro, [es aquello] aferrándonos a lo cual declaramos que unas cosas existen y otras no existen (τὰ μὲν ὑπάρχειν...τὰ δὲ μὴ ὑπάρχειν²⁷), y que unas cosas son verdaderas y otras falsas. Expusimos el primero de ellos en las secciones acerca de la manera de pensar escéptica. Pues, para no estar completamente inactivo e inerte en las cosas relativas a la vida, el que filosofaba de manera aporética debía necesariamente tener un

²⁷ O: “algunas son reales y otras irreales”.

criterio de elección y a la vez de evitación, esto es, lo que aparece (κατ' ἀνάγκην γὰρ ἔδει τὸν ἀπορητικῶς φιλοσοφοῦντα, μὴ εἰς τὸ παντελῆς ἀνενέργητον ὄντα καὶ ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν ἄπρακτον, ἔχειν τι κριτήριον αἰρέσεως ἅμα καὶ φυγῆς, τουτέστι τὸ φαινόμενον). (*AD I 29–30*)

Sexto subraya nuevamente que el único criterio que puede adoptar el escéptico es de índole práctica, por la simple razón de que no puede permanecer completamente inactivo en las actividades cotidianas. Sin embargo, dado que el escéptico suspende el juicio acerca de las cuestiones relativas a la existencia e inexistencia, la verdad y la falsedad, sus acciones no representan o implican afirmación alguna acerca de dichas cuestiones. El escéptico no persigue algunas cosas y rehuye otras porque considera que unas y otras son de una naturaleza tal que deben ser perseguidas y rehuidas respectivamente, sino porque se guía por lo que le aparece en cada caso. Generalmente se considera que, en pasajes como los citados, Sexto está exponiendo la respuesta escéptica al llamado argumento de la ἀπραξία, el cual se remonta a la antigüedad: la adopción de una actitud tan extrema como la escéptica conduce inevitablemente a la inacción. Como veremos en la Sección 3 del Capítulo II, existe un pasaje de *AD V* en el que Sexto responde a un argumento de este tipo. Allí explica cómo el escéptico actuaría, ateniéndose a sus apariencias, en una situación límite.

Siguiendo la misma precaución expresada en los textos citados, en otros pasajes Sexto aclara que, cuando el escéptico emplea el término “es” (ἐστὶ), éste debe ser entendido no en el sentido de “realmente es”, sino en el sentido de “aparece” (φαίνεται) (véase *PH I 135, 198–199; AD V 18–20*). Por lo tanto, si él dice “Considero que el asesinato es moralmente malo”, lo que está implícitamente diciendo es “El asesinato me aparece como moralmente malo”. El pirrónico suspende el juicio acerca de cuál es la naturaleza de las cosas (véase, e.g., *PH I 78, 128, 134, 140, 163, 167*).

Es necesario examinar ahora cuál es exactamente la manera en que la suspensión del juicio es inducida en un individuo, lo cual implica examinar (i) cuál es la manera en que el escéptico se ha vuelto tal y (ii) cuál es la manera en que éste busca convertir a los dogmáticos al escepticismo. En sentido estricto, no hay una única manera sino varias: el escéptico se sirve de una serie de argumentos que denomina

“modos” o “tropos” (τρόποι). La exposición, por decirlo así, “sistemática” de estos argumentos se encuentra en el libro primero de *PH*. En el capítulo *PH I* en el que introduce los modos generales de la suspensión del juicio, Sexto señala que ésta sobreviene διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων (*PH I 31*). El escéptico opone, por una parte, φαινόμενα a φαινόμενα, νοούμενα a νοούμενα, y φαινόμενα a νοούμενα. Por otra parte, opone cosas presentes a cosas presentes, y cosas presentes a cosas pasadas o futuras (*PH I 31–34*). El escéptico produce estas oposiciones sirviéndose precisamente de los modos de la suspensión del juicio. Ahora bien, Sexto expone tres grupos de modos: los llamados Diez Modos de Enesidemo (*PH I 36–163*), los argumentos conocidos como los Cinco Modos de Agripa (*PH I 164–177*), y los Dos Modos que sugieren que nada puede ser aprehendido por sí mismo o por otra cosa (*PH I 178–179*).²⁸ En lo que sigue, me focalizaré en los dos primeros grupos.

Los Diez Modos de Enesidemo son expuestos no sólo por Sexto en *PH I 36–163*, sino también por Diógenes Laercio en *DL IX 78–88* y por Filón de Alejandría en *DE 169–205*.²⁹ Estos modos son atribuidos a Enesidemo sólo en *AD I 345*.³⁰ A continuación me referiré únicamente a la exposición más completa que se encuentra en la obra sexteana. Sexto presenta los Diez Modos de la siguiente manera:

Habitualmente, entonces, los escépticos más antiguos transmiten unos modos, en número de diez, por medio de los cuales parece que se infiere la suspensión del juicio (ἡ ἐποχή συνάγεσθαι δοκεῖ); también los llaman de

²⁸ Sexto también presenta los Ocho Modos contra las explicaciones causales (*PH I 180–186*), pero el objetivo de estos modos no es inducir la suspensión del juicio.

²⁹ Para un estudio exhaustivo de las diferentes versiones de los Diez Modos de Enesidemo, véase Annas–Barnes 1985, quienes también ofrecen una traducción de todos los textos. Sobre la exposición sexteana de los Diez Modos, véase también Gaukroger 1995 y Striker 1996d.

³⁰ Puede resultar llamativo que Focio no mencione los Diez Modos en los pasajes de su *Biblioteca* en los que expone el escepticismo de Enesidemo. Sin embargo, esto se explica por el hecho de que Focio ofrece un resumen de los *Discursos pirrónicos* (obra también mencionada en *DL IX 106, 116*), mientras que los Diez Modos habrían sido expuestos en el *Esbozo del pirronismo*. En efecto, Aristocles (Eusebio, *PE XIV 18–11*) señala que los “nueve” modos fueron expuestos en esta obra. La misma conclusión se infiere de lo dicho en *DL IX 78–79*. Sobre este punto, véase Couissin 1929, 395; Polito 2004, 83.

manera sinónima “argumentos” y “esquemas” (λόγους καὶ τύπους). Ellos son: primero, el que surge en virtud de (παρά) la variedad entre los animales; segundo, el que surge en virtud de la diferencia entre los hombres; tercero, el que surge en virtud de las diferentes constituciones de los órganos sensoriales; cuarto, el que surge en virtud de las circunstancias; quinto, el que surge en virtud de las posiciones, distancias y lugares; sexto, el que surge en virtud de las mezclas; séptimo, el que surge en virtud de las cantidades y las conformaciones de los objetos subyacentes (τῶν ὑποκειμένων); octavo, el que deriva de lo relativo (ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι); noveno, el que surge en virtud de los encuentros continuos o raros; décimo, el que surge en virtud de los modos de vida, las costumbres, las leyes, las creencias míticas y las suposiciones dogmáticas. Utilizamos ese orden convencionalmente. Y por encima (ἐπαναβεβηκότες) de esos hay tres modos: el que deriva de lo que juzga, el que deriva de lo juzgado, el que deriva de ambos. Pues al que deriva de lo que juzga están subordinados los cuatro primeros, puesto que lo que juzga es o bien un animal o bien un hombre o bien un sentido (αἴσθησις) y [se encuentra] en alguna circunstancia. Al que deriva de lo juzgado se reducen (ἀνάγονται) el séptimo y el décimo. Y al que compuesto de ambos se reducen el quinto, el sexto, el octavo y el noveno. Y a su vez estos tres se reducen al de lo relativo, de modo que el de lo relativo es el más genérico, los tres son especies y los diez están por debajo (ὑποβεβηκότας). Hacemos estas observaciones sobre su cantidad de acuerdo con lo plausible (κατὰ τὸ πιθανόν); y sobre su poder las que siguen. (PH I 36–39)

Un punto clave sobre el que volveré en el Apéndice a este capítulo es la observación según la cual la suspensión del juicio *parece* ser inferida a partir de los modos que expone. En este sentido, al final de pasaje Sexto indica que lo que ha dicho acerca de la cantidad de modos y, evidentemente, también acerca de sus interrelaciones, se basa en lo plausible o persuasivo. Es decir, la exposición hecha no pretende ser una teoría acerca de los Diez Modos, así como tampoco lo pretenderá ser la exposición acerca de su δύναμις. Ahora bien, los dos modos más relevantes para el presente estudio son el Octavo y el Décimo. La razón es que el primero se refiere a la noción de relación y, por lo tanto, a la relatividad, y el segundo tiene en cuenta factores que influyen en los juicios éticos, como Sexto lo indica al comienzo de su presentación de este modo. Sobre ellos realizaré un examen detallado en las dos secciones siguientes. Por el

momento baste hacer notar que, de acuerdo con Sexto, el modo de la relación es el más general de todos, puesto que engloba a los demás. Como veremos en la Sección 4, esta observación sexteana presenta algunos problemas. Uno de ellos es que el modo que deriva de lo relativo figura a la vez como un modo más entre los diez y como el que engloba a los otros nueve.

Los Diez Modos establecen oposiciones al mostrar que un mismo objeto aparece de maneras incompatibles, i.e., presenta propiedades incompatibles a distintos órganos sensoriales, individuos y especies, o dependiendo de factores tales como las circunstancias, las cantidades y las posiciones. Como las apariencias opuestas que presentan las cosas parecen ser equipolentes, el escéptico no puede resolver ninguno de los diversos conflictos referidos en los modos, y es conducido a la suspensión del juicio acerca de cuál es la verdadera naturaleza de las cosas. Annas y Barnes esquematizan la estructura de los modos de la siguiente forma:

There are oppositions:

- (1) x appears F in S
- (2) x appears F^* in S^*

But the appearances are equipollent, i.e.

- (3) we cannot prefer S to S^* or *vice versa*;

Hence we arrive at suspension of judgement, i.e.

- (4) we can neither affirm nor deny that x is really F or really F^* . (1985, 25)

Antes de continuar con el examen de los Diez Modos, es necesario hacer notar que la argumentación escéptica se caracteriza por *ad hominem* y dialéctica. Por argumento "*ad hominem*" entiendo aquél en el que el escéptico parte de premisas aceptadas por sus rivales e infiere una conclusión a la que esos mismos rivales se oponen, i.e., una conclusión que es incompatible con sus propias creencias. Por lo tanto, en este caso la designación *ad hominem* carece de connotación negativa, pues no se trata del tipo de argumento que, en lugar de atacar una aserción o conjunto de aserciones hechas por un individuo, ataca al individuo mismo. Otra denominación que se ha dado al argumento *ad hominem* es "*ex concessis*", puesto que parte de premisas aceptadas o concedidas por el adversario. Por su parte, designo "dialéctico" a un argumento de alguno de estos dos tipos: (a) un argumento en el que escéptico parte de

premisas aceptadas por un grupo de dogmáticos e infiere una conclusión que otro grupo no acepta (por ejemplo, parte de premisas aceptadas por los epicúreos para inferir una conclusión a la que los estoicos se oponen); (b) un argumento en el que el escéptico parte de premisas no adoptadas por ninguno de sus adversarios, sino que él mismo propone, y de las cuales infiere una conclusión rechazada por ellos. En este segundo caso, dichas premisas simplemente describen las propias apariencias del escéptico, pero de ningún modo creencias que supuestamente poseería. Es importante señalar que también es habitual denominar "dialéctico" al argumento que denomino *ad hominem* (tal como lo hace, e.g., Mates 1996, 17, 67). Considero necesario distinguir los dos tipos de argumento (a) y (b) del argumento *ad hominem* porque precisamente aquéllos no trabajan a partir de aserciones admitidas por los adversarios. Además, en ellos es claro el objetivo que persigue el escéptico, a saber: determinar si es posible contrabalancear las creencias de los dogmáticos para así alcanzar un estado de equipolencia. Por el contrario, a primera vista el argumento *ad hominem* parece tener la intención de mostrar que las doctrinas dogmáticas se autodestruyen o se autosocavan. De todas formas, tampoco en este caso el escéptico afirma que sus argumentos prueban que las creencias de sus rivales son falsas, sino que simplemente quiere mostrar a los dogmáticos que sus teorías presentan graves problemas. Es por ello que el escéptico probablemente diría que también con el uso de argumentos *ad hominem* busca establecer si se desemboca en la *λοοσθένεια*: si por un lado las teorías dogmáticas aparecen como plausibles, pero por otro conducen a conclusiones incompatibles con sus propios principios, entonces no es posible hacer afirmación alguna acerca su verdadera fuerza y consistencia.

Tener presente el estilo dialéctico y *ad hominem* de la argumentación escéptica es clave para interpretar correctamente el carácter de varios de los argumentos expuestos en los Diez Modos de Enesidemo. Una considerable parte del material con el que estos modos trabajan es tomado de las obras de los mismos dogmáticos, de manera que las premisas de los argumentos que emplean dicho material no expresan las supuestas creencias que poseería el escéptico.³¹ (Por supuesto, parte de las creencias dogmáticas de las que hacen uso los modos también forman parte de las

³¹ En ocasiones, el carácter *ad hominem* de la argumentación es explícito: véase *PH I* 65, 69, 80, 85, 126, 128, 138.

ideas y opiniones que posee el hombre común.) En algunos casos el escéptico puede partir de las teorías científicas aceptadas en su tiempo y lugar, e intentar mostrar que de acuerdo con ellas no parece ser posible afirmar que se tiene conocimiento de la naturaleza misma de las cosas, pues, por ejemplo, de dichas teorías se sigue de manera verosímil que ciertas especies de animales poseen apariencias distintas de las de los hombres, como consecuencia de que están equipadas con órganos sensoriales diferentes.

Nos quedan por considerar los Cinco Modos, los cuales son atribuidos a Agripa en DL IX 88, mientras Sexto simplemente los adscribe a los “escépticos más recientes” (PH I 164). Los Modos de Agripa constituyen probablemente el arsenal más letal de la argumentación escéptica, debido a su profundidad y fuerza destructiva. Ésta es seguramente la razón por la cual Sexto los utiliza a lo largo de toda su obra. Los Cinco Modos son: desacuerdo, regreso al infinito, relación, circularidad o reciprocidad, e hipótesis.³² Sexto los explica de esta manera:

El que deriva del desacuerdo es aquél por medio del cual descubrimos que acerca de la cuestión propuesta ha sobrevenido una disputa indecible (ἀνεπίκριτον στάσις) tanto en la vida cotidiana cuanto entre los filósofos, disputa por la cual, al no ser capaces de elegir algo o de rechazarlo, desembocamos en la suspensión del juicio. El que deriva de la regresión al infinito es aquél en el que decimos que lo provisto en vista de la credibilidad (πίστις)³³ de la cuestión propuesta necesita de otra [fuente de] credibilidad, y ésta de otra, y [así] hasta el infinito, de manera que, al no tener de dónde comenzar la prueba (πόθεν ἀρξόμεθα τῆς κατασκευῆς³⁴), la suspensión del juicio se sigue. El que deriva de lo relativo, como hemos dicho anteriormente,

³² Para un análisis detallado de los Cinco Modos de Agripa, véase Barnes 1990c. Véase también Goodman 1983.

³³ El término πίστις puede ser traducido aquí como “prueba”. Sin embargo, he preferido volcarlo como “credibilidad” para mantener la traducción que he utilizado en otros pasajes. De todas formas, una prueba de una afirmación *x* pretende establecer la credibilidad de *x*.

³⁴ El sustantivo κατασκευή y el verbo κατασκευάζειν refieren a la “construcción” de algo en el sentido de su fundamentación a partir de razones. La “construcción” de una afirmación significa que a ésta se le suministra una base o sustento que la sostiene, i.e., se construye un argumento que la sustenta.

es aquél en el que el objeto subyacente aparece tal o cual en relación con lo que juzga y con las cosas observadas conjuntamente [con él], pero suspendemos el juicio acerca de cómo es en relación con la naturaleza (πρὸς μὲν τὸ κρῖνον καὶ τὰ συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται τὸ ὑποκείμενον, ὁποῖον δὲ ἔστι πρὸς τὴν φύσιν ἐπέχομεν). El que deriva de la hipótesis es aquél que [tiene lugar] cada vez que, lanzados al infinito, los dogmáticos comienzan a partir de algo que no prueban (κατασκευάζουσιν), sino que estiman digno de tomar³⁵ simplemente y sin demostración, por concesión (ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγκώρησιν λαμβάνειν ἀξιούσιν). El modo del dialelo surge cada vez que aquello que debe ser garante (βεβαιωτικόν) de la cosa investigada tiene necesidad de la credibilidad derivada de lo investigado (τῆς ἐκ τοῦ ζητουμένου πίστεως). En este caso, como no somos capaces de tomar ninguno de los dos para probar el otro, suspendemos el juicio acerca de ambos. (PHI 165–169)

Es necesario hacer dos observaciones sobre estos modos. En primer lugar, el modo de lo relativo es, en principio, el mismo que el que es expuesto en los Modos de Enesidemo, puesto que Sexto señala que aquél ya ha sido expuesto anteriormente (en la Sección 4, examinaré si esto es realmente así). Por su parte, ninguno de los otros cuatro modos se encuentra como tal entre los Diez Modos. Digo “como tal” porque es posible argüir que el modo de la διαφωνία subyace a los Modos de Enesidemo, con excepción del octavo: cada uno de ellos hace referencia a algún tipo de desacuerdo que no ha podido ser resuelto.

En segundo lugar, con respecto a los modos del dialelo, del regreso *ad infinitum* y de la hipótesis, hay dos puntos importantes que deben ser tenidos en cuenta. Primero, el pirrónico no está comprometido con los criterios de justificación formulados en esos modos, sino que sólo los emplea porque tales criterios son aceptados por los propios dogmáticos como la base de su razonamiento. Segundo, el pirrónico no descarta la posibilidad de encontrar una afirmación que cumpla con las condiciones para la justificación de creencias que son fijadas por los dogmáticos, puesto que hasta dónde sabe es posible que haya una aserción o grupo de aserciones que sean capaces de sobrevivir al ataque de los Modos de Agripa.

³⁵ O: “no dudan en tomar”.

Ahora bien, es interesante describir la manera en que estos modos trabajan en conjunto, constituyendo una verdadera tela de araña de la cual no es posible escapar. Como veremos, los modos del dialelo, del regreso *ad infinitum* y de la hipótesis son los que constituyen el corazón del conjunto de cinco modos, pues de ellos surge su verdadera fuerza. En *PH I* 170–177, Sexto señala que los Cinco Modos pueden aplicarse a todo objeto investigado. En efecto, aquello que es investigado es o bien sensible o bien inteligible. Con respecto a ambos existen desacuerdos, puesto que algunos afirman que sólo los sensibles son verdaderos, otros que sólo los inteligibles lo son, otros que sólo algunos sensibles son verdaderos, y otros, finalmente, que sólo algunos inteligibles lo son. Para resolver el desacuerdo respecto de lo sensible uno puede recurrir a otro sensible, en cuyo caso será necesario a su vez fundamentar nuestra confianza en este último, puesto que lo sensible es lo que está siendo investigado. Si para dicha fundamentación se recurre nuevamente a un sensible, el problema reaparece, desembocándose en una regresión al infinito. Si, por otra parte, para resolver el desacuerdo en cuestión se recurre a un inteligible, éste a su vez necesitará de una prueba de su credibilidad, puesto que también los inteligibles son objeto de desacuerdo. Si para suministrar esa prueba se hace uso de otro inteligible, se cae nuevamente en una regresión al infinito. Si por el contrario se utiliza un sensible, se desemboca en el dialelo, puesto que lo inteligible fue propuesto como aquello que permitía resolver el desacuerdo respecto de lo sensible. (Por supuesto, el mismo razonamiento se aplica en el caso en el que se parta del desacuerdo respecto de lo inteligible.) Pero si a fin de evitar caer en el modo del dialelo, se admite sin demostración y por consentimiento aquello que es propuesto para probar el objeto investigado, se desemboca en el modo de la hipótesis. En este caso, si el que propone la hipótesis es digno de confianza, también lo será quien propone la hipótesis contraria. Además, si lo propuesto como hipótesis es verdadero, se lo vuelve sospechoso por proponerlo sin demostración; y si es falso, entonces el sustento de lo que uno quiere probar está “podrido”. Asimismo, si el mero hecho de proponer algo como hipótesis lo vuelve creíble, entonces ¿por qué no proponer directamente como hipótesis el objeto investigado? Pero como esto es absurdo, también lo es proponer como hipótesis aquello mediante lo cual se pretende probar lo investigado. Finalmente, tanto los

sensibles cuanto los inteligibles son relativos: los primeros relativos a quienes los perciben sensorialmente, mientras que los segundos relativos a quienes los piensan.

Lo dicho en *PH I 170–177* nos permite ver que, en realidad, el modo del desacuerdo no es un modo que puede actuar de manera independiente, sino que más bien presenta el material con el que trabajan los modos del regreso al infinito, del dialelo y de la hipótesis. Estos actúan de manera interrelacionada: cuando se intenta escapar de uno de ellos se cae en los otros dos. En cuanto al modo de lo relativo, no es claro cómo encaja en el conjunto conformado por los otros cuatro, es decir, cuál es el lugar que ocupa en la red integrada por los demás. Esta dificultad queda de manifiesto en el hecho de que Sexto expone el modo de lo relativo en unas pocas palabras en *PH I 175 y 177*, luego de la explicación detallada de cómo interactúan los otros modos.

Como lo indican Annas y Barnes (1985, 22, 29, 51–53, 89), Striker (1996d, 118, 121) y Woodruff (1988, 154), en su exposición de los Diez Modos de Enesidemo Sexto hace uso de elementos tomados de los Cinco Modos de Agripa, lo cual introduce modificaciones clave respecto de las exposiciones que han sido conservadas por Filón y Diógenes. Más precisamente, Sexto emplea el modo del dialelo en el Cuarto Modo (*PH I 115–117*) y el modo del regreso al infinito en el Quinto (*PH I 122*). La introducción de los Modos de Agripa en la argumentación de estos dos Modos de Enesidemo les confiere mayor fuerza, puesto que muestran a los dogmáticos que, de acuerdo con los principios de justificación racional adoptados por ellos mismos, los desacuerdos de apariencias referidos no pueden ser resueltos racionalmente.

Contrariamente a lo que he señalado, Annas y Barnes consideran que los Modos de Agripa también están presentes en el Primer Modo, puesto que observan que en los dos argumentos utilizados en *PH I 59–61* Sexto toma material de aquéllos (1985, 50–51). También Striker considera que en *PH I 60–61* (el segundo argumento) Sexto hace uso de los Modos de Agripa (1996d, 121). Sin embargo, su interpretación no encuentra sustento en los textos. En el primer argumento (*PH I 59*), que puede denominarse el “argumento del juez imparcial”³⁶, Sexto señala que, dada la diversidad de apariencias, nos será posible decir cómo son las cosas en tanto que son observadas por nosotros, pero no cómo son por naturaleza. Esto se debe a que no podremos decidir

³⁶ En *PH I 113*, Sexto emplea la expresión “juez puro” (εὐλικρινῆς κριτής), es decir, no contaminado u objetivo.

entre nuestras apariencias y las de los animales, por la sencilla razón de que somos una parte del desacuerdo (μέρος ... τῆς διαφωνίας), de modo que “más que ser nosotros mismos capaces juzgar necesitaremos de alguien que decida” (τοῦ ἐπικρινοῦντος δεησόμενοι μᾶλλον ἢ αὐτοὶ κρίνειν δυνάμενοι) (PH I 59). Esta idea según la cual quien es parte de un desacuerdo no es capaz de decidirlo porque no puede juzgar sino sólo ser juzgado se encuentra también en el Segundo Modo (PH I 90), en el Tercero (PH I 98), y en el Cuarto (PH I 112–113) (véase también AD I 318, 351). Lamentablemente Annas y Barnes no indican cuál es el Modo de Agripa del cual el argumento de PH I 59 deriva. De todas formas, de los Cinco Modos, el del desacuerdo es el que más próximo se encuentra a este argumento; sin embargo, como vimos, la exposición de ese modo sólo hace referencia al desacuerdo, sin observar que las partes involucradas no pueden juzgar de manera imparcial.

Por su parte, en el segundo argumento (PH I 60–61), Sexto arguye que no es posible preferir nuestras apariencias a las de los animales ni sin una demostración ni con una demostración. Sexto no dice aquí por qué la primera alternativa es descartada, pero en PH II 34–35 discute el mismo dilema y señala que sin demostración la decisión no será creíble (PH II 35, cf. PH I 114–115, 122). Esto es claro: si aquél que afirma que debemos preferir nuestras apariencias a las de los animales no ofrece una demostración de por qué esto debe ser así, entonces no será capaz de persuadirnos de que su tesis es correcta. Con respecto a la segunda alternativa, Sexto señala que la demostración es o bien aparente para nosotros o bien no aparente. Si es no aparente, no será posible proponerla con confianza.

Pero si nos es aparente, puesto que se investiga acerca de las cosas que aparecen a los animales y la demostración nos aparece a nosotros que somos animales, también se investigará si ella misma es verdadera en cuanto que es aparente. Pero es absurdo intentar establecer lo investigado por medio de lo investigado, puesto que lo mismo será confiable y desconfiable (πιστὸν καὶ ἄπιστον), lo cual es imposible – confiable en la medida en que pretende demostrar, desconfiable en la medida en que está siendo demostrado. (PH I 60–61)

Sexto se refiere aquí al sofisma conocido como *petitio principii*, el cual también es mencionado en el Segundo Modo (PH I 90). Annas y Barnes señalan que el

razonamiento en cuestión es circular (1985, 52). Es pues claro que estiman que el Modo de Agripa del cual deriva este pasaje es el del dialelo (esto es lo que sostienen Striker 1996d, 121 y Woodruff 1988, 154). No obstante, como vimos, en este modo la circularidad implica la interdependencia entre dos afirmaciones, mientras que en la *petitio principii* se pretende probar una afirmación mediante ella misma, es decir, se da por supuesto aquello mismo que uno se propone demostrar. No obstante, es posible argüir que en el modo del dialelo ocurre en última instancia lo mismo que en la *petitio principii*, puesto que si alguien pretende probar la proposición A mediante la proposición B, y la proposición B mediante la proposición A, entonces de algún modo pretende que A se pruebe a sí misma. De todas formas, es un hecho que, cada vez que Sexto menciona explícitamente el modo del dialelo, el argumento trabaja con dos términos que se justifican mutuamente. Es más, en *PH II 36* la *petitio principii* y el dialelo forman parte de dos argumentos distintos. Ahora bien, si mis observaciones respecto de los dos argumentos presentados en *PH I 59–61* son correctas, entonces en los Diez Modos hay dos argumentos de un carácter abstracto similar al de los modos de la hipótesis, la circularidad y el regreso al infinito.³⁷

Quisiera concluir esta sección citando parte del capítulo de *PH I* en el que Sexto hace una presentación de las expresiones escépticas.

Puesto que cuando utilizamos cada uno de esos modos [contra las explicaciones causales] así como los modos de la suspensión del juicio pronunciamos algunas expresiones indicadoras de la disposición escéptica y de lo referente a nuestras afecciones (τῆς σκεπτικῆς διαθέσεως καὶ τοῦ περὶ ἡμᾶς πάθους μηνυτικᾶς) –como cuando decimos “no más”, “nada determino” y algunas otras–, sería consecuente ofrecer a continuación también una explicación detallada de ellas. (*PH I 187*)

Sexto deja pues en claro que el tinte aparentemente dogmático de las expresiones escépticas es meramente ilusorio, ya que el escéptico las emplea sin una disposición o

³⁷ Aun cuando al final del Segundo Modo, en *PH I 90*, se encuentran los dos argumentos empleados en *PH I 59–61*, llamativamente Annas y Barnes consideran que en *PH I 87–90* Sexto no hace uso de los Modos de Agripa, contrariamente a lo que ocurre en el Primer Modo (1985, 62).

actitud dogmática, sino meramente para manifestar la manera en que las cosas le aparecen o la manera en que es afectado. Hacia el comienzo de esta sección vimos que éste es el modo en que Sexto explica el uso del término ἐπέχω y la expresión παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται. Como veremos en secciones posteriores, Sexto ofrece la misma explicación de frases como πάντα ἐστὶν ἀόριστα y πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα. En consecuencia, cuando en los modos de la suspensión del juicio Sexto señala que las apariencias en conflicto son equipolentes, o que la naturaleza de las cosas es inaprehensible, no pretende hacer ningún tipo de aserción acerca de lo que es objetivamente el caso.

3. El pirronismo ético

Sexto Empírico examina lo que él denomina la parte ética de la filosofía en la segunda parte del libro tercero de *PH* y en el libro quinto de *AD*. Existen además pasajes del libro primero de *PH* que son relevantes para esta cuestión, como el correspondiente a la exposición del Décimo Modo de Enesidemo. En esta sección haré referencia a gran parte de estos textos, mientras que el resto de ellos serán examinados con detenimiento en la Sección 3 del Capítulo II y en la Sección 1 del Capítulo I de la Segunda Parte.

Sexto indica que la parte ética de la filosofía “parece ocuparse de la distinción entre las cosas nobles, malas e indiferentes” (*PH* III 168), y que “casi todos unánimemente (συμφώνως) suponen que el estudio ético trata acerca de la distinción entre las cosas buenas y malas” (*AD* V 2). Es importante tener presente que, al hablar de cosas buenas, malas e indiferentes, Sexto no está haciendo referencia únicamente a lo que es considerado como tal desde el punto de vista moral, sino en general a lo que es objeto de un juicio de valor. Es por ello que en su discusión de la parte ética de la filosofía Sexto considera, por ejemplo, los desacuerdos acerca del carácter bueno o malo de la muerte y la vida, y presenta la ἀταραξία como el estado cuya consecución permite ser feliz. Ahora bien, al comienzo de la sección ética de *PH* III, Sexto observa que indagará acerca de la realidad o existencia (ὑπάρξις) de las cosas buenas, malas e indiferentes, pero que expondrá primero la noción de cada uno (*PH* III 168, cf. *AD* V 21). Como veremos, existen desacuerdos respecto de (i) las definiciones de lo bueno,

de lo malo y de lo indiferente, (ii) qué son las cosas que deben ser designadas con buenas, malas o indiferentes, y (iii) la existencia de algo bueno, malo o indiferente.³⁸

En *PH III* 169–178 y *AD V* 22–41, Sexto expone las distintas definiciones de lo bueno, lo malo y lo indiferente que han sido propuestas por los dogmáticos, así como las dificultades con las que se encuentran. Lo bueno es lo útil, lo que es elegido por sí mismo o lo que contribuye a la felicidad. Lo malo es lo perjudicial, lo que debe ser rehuido por sí mismo, o lo que produce infelicidad. Lo indiferente se dice en tres sentidos: aquello que no produce ni inclinación ni repulsión, aquello que produce inclinación o repulsión, pero no hacia una cosa más que hacia otra, y aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad. Sexto argumenta que estas definiciones no establecen lo que cada una de estas cosas es, sino que más bien enuncian sus propiedades. Esto es vano porque, por una parte, si las propiedades mencionadas pertenecen también a otras cosas, entonces no son rasgos distintivos de lo bueno, lo malo o lo indiferente. Por otra parte, si esas propiedades pertenecen sólo a estos, entonces no es posible pensarlos sobre esta base. La razón es que, al igual que aquél que no tiene una noción de caballo no sabe lo que es el relincho y no puede obtener dichas nociones a menos que vea un caballo relinchando, del mismo modo quien no posee una noción del bien, por ejemplo, no puede conocer lo que le pertenece de manera exclusiva para así forjarse un concepto de lo que es el bien mismo. Por lo tanto, es necesario conocer previamente la naturaleza del bien para saber que es útil, elegido por sí mismo y que contribuye a la felicidad. Además, la práctica misma de los dogmáticos muestra que las propiedades mencionadas no bastan para revelar el concepto y la naturaleza del bien. Pues aun cuando están de acuerdo en que el bien posee esas propiedades, existe una guerra sin tregua (ἄσπειστος πόλεμος) respecto de qué es aquello a lo que ellas pertenecen: si es la virtud, el placer, la ausencia de dolor, o alguna otra cosa. Ahora bien, si lo que el bien es fuera mostrado por las definiciones propuestas por los dogmáticos, éstos no estarían en desacuerdo como si no

³⁸ Sexto no dice explícitamente que existe el desacuerdo (iii). Sin embargo, las posiciones que conforman los desacuerdos (i) y (ii) afirman que existen cosas buenas, malas e indiferentes por naturaleza, y Sexto refiere argumentos de pensadores anónimos que niegan que algo sea bueno, malo o indiferente por naturaleza.

su naturaleza. Los mismos razonamientos valen en el caso de lo malo y de lo indiferente. En consecuencia,

es claro que [los dogmáticos] no nos aportaron la noción (ἐννοία) de cada una de las cosas antes mencionadas. Pero no han experimentado nada inverosímil, puesto que se extravían en cosas quizás inexistentes (ἐν ἀνυποστάτοις τάχα πράγμασι σφαλλόμενοι). Pues, que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza (οὐδὲν τῆ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον), algunos lo concluyen como sigue. (PH III 178)

En primer lugar, fiel a su actitud escéptica, Sexto no afirma que es imposible obtener nociones que definan correctamente lo bueno, lo malo y lo indiferente, sino que sólo señala que las propuestas por los dogmáticos enfrentan varias dificultades. En segundo lugar, el pasaje citado deja en claro que en el capítulo que sigue (PH III 179–238) Sexto adoptará la misma actitud cauta respecto de la cuestión de la existencia de lo bueno, lo malo y lo indiferente: el escéptico no afirma ni niega que dichas cosas sean reales. Para hacer referencia a esta actitud Sexto utiliza el adverbio τάχα, φωνή escéptica que expresa la ἀφασία (PH I 194–195), la cual es una afección que impide al escéptico afirmar o negar algo acerca de lo no-evidente (PH I 192–193). En tercer lugar, es importante hacer notar que la razón por la cual Sexto plantea como una posibilidad que lo bueno, lo malo y lo indiferente no existan es que “algunos” (τινες) han llegado a esta conclusión. Son éstos quienes al comienzo del capítulo εἰ ἔστι τι φύσει ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον presentan argumentos que concluyen que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza.

El primer argumento negativo se encuentra al comienzo mismo del capítulo, en PH III 179–182. Este argumento se basa, por una parte, en el principio según el cual lo que actúa por naturaleza (κατὰ φύσιν, φύσει) actúa siempre del mismo modo y, por otra, en el hecho de que existe un desacuerdo con respecto a qué cosas son buenas, lo cual muestra que lo bueno no actúa siempre del mismo modo. Ahora bien, la conclusión del argumento es la siguiente:

Si, pues, las cosas que mueven por naturaleza estimulan a todos del mismo modo (τὰ μὲν φύσει κινῶντα πάντας ὁμοίως κινεῖ), mientras que no todos somos movidos del mismo modo con respecto a los llamados bienes,

nada es bueno por naturaleza (οὐδὲν ἐστὶ φύσει ἀγαθόν). Es que (καὶ γάρ) no es posible creer (πιστεῦειν) ni en todas las posiciones antes expuestas, a causa del conflicto [que existe entre ellas], ni en alguna de ellas. Pues el que dice que es necesario creer en tal posición, pero de ningún modo en tal otra, se convierte en una parte del desacuerdo, dado que tiene, oponiéndosele, los argumentos de los que poseen una opinión contraria (ἐναντιουμένους τοὺς παρὰ τῶν ἀντιδοξούντων λόγους αὐτῷ ἔχων, μέρος γίνεται <τῆς> διαφωνίας). Y a causa de ello él mismo necesitará, junto con los demás, de un juez más bien que juzgar a los otros. Por lo tanto, dado que no existe ni criterio ni demostración sobre los que haya acuerdo, como consecuencia del desacuerdo irresoluble [que existe] también acerca de ellos (διὰ τὴν ἀνεπίκριτον καὶ περὶ τούτων διαφωνίαν), él alcanzará la suspensión del juicio, y a causa de ello no podrá aseverar qué es lo bueno por naturaleza. (PH III 182)

Este pasaje genera cierta confusión, puesto que, mientras que al comienzo del mismo Sexto concluye que nada es bueno por naturaleza, al final señala que el resultado de la investigación acerca de qué es bueno por naturaleza es la adopción de la suspensión del juicio. A partir de lo dicho en PH III 178, es claro que el razonamiento expuesto en la primera oración del texto es propuesto por aquéllos que afirman nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza. Por su parte, lo expresado en la última corresponde a la actitud adoptada por el pirrónico. A ella se llega por el argumento del juez imparcial en conjunción con el hecho de que existe un desacuerdo irresoluble con respecto a la existencia del criterio (de verdad y existencia) y de la demostración. En efecto, si poseyéramos un criterio objetivo y si la demostración fuera posible, entonces contaríamos con una manera imparcial de resolver los desacuerdos acerca de qué cosas son buenas. La confusión mencionada se debe precisamente a que estos hechos (el desacuerdo acerca de qué cosas son buenas y el desacuerdo acerca del criterio y la demostración) que conducen a la suspensión del juicio son presentados por Sexto como la razón de que nada sea bueno por naturaleza. En efecto, el καὶ γάρ indica de manera enfática que lo que sigue explica la afirmación según la cual nada es bueno

φύσει.³⁹ El problema es que, como acabamos de ver, son esos hechos los que hacen decir a Sexto que quien pretendía asentir a una de las posiciones en conflicto desemboca finalmente en la suspensión del juicio. Lo que en realidad conduce a aquella afirmación es únicamente el razonamiento expuesto en la primera frase: dado (i) el principio según el cual lo que actúa por naturaleza actúa de manera invariable, y (ii) la existencia de posiciones incompatibles acerca de qué es lo bueno, entonces (iii) nada hay que sea bueno por naturaleza. Esta desprolijidad de Sexto puede deberse al hecho de que, al mencionar el desacuerdo con respecto a qué es lo bueno —que es precisamente lo que muestra que los llamados bienes no actúan del mismo modo sobre todos—, él ve la oportunidad de aplicar a dicho desacuerdo los argumentos escépticos que han conducido a la *ejochv*. A pesar de la dificultad que presenta el pasaje, aquello en lo que se debe hacer hincapié es el hecho de que el resultado final de la investigación acerca de qué es lo bueno por naturaleza es la suspensión del juicio.⁴⁰

También en *PH* III 183–197 Sexto presenta varios argumentos que concluyen que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza, la mayoría de los cuales hacen uso del mismo razonamiento sobre el que se basa el argumento negativo expuesto en *PH* III 179–182. El primer argumento (*PH* III 183–190) se refiere a lo bueno. Sexto señala que algunos dicen que lo bueno es o bien la acción misma de elegir o aquello que es elegido. La primera alternativa es descartada porque uno busca alcanzar lo elegido, no permanecer en el estado de estar aún eligiéndolo. Además, la acción de elegir también puede ser considerada molesta (*ὀχληρόν*), puesto que, por ejemplo, quien tiene sed busca obtener la bebida para liberarse de la molestia causada por la sed (*PH* III 183). Parece, pues, que debemos comprender, de manera análoga, que quien busca alcanzar lo que ha elegido desea liberarse de la molestia causada por la

³⁹ Con respecto a la expresión *καὶ γάρ*, Jean Humbert explica: “La conjonction *καὶ* et la particule *γάρ* sous la forme *καὶ γάρ* (le plus souvent sans disjonction), équivalent à peu près à un *γάρ renforcé* : l’explication introduite par *καὶ γάρ* *enchaîne* mieux, comme on dit, que *γάρ* seulement. Dans le discours, *καὶ γάρ* signifie le plus souvent : « c’est que, de fait » ; dans le dialogue, il peut être rendu par : « bien sûr »” (1954, 391).

⁴⁰ Mates 1996 y Sartorio Maulini 1996 evitan el problema aquí señalado al traducir el *καὶ γάρ* como “furthermore” e “y además” respectivamente. Sin embargo, éstas no son traducciones posibles de aquella expresión.

permanencia en el estado de estar eligiéndolo. En lo que respecta a la segunda alternativa, lo que es elegido es o bien algo exterior a nosotros o bien algo en nosotros. En el primer caso, lo exterior a nosotros o bien produce en nosotros una condición y una afección agradables y placenteras o bien no las produce. Si no las produce, no será elegido; pero si las produce, lo exterior no será elegido por sí mismo sino por la disposición que produce en nosotros. En consecuencia, lo que es elegido por sí mismo no puede ser exterior a nosotros (*PH III 184–185*). En el segundo caso, lo que es elegido está (a) en el cuerpo solo, (b) en el alma sola o (c) en ambos. Si (a) fuera el caso, lo elegido escaparía a nuestro conocimiento, ya que éste pertenece sólo al alma. Si (c) fuera el caso, lo elegido sería elegido en la medida en que es aprehendido por el alma y produce una afección agradable en ella (*PH III 185*). Finalmente, la alternativa (b) es descartada porque el alma es quizás inexistente y, si existe, no es aprehendida (*PH III 186*). Además, incluso si se deja de lado el hecho de que no es aprehendida, ni la teoría del alma epicúrea, ni la estoica ni la platónica explican el modo en que el bien reside en el alma (*PH III 187–189*). El argumento concluye de esta manera:

Si el elegir mismo no es bueno, y lo que es elegido por sí mismo no subyace ni en el exterior ni en el cuerpo ni en el alma, como concluimos, no existe absolutamente nada bueno por naturaleza (οὐδ' ὅλως ἔστι τι φύσει ἀγαθόν). (*PH III 190*)

En *PH III 190*, Sexto presenta un segundo argumento, en este caso contra la existencia de algo malo por naturaleza:

Por las razones mencionadas (διὰ δε τὰ προειρημένα), tampoco existe algo malo por naturaleza. Pues las cosas que parecen ser malas a algunos, otros las persiguen como buenas (por ejemplo, el desenfreno, la injusticia, la avaricia, la incontinencia y cosas similares). Por lo tanto, si las cosas que son por naturaleza mueven naturalmente del mismo modo a todos (εἰ τὰ μὲν φύσει πάντας ὁμοίως πέφυκε κινεῖν), mientras que las cosas que son llamadas malas no mueven a todos del mismo modo, nada es malo por naturaleza.

Es llamativo que Sexto diga que las mismas razones que han sido mencionadas conducen a la negación de la existencia de algo malo por naturaleza, puesto que el

razonamiento expuesto en este pasaje no es el mismo que el utilizado en el primer argumento, a menos que Sexto esté más bien haciendo referencia a las razones dadas en el argumento de *PH* III 178–182.

El mismo razonamiento utilizado en el segundo argumento se encuentra en el tercero (*PH* III 191–193), el cual pretende establecer que nada es indiferente por naturaleza. Sexto señala que “nada es indiferente por naturaleza a causa del desacuerdo acerca de las cosas indiferentes” (*PH* III 191). Pues mientras que los estoicos afirman que algunos indiferentes son preferidos, otros no-preferidos y otros ni preferidos ni no-preferidos, algunos sostienen que ningún indiferente es preferido o no-preferido por naturaleza, sino que aparece de una u otra manera como consecuencia de las diferentes circunstancias. En consecuencia,

puesto que unos declaran que cada una de las cosas llamadas indiferentes es buena, pero otros que es mala, y si fuera indiferente por naturaleza absolutamente todos considerarían que ella es indiferente, nada es indiferente por naturaleza. (*PH* III 193)

Existe una incoherencia entre la conclusión que este argumento pretende inferir y el desacuerdo referido. Pues para que la conclusión pueda ser establecida, es necesario que exista un desacuerdo de la forma x es indiferente para A , pero bueno para B y malo para C , de modo que x no es indiferente por naturaleza. Por el contrario, la conclusión que se sigue del desacuerdo referido es que, por naturaleza, ningún indiferente es preferido o no-preferido (cf. Bett 1997, 258). A pesar de esta confusión, es claro cuál es la conclusión que el argumento busca inferir.

Sexto también dirige un argumento contra la doctrina epicúrea según la cual el hecho de que, desde el momento mismo de su nacimiento y antes de ser corrompidos, los animales tienden al placer y escapan del dolor muestra que, por naturaleza, el placer es bueno y el dolor malo (*PH* III 194). Sexto arguye que el placer no puede ser considerado bueno por naturaleza porque a cada placer está unido un dolor, el cual es malo por naturaleza, de acuerdo con lo que dicen los epicúreos: por ejemplo, el placer por la bebida que experimenta el glotón produce pobreza y enfermedad (*PH* III 195). En cuanto al dolor, dado que éste permite alcanzar placeres (por ejemplo, la ciencia y

la riqueza se alcanzan gracias al esfuerzo), no puede ser considerado malo por naturaleza.

Es que (καὶ γάρ) si por naturaleza el placer fuera bueno y el dolor malo, todos estarían dispuestos del mismo modo con respecto a ellos, como lo decíamos. Pero vemos a muchos filósofos elegir el esfuerzo y la perseverancia y despreciar el placer. (*PH* III 196)

Finalmente, en *PH* III 197 presenta el último argumento:

Pero los que dicen que la vida virtuosa es buena por naturaleza podrían ser refutados de la misma manera, a causa del hecho de que algunos de los sabios eligen una vida con placer, de manera que a causa del desacuerdo que existe entre ellos mismos la afirmación de que algo es tal o cual por naturaleza es abandonada.

Con excepción del primer argumento, los demás concluyen que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza a partir de (i) el principio según el cual si *x* es bueno, malo o indiferente por naturaleza, *x* debe ser juzgado como tal por absolutamente todos, y (ii) la existencia de desacuerdos respecto de si *x* es bueno, malo o indiferente por naturaleza. Ahora bien, al igual que en el caso del argumento ofrecido en *PH* III 179–182, no hay motivo alguno para suponer que el escéptico adhiere a las conclusiones negativas de los distintos argumentos expuestos en *PH* III 183–197, y esto por varias razones. La razón principal es que es claro que *todos* los argumentos negativos expuestos en el capítulo εἰ ἔστι τι φύσει ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον forman parte de aquellos que en *PH* III 178 son atribuidos a los pensadores anónimos que concluyen que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza. Otra razón es que (a) en *PH* III 183 Sexto comienza su exposición del primer argumento señalando que “algunos” (τινες) dicen que lo bueno es o bien el hecho mismo de elegir o lo elegido, y (b) en *PH* III 185 observa que “se dice (λέγονται) que los conocimientos son propios del alma, mientras que declaran (φασιν) que el cuerpo es irracional”, y que “según ellos” (κατὰ αὐτούς) lo que es juzgado como elegible es juzgado tal sólo por la inteligencia. Todas estas referencias dejan en claro que el escéptico está refiriendo un argumento negativo propuesto por otros. Una tercera razón es que (a) en *PH* III 186 Sexto señala que, ἐξ ὧν οἱ δογματικοὶ λέγουσιν, es imposible que el bien esté sólo

en el alma, y (b) en *PH* III 187 observa que, incluso si el alma existe, no puede ser aprehendida ὅσον ἐφ' ᾧς λέγουσιν. Estos dos pasajes, pues, dejan en claro que parte del primer argumento es *ad hominem*. Asimismo, en el transcurso del quinto argumento, en *PH* III 195, Sexto observa que el dolor “es, según ellos [i.e., los epicúreos], malo por naturaleza”, y que “la pobreza y las enfermedades son, como dicen [los epicúreos], dolorosas y malas”. En este argumento, pues, Sexto también hace uso de una doctrina dogmática de manera *ad hominem*, con el solo objeto de refutar a los defensores de la misma. Finalmente, es también posible que Sexto emplee los argumentos referidos de manera *ad hominem*, puesto que, como veremos en la Sección 3 del Capítulo II, el principio (i) mencionado más arriba es un principio comúnmente aceptado por los dogmáticos. De este modo, Sexto buscaría mostrar a los dogmáticos que, según sus propios principios, nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza. En suma, es evidente que en *PH* III 183–197 el escéptico no propone argumentos negativos con el objeto de demostrar que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza. Pero también debemos recordar que, incluso si los argumentos negativos que el escéptico presenta no son *ad hominem* o no son propuestos por otros pensadores sino ideados por él mismo, este hecho no basta para atribuirle un dogmatismo negativo. Pues, como vimos en la Sección 2, en algunos casos argumentación dialéctica del pirrónico consiste en idear argumentos que permitan contrabalancear las creencias positivas de los dogmáticos.

También en *AD* V 42–109 Sexto hace referencia a los desacuerdos que existen tanto entre la gente común cuanto entre los dogmáticos acerca de qué cosas son buenas, malas e indiferentes. Como veremos en detalle (Capítulo II, Sección 3), en *AD* V 69–98 Sexto presenta cuatro argumentos contra la existencia de algo bueno o malo por naturaleza, la mayoría de los cuales presenta la misma estructura que la que poseen los argumentos expuestos en *PH* III 179–197. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en *PH* III, en *AD* V Sexto no señala explícitamente que los argumentos negativos son propuestos por otros pensadores. Es más, el escéptico parece adoptar estos argumentos como propios.

En *PH* III 199–234, Sexto vuelve a hacer referencia, aunque de manera más extensa, a los desacuerdos que existen entre los dogmáticos respecto de qué cosas son buenas o malas. Estos desacuerdos son similares o idénticos a los utilizados para

ilustrar las oposiciones a las que hace referencia el Décimo Modo de Enesidemo. En varias ocasiones en el transcurso de su exposición, Sexto hace uso del mismo razonamiento utilizado en casi todos los argumentos negativos propuestos en *PH III* 183–197. En *PH III* 220, observa que existe una gran irregularidad respecto del culto a los dioses, lo cual seguramente no ocurriría si “si lo pío y lo impío existieran por naturaleza”; en *PH III* 222 arguye que “si en verdad un sacrificio fuera pío o impío por naturaleza, sería considerado del mismo modo en todas partes”; y en *PH III* 226 señala que “si las cuestiones de culto e ilícitas fueran por naturaleza, serían consideradas del mismo modo en todas partes”. Finalmente, luego hacer referencia a las distintas opiniones que existen acerca de la naturaleza de la vida y la muerte, Sexto declara:

En consecuencia, la muerte no podría ser considerada una de las cosas terribles por naturaleza, como tampoco la vida una de las cosas buenas por naturaleza. Ninguna de las cosas mencionadas es tal o cual por naturaleza, sino que todas son convencionales y relativas. (*PH III* 232)

Aun cuando los textos citados dan la impresión de que el pirrónico adopta un dogmatismo negativo, el pasaje que cierra el análisis de los desacuerdos referidos demuestra que esa impresión es errónea:

El escéptico, entonces, viendo tal irregularidad de las cosas, suspende el juicio acerca de que existe algo bueno o malo por naturaleza, o en general algo que debe ser hecho (τὴν τοσαύτην ἀνωμαλίαν τῶν πραγμάτων ὄρων ἐπέχει μὲν περὶ τοῦ φύσει τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ὅλως πρακτέον), apartándose de la precipitación dogmática, y sigue sin opiniones (ἀδοξάστως) la observancia de la vida cotidiana. Y por ello permanece sin afecciones en las cuestiones de opinión que y modera sus afecciones en las cosas inevitables (ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ). (*PH III* 235)

Lo primero a señalar es que la frase ἐπέχει μὲν περὶ τοῦ φύσει τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν puede también ser traducida por “suspende el juicio acerca de que algo es bueno o malo por naturaleza”. Sin embargo, el sentido es el mismo: si el escéptico ignora si algo es bueno o malo por naturaleza, entonces ignora si existe algo que sea tal. En segundo lugar, dado que Sexto declara explícitamente que el escéptico adopta una

actitud suspensiva frente a la irregularidad que presentan las cosas, es nuevamente claro que él no adhiere a las conclusiones de los argumentos negativos que expone. Dicha actitud se manifiesta también en el hecho de que Sexto declara que el escéptico sigue la observancia de la vida cotidiana sin sostener opiniones. Esta observancia es el criterio de acción con el que el escéptico compensa su ignorancia respecto de si existe algo que, desde un punto de vista objetivo, deba ser hecho. Finalmente, Sexto observa que la actitud suspensiva permite al escéptico evitar la perturbación que genera el poseer creencias o sostener opiniones. Ésta será una de las cuestiones clave analizadas en el Capítulo I de la Segunda Parte.

Al igual que en *PH III 235*, en *PH III 238* Sexto deja en claro que el escéptico se distingue por la adopción de la suspensión del juicio, pues declara que “a aquellos que dicen que los bienes no pueden ser perdidos, los haremos suspender el juicio como consecuencia de la aporía que surge del desacuerdo”. Sin embargo, al comienzo del capítulo en el que investiga si existe una τέχνη περι βίον, Sexto nos dice:

Es evidente, a partir de las cosas antes mencionadas, que tampoco podría existir un arte acerca de la vida. Pues si tal arte existe, tiene que ver con el estudio de las cosas buenas, malas e indiferentes. Dado que éstas son inexistentes, también el arte acerca de la vida es inexistente. Y además, puesto que no todos los dogmáticos admiten al unísono (ὁμοφώνως) un único arte sobre la vida, sino que unos proponen uno y otros otro, están expuestos al desacuerdo y al argumento que deriva del desacuerdo, el cual propuse en nuestra discusión acerca del bien. (*PH III 239*)

El pasaje afirma explícitamente que no existe nada bueno, malo o indiferente por naturaleza. De esta afirmación se infiere que “el argumento que deriva del desacuerdo” (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας λόγος) es en este caso⁴¹ aquél que concluye que nada es bueno por naturaleza a partir de (i) la existencia de un desacuerdo acerca de qué es bueno y (ii) del principio según el cual lo que es bueno por naturaleza debe ser reconocido como tal por todos. En consonancia con lo dicho en el pasaje citado, en los capítulos siguientes Sexto observa que la enseñanza por medio la cual el supuesto arte

⁴¹ Digo “en este caso” porque ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας τρόπος es uno de los Modos de Agripa, el cual conduce a la suspensión del juicio.

acerca de la vida es adquirido no existe, puesto que no existe ni el que enseña, ni el que aprende, ni lo enseñado, ni la manera de enseñar (*PH III* 252, 258, 265, 269, 270). Ahora bien, es razonable suponer que en realidad Sexto ofrece argumentos que establecen las conclusiones negativas mencionadas con el solo objeto de contrabalancear la creencia en la existencia de un arte acerca de la vida, y que es a tal fin que en *PH III* 239 niega la existencia de algo bueno, malo o indiferente por naturaleza. Es decir, dado que dicho arte presupone que algunas cosas son buenas, otras malas y otras indiferentes, una forma de contrarrestar la creencia en su existencia es hacer hincapié en que hay argumentos que concluyen que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza. Esto es confirmado por el hecho de que hacia el final del último capítulo de *PH III* que trata acerca del arte acerca de la vida Sexto declara:

En consecuencia, es necesario decir que si la existencia de las cosas buenas, malas e indiferentes no es acordada y el arte acerca de la vida es quizás también inexistente, y aun cuando por hipótesis concedamos que existe, no procura ningún provecho a los que lo poseen, sino que por el contrario les infunde las más grandes perturbaciones, los dogmáticos parecerían en vano haber adoptado una actitud arrogante también en la denominada parte ética de la llamada filosofía. (*PH-III* 278)

En primer lugar, Sexto deja en claro que su verdadera posición no es la de un dogmatismo que niega la existencia de un arte de vivir, pues emplea el adverbio *τάχα*, el cual, como vimos, es una de las formas en que el escéptico expresa la *ἀφασία*. Esto muestra que Sexto no hace referencia al desacuerdo respecto de la existencia de las cosas buenas, malas e indiferentes a fin de indicar que el escéptico niega tal existencia, sino a fin de indicar que suspende su juicio. En efecto, como Sexto lo observa en *PH III* 239, si las cosas buenas, malas e indiferentes no existieran, tampoco existiría un arte de vivir.

Como fue señalado al comienzo de esta sección, otro texto relevante para el examen de la actitud adoptada por los pirrónicos en el campo de la ética es la exposición del Décimo Modo (*PH I* 145–163), el cual “depende de los modos de vida, las costumbres, las leyes, las creencias míticas y las suposiciones dogmáticas” (*PH I* 37, 145). Sexto define estos cinco factores de la siguiente manera:

Un modo de vida (ἀγωγή) es una elección de vida o de una manera de obrar adoptado por una sola persona o por muchas, por ejemplo por Diógenes o por los espartanos. Una ley es un convenio escrito entre ciudadanos, cuyo transgresor es castigado. Una costumbre o un hábito (ἔθος ἢ συνήθεια) –pues no difieren– es la aceptación (παραδοχή) común por muchos hombres de una manera de obrar, cuyo transgresor no siempre es castigado. Por ejemplo, existe una ley contra el adulterio, pero para nosotros es una costumbre no tener sexo con una mujer en público. Una creencia mítica (μυθική πίστις) es la aceptación de hechos no ocurridos e inventados, como son, entre otros, los narrados acerca de Cronos, pues ellos conducen a muchos a la creencia. Una suposición dogmática (δογματική ὑπόληψις) es la aceptación de una cosa que parece confirmada por medio de un razonamiento o alguna demostración (δι ἀναλογισμοῦ ἢ τινος ἀποδείξεως). Por ejemplo, que existen elementos atómicos de los seres, u homeomerías, o mínimos (ἐλάχιστα), o algunas otras cosas. (PH I 145–147)

Sexto señala explícitamente que el Décimo Modo se relaciona principalmente con τὰ ἠθικά (PH I 145). Esto no podría ser de otro modo, ya que los tres primeros factores mencionados tienen una incidencia directa en los juicios de valor, y fundamentalmente en los juicios morales. Por su parte, los dos factores restantes también pueden ser determinantes en la formación de dichos juicios. Ahora bien, la estrategia argumentativa empleada en este modo es la misma que la utilizada en la mayoría de los demás: la oposición de apariencias. Sexto ilustra por medio de ejemplos las diversas combinaciones en las que cada uno de los cinco factores mencionados entra en conflicto consigo mismo y con los demás. En algunos casos, Sexto muestra que lo que es considerado bueno o es permitido dentro de un determinado marco de referencia es estimado malo o es prohibido en otros. Por ejemplo, mientras que en ciertos pueblos el adulterio está prohibido por ley, por una parte es costumbre entre los masagetas (PH I 152), y por otra los mitos relatan que los dioses cometen adulterio (PH I 159). También el incesto está prohibido por ley en algunas comunidades, pero es costumbre entre los persas y los egipcios (PH I 152), y es indiferente de acuerdo a una suposición dogmática defendida por los partidarios de Crisipo (PH I 160). Como ya fue señalado, en PH III 199–234 se retoman varios de los conflictos referidos en el Décimo Modo y

se exponen otros del mismo tipo, lo cual también refleja el hecho de que este modo trata fundamentalmente de cuestiones éticas. Ahora bien, como lo indican Annas y Barnes (1985, 160), aunque Sexto no presente estos conflictos como conflictos de apariencias, es claro que así deben ser interpretados: por ejemplo, debemos entender que el adulterio aparece como un acto malo a los miembros de ciertas comunidades, pero como un acto bueno a los persas y los egipcios. Que ésta es la manera en que deben ser interpretadas las oposiciones es confirmado por el hecho de que, en la conclusión del modo, Sexto observa que, debido a las irregularidades que ha encontrado, no es capaz de determinar cuál es la verdadera naturaleza de las cosas, sino sólo de decir cómo ellas *aparecen* en relación con cada uno de los cinco factores mencionados (*PH I 163*). Es decir, con respecto a una misma acción, distintos individuos o grupos tienen apariencias opuestas que varían en correlación con sus diversas leyes, costumbres, maneras de vida, creencias míticas y susposiciones dogmáticas. Ahora bien, es evidente que en su conclusión Sexto presupone que no ha sido posible resolver de manera satisfactoria los conflictos referidos en el Décimo Modo. Es decir, si se le objetara que la simple oposición de apariencias no basta para inducir la suspensión del juicio, Sexto respondería utilizando los argumentos de la *petitio principii* y del juez imparcial, así como los modos del dialelo, del regreso al infinito y de la hipótesis.

En el capítulo de *PH I* consagrado a la exposición del τέλος del escepticismo, encontramos otro pasaje que refiere cuál es la actitud que el pirrónico adopta en ética:

aquél que no hace determinaciones (ὁ ἀοριστῶν) acerca de las cosas nobles o malas relativamente a la naturaleza (περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν) ni evita si persigue nada intensamente; es precisamente por ello que está imperturbado. (*PH I 28*)

Dada la explicación de la expresión οὐδὲν ὀρίζω en *PH I 197* y de la frase πάντα ἐστὶν ἀόριστα en *PH I 198–199*, es claro que no hacer determinaciones significa suspender el juicio. Ahora bien, la observación según la cual el escéptico suspende el juicio acerca de las cosas buenas o malas puede ser entendida tanto en el sentido de que suspende el juicio acerca de qué es lo bueno y lo malo —es decir, acerca de las

definiciones de estas nociones— cuanto en el sentido de que suspende el juicio acerca de si existe algo que sea bueno o malo por naturaleza.

En suma, el escéptico no afirma ni niega la existencia de algo bueno, malo o indiferente por naturaleza, porque en ética encuentra conflictos entre argumentos incompatibles que se le aparecen como equipolentes. Más precisamente, el pirrónico encuentra (i) un desacuerdo irresoluble entre las doctrinas morales que adoptan diferentes posiciones respecto de qué es lo bueno, lo malo y lo indiferente, (ii) un desacuerdo irresoluble respecto de cuáles son las cosas que deben ser designadas con buenas, malas o indiferentes, y (iii) un desacuerdo irresoluble entre las doctrinas que afirman que las cosas son buenas, malas, o indiferentes por naturaleza, y aquellas que lo niegan. Dado que es imposible asentir a todas las posiciones equipolentes que intervienen en estos desacuerdos, el pirrónico suspende el juicio acerca de las cuestiones investigadas.

Para ver en acción al pirrónico que enfrenta un desacuerdo en ética, podemos imaginar el modo en que lidiaría con el desacuerdo respecto de si el aborto es o no moralmente malo. El pirrónico comenzaría por examinar los argumentos en favor y en contra del aborto, intentando determinar si alguna de las posiciones en conflicto ha aprehendido su verdadera naturaleza. Una de las partes del desacuerdo argüirá, por ejemplo, que el feto tiene alma, lo cual lo hace un ser humano, y que el asesinato de un ser humano es algo moralmente incorrecto. Esta posición puede también proponer un argumento basado en creencias religiosas: dado que Dios ha creado al feto, sólo Dios puede tomar decisiones acerca de su muerte. La posición contraria probablemente argüirá que es absurdo sostener que un feto de dos meses es una persona; que la noción de un dios creador carece de sentido; y que debemos privilegiar el derecho de la mujer de decidir qué hacer con su cuerpo y su vida. El pirrónico sopesará estos argumentos opuestos, y en primer lugar hará notar que las diferentes opiniones acerca del aborto que las dos posiciones defienden parecen ser relativas a factores similares a los mencionados en el Décimo Modo de Enesidemo. Señalará que tales opiniones parecen depender del contexto familiar y socio-cultural de cada una de las posiciones en desacuerdo, así como de sus creencias y teorías religiosas, metafísicas y científicas, de modo que es posible decir lo que el aborto parece ser en relación con cada uno de esos factores, pero no cómo es en sí mismo. Pero la investigación del pirrónico no se

detendrá allí, pues intentará determinar si alguna de las posiciones en puja puede justificar sus afirmaciones. A tal fin, el pirrónico hará uso de tres de los Modos de Agripa que ya fueron discutidos en la Sección 2, según los cuales, al tratar de justificar cualquier afirmación, se desemboca en un regreso al infinito o un razonamiento circular, o se hace una aserción injustificada. Es decir, al tratar de probar la verdad de una aserción, una de las partes del desacuerdo tendrá que probar la verdad de la premisa de la cual infiere la aserción, y así sucesivamente *ad infinitum*. O, a fin de evitar ser arrojado *ad infinitum*, intentará establecer la verdad de una de los eslabones de la cadena de razones recurriendo al primer eslabón cuya verdad se propuso establecer, desembocando así en circularidad. O argüirá que uno de los eslabones de la cadena no necesita una prueba para establecer su verdad porque, por ejemplo, es evidente. Ante esto, el pirrónico responderá que la posición contraria puede proceder exactamente de la misma manera, y por lo tanto que no hay razón alguna para preferir una de las posiciones a la otra. Como resultado, el pirrónico será incapaz de resolver la disputa acerca de la naturaleza moral del aborto y, por consiguiente, suspenderá el juicio.

Otro pasaje clave para comprender la actitud pirroniana en ética se encuentra en los párrafos iniciales del libro cinco de *AD*. Luego de la presentación de la división dogmática de las cosas en buenas, malas e indiferentes, y de las objeciones que han sido dirigidas contra ella, en *AD V 18* Sexto considera necesario clarificar que ἔστι tiene dos sentidos: ὑπάρχει y φαίνεται.

[19] Por consiguiente, dado que el componente “es” es equívoco, cada vez que decimos (ὅταν λέγωμεν) escépticamente ‘De las cosas que existen algunas son buenas, algunas malas, y algunas están entre estas’, insertamos “es” como indicador no de realidad (ὑπάρξεως) sino de apariencia (φαίνεσθαι). Pues acerca de la existencia natural (περὶ τῆς πρὸς τὴν φύσιν ὑποστάσεως) de las cosas buenas y malas y ninguna de ellas tenemos suficientes disputas con los dogmáticos; [20] pero tenemos el hábito de llamar cada una de ellas buena o mala o indiferente de acuerdo con el modo en que aparecen (κατὰ τὸ φαινόμενον τοῦτων).

De este modo, *cada vez* que el escéptico dice que algo es bueno, malo o indiferente, no está afirmando que es realmente así, sino sólo describiendo la manera en que le

aparece. El escéptico emplea el verbo “ser” con el significado de “aparecer” porque suspende el juicio acerca de la existencia de algo bueno, malo o indiferente, limitándose a basar sus juicios de valor sobre las diferentes maneras en que las cosas le aparecen. Es decir, el suspender el juicio acerca de la existencia de algo bueno, malo o indiferente no impide que al escéptico algunas cosas continúen apareciéndole como buenas, otras como malas y otras como indiferentes. Más aún, el escéptico no puede evitar ver las cosas así, porque lo que le aparece se le impone de esta forma. Esto muestra que las apariencias del escéptico están influenciadas por el contexto filosófico al que pertenece, puesto que la división de las cosas en buenas, malas e indiferentes forma parte de las doctrinas de los miembros de la Vieja Academia, los peripatéticos y los estoicos (*AD V 3*).⁴² Sin embargo, esta influencia no es total, puesto que la imposición de las apariencias no implica además la imposición de la creencia de que las cosas son objetivamente buenas, malas o indiferentes.

Como queda claro a partir de lo expuesto en esta sección y en la anterior, el escéptico no rige su accionar por ciertos principios o reglas morales más que por otros porque considera que existe un criterio objetivo que le permite elegir entre ellos, es decir, porque considera que algunos principios o reglas morales expresan aquello que objetivamente es bueno o malo. Simplemente se guía por ciertos principios morales porque, por ejemplo, son los que le fueron inculcados en el seno de la familia en la que fue criado o son los que rigen la convivencia en la comunidad a la que pertenece. Es asimismo necesario tener presente que el escéptico tampoco considera que algunos principios morales son más plausibles que otros. Esta posibilidad debe ser descartada porque se identifica, en última instancia, con la anterior: se presupone un criterio objetivo en referencia al cual se juzga que un principio moral es plausible o más plausible que otros. Sexto rechaza explícitamente que el escéptico se guíe en su vida cotidiana por lo plausible, tal como lo hacen los neo-académicos.⁴³ En el capítulo en el

⁴² Esta doctrina es explícitamente atribuida a los estoicos en DL VII 101: τῶν δ' ὄντων φασι τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δ' οὐδέτερα.

⁴³ Emplearé el término “neo-académico” para hacer referencia a los miembros de la llamada “Academia escéptica”, que comprende el período que va desde Arcesilado, pasando por Carnéades y Clitómaco, hasta Filón de Larisa. Este es el uso que suelen adoptar los estudiosos. Existen varias divisiones de la Academia en las fuentes antiguas. Cicerón habla sólo de dos

que expone las diferencias entre el escepticismo y la filosofía académica, Sexto observa que una de estas diferencias concierne a la distinción entre las cosas buenas y malas.

Pues los académicos declaran que algo es bueno o malo no como nosotros, sino persuadidos⁴⁴ de que es plausible⁴⁵ que lo que dicen que es bueno realmente lo sea más que su contrario (μετὰ τοῦ πεπεισθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον), y del mismo modo con respecto a lo malo, mientras que nosotros decimos que algo es bueno o malo no con el pensamiento de que lo que decimos es plausible, sino que sin opiniones seguimos la vida cotidiana, para no estar inactivos (ἀδοξάστως ἐπομένων τῷ βίῳ, ἵνα μὴ ἀνεέργητοι ὦμεν). Y nosotros decimos que las apariencias son iguales según la credibilidad y la incredibilidad, en la medida en que se trata del argumento, mientras que ellos declaran que algunas son plausibles y otras implausibles. (PH I 226–227)

Academias: la Antigua y la Nueva (*De orat.* III XVIII 67, *Ac.* I XII 46, *De fin.* V III 7). Sexto, por su parte, comienza distinguiendo tres Academias: la Antigua de Platón, la Media de Arcesilado, y la Nueva de Carnéades y Clitómaco. E inmediatamente señala que algunos agregan dos: la Cuarta de Filón y Carmidas, y la Quinta de Antioco (véase PH I 220). De este modo, lo que denomino “Nueva Academia” correspondería en términos generales a la Segunda, Tercera y Cuarta Academias de la clasificación sexteana. Finalmente, DL I 14, 19 distingue tres fases: la Academia Antigua (Platón, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crantos, Crates), la Media (Arcesilao) y la Nueva (Lacides, Carnéades, Clitómaco).

⁴⁴ Literalmente “habiendo sido persuadidos”, pero si alguien ha sido persuadido de algo, evidentemente está persuadido de ello. Ahora bien, el perfecto pasivo de πείθειν con una proposición infinitiva puede significar “creer”, puesto que quien ha sido persuadido de algo cree en ello. Es lícito suponer que esto también puede aplicarse en el caso en el que la proposición es introducida por ὅτι. Sin embargo, preferí no traducir “con la creencia” puesto que, como veremos en un momento, Sexto distingue dos sentidos del verbo πείθεσθαι.

⁴⁵ La relación entre πείθειν y πιθανός se pierde en la traducción. El problema radica en que en muchos casos no es posible traducir el adjetivo πιθανός por “persuasivo”.

Luego de referir los tres tipos de apariencia plausible que distinguen los neo-académicos⁴⁶ (*PH I 227–229*), Sexto se refiere a una segunda diferencia: cuando los escépticos y los académicos dicen que están persuadidos de ciertas cosas, lo dicen en sentidos distintos. En efecto, los escépticos emplean el verbo *πείθεσθαι* en el sentido de “no resistir, sino seguir simplemente sin fuerte inclinación ni propensión (*μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ’ ἀπλῶς ἔπεσθαι ἄνευ σφοδρᾶς προσκλίσεως καὶ προσπαθείας*)”, mientras que los académicos lo emplean en el sentido de “asentir a algo conforme a una elección y una suerte de simpatía debida a un fuerte deseo (*μετὰ αἰρέσεως καὶ οἰονεὶ συμπαθείας κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι συγκατατίθεσθαί τι*)” (*PH I 230*). Finalmente, Sexto expone una tercera diferencia:

Pero también diferimos de la Nueva Academia en las cosas relativas al fin, pues los hombres que dicen regirse de acuerdo con ella hacen además uso de lo plausible en la vida cotidiana, mientras que nosotros vivimos sin opiniones siguiendo las leyes, las costumbres y las afecciones naturales. (*PH I 231*)

En *PH I 226–231* Sexto aborda varias de las cuestiones que fueron tratadas en los capítulos iniciales de *PH I* y que fueron examinadas en la Sección 2. En primer lugar, para conducirse en su vida cotidiana, el escéptico adopta como criterio sus apariencias, no porque crea que tienen validez objetiva (puesto que actúa de acuerdo con ellas sin sostener opiniones) o que son plausibles (puesto que todas son igualmente creíbles), sino simplemente porque se le imponen. Este aspecto involuntario de la adhesión a lo que aparece está claramente expresado en la distinción entre los dos sentidos del verbo *πείθεσθαι*. El escéptico no se resiste al modo en que las cosas le aparecen, sino que sigue sus apariencias sin fuerte inclinación. Aunque en *PH I 230* reserve la noción de asentimiento para describir el segundo sentido de dicho verbo, en

⁴⁶ Es importante dejar en claro que, al aludir a las posiciones de pensadores como los neo-académicos, Heráclito, Protágoras o Demócrito, me estaré refiriendo a aquéllas que Sexto les atribuye, sin hacer ningún tipo de afirmación acerca de la exactitud histórica de las exposiciones sexteanas. La razón es simplemente que, al referirme a dichos pensadores, mi objetivo no es establecer cuál fue la posición que cada uno de ellos realmente adoptó, sino sólo utilizar lo que Sexto dice de ellos como un medio para determinar de manera más precisa el carácter del pirronismo sexteano.

PH I 13 y 19 Sexto señala que el escéptico asiente a sus apariencias o sus afecciones de manera involuntaria. Pero por supuesto éste no es el tipo de asentimiento de los neo-académicos, el cual está motivado por una elección racional y voluntaria, y tiene como objeto algo no-evidente, ya que ellos afirman que algunas apariencias realmente son más plausibles que otras. En consecuencia, los neo-académicos proceden dogmáticamente, dado que un dogma es el asentimiento a algo no-evidente (*PH I* 13, 16). Esta diferencia de sentido es perceptible para el hablante del griego, puesto que la construcción *πείθεσθαι* + dativo puede significar tanto obedecer o someterse cuanto creer.⁴⁷ Estas dos acepciones se corresponden exactamente con los dos sentidos explicados por Sexto.

En segundo lugar, el escéptico guía sus acciones según las diversas maneras en que las cosas le aparecen por la sola razón de que no puede permanecer inactivo. Aun cuando no pueda aseverar que los principios por los cuales rige sus acciones están justificados racionalmente, la vida obliga a actuar sin dilación.⁴⁸ Es decir, aquél que suspende su juicio acerca de la existencia de algo bueno o malo por naturaleza sabe que debe actuar y que, para hacerlo, debe guiarse por algún conjunto de reglas. El escéptico podrá entonces actuar conforme a los principios morales por los que hasta ahora se ha regido, porque ningún principio moral parece ser mejor que los demás y porque, por consiguiente, no hay razón alguna por la que deba abandonar los principios según los cuales siempre ha actuado para vivir de acuerdo con aquéllos que corresponden a lo que es objetivamente el caso.

Quisiera considerar ahora una objeción que ha sido dirigida contra el tipo de conflictos de apariencias descritos en el Décimo Modo y en la sección ética de *PH*

⁴⁷ Es difícil expresar esta ambigüedad en español; una posibilidad es traducir *πείθεσθαι* por "aceptar". Annas y Barnes emplean "to go along with", expresión que comprende las ideas de aceptación y obediencia.

⁴⁸ Es esta misma imperiosidad de la acción la que lleva a Descartes a formular su famosa "morale par provision" en la Tercera Parte del *Discurso del método* (AT VI 22-28). Aun cuando como resultado de la duda esta moral carezca de un fundamento teórico que garantice la corrección o verdad de sus preceptos (de ahí su carácter provisional), es necesaria para no permanecer irresuelto en las acciones. Por supuesto, esta comparación de ningún modo implica que el pirrónico aceptaría el contenido de las cuatro máximas cartesianas.

III, así como también una objeción que ha sido dirigida contra la manera en que Sexto discute las teorías éticas en *PH* III y *AD* V.

En lo que concierne a la primera objeción, Annas y Barnes ponen en duda la efectividad del Décimo Modo para inducir el estado de ἐποχή:

Many of Sextus' illustrations of cultural diversity are ... shocking – indeed, it is hard to avoid the suspicion that he relishes the outrageousness of some of the notions he reports. But there is perhaps a certain tension in the Tenth Mode as a result of this: on the one hand, Sextus supposes that his stories will lead us to recognize the doubtful status of our own beliefs and practices, and will thus induce suspension of judgement. On the other hand, to the extent that he shocks his readers he is unlikely to achieve his sceptical goal; for the sense of shock may reinforce rather than weaken existing prejudices. (1985, 158)

De la misma manera, en un trabajo en el que examina y compara los argumentos escépticos antiguos y contemporáneos que han sido dirigidos contra la creencia en valores objetivos, Annas arguye que la mayor parte de los ejemplos que Sexto presenta en el Décimo Modo y la sección ética de *PH* III son incapaces de establecer la equipolencia y, por consiguiente, de inducir la ἐποχή. Con respecto a los casos de Crates e Hiparquía, quienes tenían sexo en público, y de los estoicos, que aceptaban el incesto y el canibalismo, Annas señala:

The obvious response is not to be shaken in our beliefs, but to conclude that Crates and Hipparchia were being deliberately shameless, and that Zeno and Chrysippus were not prescribing for the sort of situations that it would be reasonable to worry about. Indeed, we can find a certain tension, at least in Sextus, who plainly enjoys retailing examples of shocking and upsetting persuasions. For the more shocking an example, the *less* likely it is to undermine our belief that we are right to believe, and do, the opposite. Many of Sextus' examples would be more likely to reinforce than weaken his audience's moral beliefs. (1998, 201)

Annas considera, sin embargo, que el hecho de que los ejemplos que Sexto ofrece sean ineficaces para inducir la suspensión del juicio no constituye una objeción fatal contra el escepticismo. La razón es que

Sextus is not bound to his examples. Indeed, since sceptical argument is always *ad hominem*, we should regard the Tenth Mode as merely a schema into which the sceptic will insert examples which will work for the audience he is addressing. All we need to show that the Tenth Mode does have force is a set of examples which do produce convincing conflicts of values: if we find the ancient ones feeble, we need only turn to rich contemporary sources of such examples. (1998, 201; cf. Annas 1993, 355–356; 1996a, 207)

Además de hacer referencia explícita al estilo *ad hominem* de argumentación que caracteriza al pirronismo, este razonamiento alude también al uso terapéutico que el pirrónico hace de los argumentos (véase Annas 1998, 201 n. 14). Sexto describe en detalle este uso en *PH* III 280–281: el pirrónico emplea el argumento que, en cada caso, se muestra como efectivo para inducir el estado de ἐποχή en aquél con quien discute.⁴⁹ Por lo tanto, si un argumento funciona o no sólo puede ser determinado *a posteriori*, i.e., luego de constatar el efecto que ha tenido en aquél que se busca persuadir. La respuesta a la objeción formulada que propone Annas parece pues correcta. Sin embargo, es necesario tener presente dos puntos. En primer lugar, todo ejemplo con el que se ilustren los conflictos de juicios de valor puede provocar en un individuo cierta incomodidad, en la medida en que se opone a sus propios valores. Es decir, los juicios de valor que dependen de costumbres, leyes, creencias religiosas o doctrinas filosóficas distintas a las propias serán, al menos en muchos casos, difíciles de comprender y de aceptar. Ahora bien, si esto es suficiente para descartar un ejemplo, entonces será muy difícil, sino imposible, encontrar ejemplos que sirvan para ilustrar los conflictos de apariencias sobre los que tratan el Décimo Modo y la sección ética de *PH* III. De todas formas, podría argüirse que no todos los ejemplos que uno pueda proponer son igualmente chocantes, de modo que sólo basta retener los menos ofensivos o escandalosos.

En segundo lugar, existe una manera de responder a la objeción formulada que, a diferencia de la respuesta propuesta por Annas, no acepta la corrección de dicha objeción, sino que intenta mostrar que los ejemplos que Sexto ofrece son capaces de

⁴⁹ Volveré sobre el carácter terapéutico de los argumentos escépticos en el Capítulo II de la Segunda Parte.

inducir el estado de suspensión del juicio. Es decir, aun cuando la respuesta de Annas permita preservar la eficacia del Décimo Modo, éste puede ser defendido sin necesidad de completar el "esquema" con ejemplos actuales que nos resulten convincentes, a saber: utilizando los distintos argumentos abstractos que Sexto emplea en los Modos de Enesidemo y de Agripa. Pues aquellos que descartan los ejemplos propuestos en el Décimo Modo y la sección ética de *PH III*, por considerarlos chocantes, lo hacen sobre la base de su propio sistema de valores: el modo de vida de Crates e Hiparquia, por ejemplo, es ofensivo o escandaloso según el criterio establecido por un determinado sistema de creencias morales. Pero justamente lo que el escéptico se propone mostrar con los conflictos que refiere es que las creencias por las que un grupo de personas guía sus acciones se oponen a las creencias defendidas por otros grupos, lo cual nos enfrenta con la necesidad de encontrar un modo de resolver el desacuerdo. Aquel que desestima ciertas prácticas y creencias pretende resolver el conflicto erigiéndose como juez. El problema reside en que, al ser una de las partes involucradas en el desacuerdo, no puede ser considerado un juez imparcial. Además, el escéptico argüirá que, dado que se está investigando si se debe preferir una de las partes del desacuerdo a las demás, si se adoptara una de ellas como piedra de toque para la resolución del desacuerdo, se estaría dando por sentado aquello mismo que se investiga, es decir, se pretendería establecer lo investigado por medio de lo investigado. Finalmente, el escéptico exigirá a la persona que justifique su elección de ciertas creencias y su rechazo de las creencias contrarias. Sin embargo, en su intento de justificación, esta persona o bien desembocará en un razonamiento circular o en una regresión al infinito o bien, para escapar de estas dos trampas, aceptará una aserción por simple consentimiento y sin demostración. Estos tres modos junto con los dos argumentos antes expuestos muestran cuán arbitrario e infundado es tomar alguna de las posiciones en conflicto como criterio para juzgar y desestimar las demás. En consecuencia, la solidez del Décimo Modo y de la argumentación de la sección ética de *PH III* no radica tanto en la posibilidad de encontrar ejemplos convincentes con los que ilustrar los conflictos entre juicios de valor, sino en hacer hincapié en la existencia misma de los conflictos y en la dificultad de resolverlos.

Annas (1992, 206–207; 1993, 356–357; 1996a, 208–209; 1998, 201–202) también dirige una objeción contra el modo en el que Sexto trata de teoría ética.

Contrariamente a lo que ocurre en su discusión de la parte lógica y la parte física de la filosofía, Sexto no lleva a cabo un examen detallado de las distintas teorías éticas tendiente a mostrar que existen argumentos a favor y en contra de cada una de ellas, de modo que ninguna pueda ser tomada como piedra de toque para resolver los conflictos entre juicios morales. Según Annas, Sexto simplemente da por sentado que siempre es posible encontrar un contra-argumento que permita alcanzar el estado de equipolencia. A su juicio, esto demuestra falta de interés y de competencia en lo que respecta a la parte ética de la filosofía. Contra esta objeción, Sexto argüiría que, en realidad, no es necesario desarrollar argumentos específicos para cada una de las teorías éticas. La razón es que los desacuerdos irresolubles que existen respecto de (a) las definiciones de las nociones éticas, (b) las cosas a las cuales estas nociones deben aplicarse, y (c) la existencia de algo bueno, malo o indiferente por naturaleza son fundamentalmente desacuerdos entre teorías éticas. Ahora bien, en el caso de estos desacuerdos y de otros que pueden existir entre las teorías éticas, Sexto aplicará la misma estrategia argumentativa utilizada para responder la objeción anterior, a fin de mostrar que no es posible preferir una de las posiciones en conflicto a las demás. En consecuencia, aun cuando Sexto no lleva a cabo un análisis detallado de las diferentes teorías éticas dogmáticas, el análisis más general que realiza y el arsenal de argumentos que tiene a su disposición son más que suficientes para socavarlas.

De lo expuesto hasta aquí en este Capítulo I, resulta claro que desde la perspectiva del relativismo pirroniano los dos primeros tipos de relativismo ético que fueron descritos en la Sección 1 serían considerados como “dogmáticos”, pues hacen afirmaciones acerca de algo no-evidente, esto es, acerca de cómo las cosas son realmente. De manera más precisa, ambas posiciones deben ser consideradas, en tanto que *niegan* que algo sea realmente bueno o malo en sí mismo o de manera invariable, lo que generalmente se denomina “dogmatismo negativo”. Por otra parte, el relativismo ético moderado es también una forma de dogmatismo positivo, ya que sostiene que es posible decir cómo son realmente las cosas en circunstancias específicas. De este modo, el relativismo moderado es tanto un dogmatismo negativo respecto del absolutismo moral, cuanto un dogmatismo positivo respecto del realismo moral.

Desde la perspectiva pirroniana, estas dos formas de relativismo dogmático afirman más de lo que deben, pues traspasan los límites a los que es necesario restringir el asentimiento, esto es, lo que aparece: ambas hacen aserciones ilegítimas acerca de cómo son las cosas realmente, sea invariablemente sea en circunstancias específicas. Estas aserciones son ilegítimas porque, por un lado, el conflicto irresoluble respecto de qué es bueno o malo no constituye una condición suficiente para afirmar la inexistencia de algo bueno o malo por naturaleza, sino sólo para confesar que al menos hasta ahora no ha sido posible determinar cuál de las posiciones en puja es la correcta, si es que alguna lo es. Es decir, puede que ninguna de ellas sea correcta por el simple hecho de que no existe algo bueno o malo por naturaleza; pero puede también que alguna lo sea y el problema resida únicamente en que no es posible decidir cuál. Por otro lado, a mi juicio Sexto diría que, aun en los casos en los que hay consenso respecto de la definición de las nociones de bien y de mal, no existe un acuerdo respecto de lo que, en circunstancias específicas, es realmente bueno o malo para un individuo, de modo que también este tipo de especificación acerca de cómo son las cosas se nos revela por ahora como imposible. En suma, el escepticismo sexteano Sexto es incompatible tanto con un relativismo ético radical cuanto con un relativismo ético moderado.

4. *El relativismo fenomenológico*

El objetivo de esta sección es analizar los textos sobre los que se basa la interpretación del pirronismo como relativismo fenomenológico. Como lo señala Barnes (1994, 52), los textos sexteanos que se refieren a la noción de $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ se dividen entre (i) aquellos que exponen la perspectiva pirroniana y (ii) aquellos que presentan el ataque escéptico contra las doctrinas dogmáticas. Los argumentos utilizados en este ataque son *ad hominem*, puesto que trabajan a partir de la concepción de lo relativo propuesta por los dogmáticos. En consecuencia, dado que el propósito de la Primera Parte del presente estudio es comprender el tipo de relativismo adoptado por los pirrónicos, el análisis que llevaré a cabo estará centrado en el grupo (i).⁵⁰ Algunos

⁵⁰ Para un examen de los textos pertenecientes al grupo (ii), véase Barnes 1994, 71–83.

de los textos pertenecientes a este grupo han sido mencionados o examinados en secciones anteriores. Sin embargo, ahora serán estudiados de manera más detallada, focalizando la atención en los elementos que sustentan la interpretación del pirronismo como relativismo. Además de los textos analizados en esta sección, existen otros pertenecientes al libro cinco de *AD* que son relevantes para la cuestión del relativismo pirroniano. No obstante, he decidido analizarlos en mi discusión de la interpretación del tipo de escepticismo ético presente en ese libro que ha sido propuesta por Richard Bett (Capítulo II, Sección 3), porque dicha interpretación se basa en un examen minucioso de los textos en cuestión.

Los pasajes por los cuales es razonable comenzar el examen del relativismo pirroniano son aquellos en los que Sexto expone los modos que derivan de lo relativo, esto es, las exposiciones del Octavo Modo de Enesidemo y del Tercer Modo de Agripa que se encuentran en *PHI*. El texto correspondiente al Octavo Modo es el siguiente:

[135] El octavo modo es el que [deriva] de lo relativo,⁵¹ por el cual inferimos que, puesto que todas las cosas son relativas (πάντα ἐστὶ πρὸς τι), suspenderemos el juicio acerca de qué son absolutamente, es decir,⁵² en relación con la naturaleza (ἀπολύτως καὶ ὡς πρὸς τὴν φύσιν). Pero es necesario comprender que aquí, como también en otros lugares, utilizamos de manera abusiva “son” en lugar de “aparecen” (τῷ ἔστι καταχρώμεθα ἀντὶ τοῦ φαίνεται), diciendo implícitamente esto: “todas las cosas aparecen relativas” (πρὸς τι πάντα φαίνεται). Y esto se dice en dos sentidos. En primer lugar, en relación con lo que juzga, pues el objeto exterior subyacente que es juzgado aparece en relación con lo que juzga (τὸ γὰρ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ κρινόμενον πρὸς τὸ κρῖνον φαίνεται). Y de acuerdo con el otro sentido, en relación con las cosas observadas conjuntamente [con él], como la derecha es relativa a la izquierda. [136] Que todas las cosas son relativas lo concluimos también antes, como por ejemplo con respecto a lo que juzga –puesto que cada cosa aparece en relación con tal animal, tal hombre, tal

⁵¹ Por supuesto, la expresión πρὸς τι significa literalmente “en relación con algo”. Sin embargo, es necesario utilizar el adjetivo “relativo” para hacer el texto más inteligible y fácil de leer (incluso en una ocasión será necesario traducirla por “relativo a algo”). Además, ese término expresa el sentido más bien técnico que adopta la expresión griega.

⁵² Interpreto que el καὶ es epexeagético, al igual que lo hace Pellegrin 1997.

sentido y tal circunstancia⁵³— y con respecto a las cosas observadas conjuntamente [con él] —puesto que cada cosa aparece en relación con tal mezcla, tal lugar y tal composición, cantidad y posición⁵⁴—.

[137] Pero también es posible deducir separadamente que todas las cosas son relativas, de este modo: ¿las cosas que son según una diferencia (τὰ κατὰ διαφοράν)⁵⁵ difieren o no de las cosas relativas (τῶν πρὸς τι)? Si no difieren, también ellas son relativas. Pero si difieren, puesto que todo lo que difiere es relativo a algo (pues es dicho relativo a aquello de lo cual difiere), las cosas que son según una diferencia son relativas. [138] Más aún, de acuerdo con los dogmáticos, de entre las cosas que existen, algunas son géneros supremos, otras especies últimas y otras géneros y especies. Pero todas estas cosas son relativas; todas las cosas, por lo tanto, son relativas. Es más, de entre las cosas que existen, algunas son evidentes (πρόδηλα), otras no-evidentes (ἄδηλα), como ellos mismos declaran, y las cosas aparentes (τὰ φαινόμενα) son significantes, mientras que las cosas no-evidentes son significadas por las cosas aparentes, pues, según ellos, las cosas aparentes son la visión de las cosas no-evidentes. Pero el significante y lo significado son

⁵³ Estas referencias corresponden al Primero, Segundo, Tercer y Cuarto Modos respectivamente.

⁵⁴ Aquí Sexto hace referencia a los modos quinto (lugar, posición), sexto (mezcla) y séptimo (cantidad y composición). La expresión τόνδε τὸν τρόπον, que se encuentra en todos los MSS, es problemática. Annas y Barnes (2000, 35 n. aa) adoptan la solución de Kayser, quien directamente suprime la frase. Pellegrin, por su parte, propone “garder le texte et considérer que τόνδε τὸν τρόπον se réfère au mode, c’est-à-dire à la proportion du mélange” (1997, 129 n. 2). Es por ello que traduce “relativement à tel ou tel mode de mélange”. El problema es que su interpretación y la consecuente traducción son incompatibles con la sintaxis. Pappenheim propone una tercera solución: leer τόπον en lugar de τρόπον. Pellegrin descarta esta solución porque “cela fait double emploi avec la « position » évoquée plus bas” (129 n. 2). Pellegrin olvida que en el Quinto Modo abarca tanto la θέσις cuanto el τόπος (véase *PH* I 36, 118–119). Sin embargo, como lo señalan Annas y Barnes, “it is strange to have only two of the three parts [i.e., θέσις, διάστημα, τόπος] of the Fifth Mode referred to, and referred to discontinuously” (1985, 186). He no obstante decidido (i) no suprimir la frase, porque todos los MSS la transmiten, y (ii) adoptar la sugerencia de Pappenheim porque, una vez conservado el texto, es la única que lo vuelve un poco más claro.

⁵⁵ Esta expresión se refiere a las cosas que existen de manera diferenciada y absoluta.

relativos; todas las cosas, por lo tanto, son relativas. [139] Además de eso, de entre las cosas que existen algunas son similares y otras disímiles, algunas iguales y otras desiguales. Pero estas cosas son relativas; todas las cosas, por lo tanto, son relativas. E incluso el que dice que no todas las cosas son relativas confirma que todas las cosas son relativas, pues también él, a causa de las cosas en las que se nos opone, muestra que el mismo “todas las cosas son relativas” es relativo a nosotros y no universal (καὶ αὐτὸ γὰρ τὸ πάντα εἶναι πρὸς τι πρὸς ἡμᾶς εἶναι δείκνυσι, καὶ οὐ καθόλου, δι’ ὧν ἡμῖν ἐναντιοῦται).

[140] Por otra parte, dado que nosotros establecimos de esta manera que todas las cosas son relativas, resulta evidente que no podremos decir cómo es cada uno de los objetos subyacentes según su propia naturaleza, es decir, puramente (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ εἰλικρινῶς), sino cómo aparece en su relación con algo (φαίνεται ἐν τῷ πρὸς τι). De esto se sigue que es necesario que nosotros suspendamos el juicio acerca de la naturaleza de los objetos.

Es necesario examinar este texto con detenimiento. Lo primero a señalar es que en *PH* 135 y 140 Sexto declara que el Octavo Modo conduce a la suspensión del juicio: si todo lo que conocemos y creemos acerca un objeto es relativo a lo que juzga y a las cosas observadas junto con él, entonces no es posible determinar lo que ese objeto es independientemente de los factores que intervienen en la conformación de nuestro conocimiento y nuestras creencias. De esta manera, lo único que queda por hacer es referir la manera en que dicho objeto aparece en relación con esos factores. Como lo señalan Annas y Barnes, las fuentes⁵⁶ que erróneamente asimilan relativismo y escepticismo presentan el relativismo como una “*conclusion of sceptical argumentation*”, mientras que este modo “*proceeds from relativity to a sceptical conclusion*” (1985, 130).

A fin de arrojar luz sobre lo que Sexto denomina τὰ πρὸς τι, puede citarse el texto de *AD II* en el que Sexto comienza su discusión del signo indicativo, por medio del cual los dogmáticos pretenden conocer las cosas no-evidentes por naturaleza (*AD II* 158). Allí Sexto presenta una distinción entre dos tipos de seres:

⁵⁶ Estas fuentes son *CT* y *NA*, las cuales serán analizadas en el Capítulo III.

[161] De las cosas que existen, pues, los escépticos declaran que algunas son según una diferencia y que otras son de algún modo en relación con algo (τὰ μὲν ἔστι κατὰ διαφορὰν τὰ δὲ πρὸς τι πῶς ἔχοντα). Según una diferencia son aquellas cosas que son pensadas según una existencia propia y absolutamente (κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως), como por ejemplo, blanco, negro, dulce, amargo, y todo lo semejante a ellos. Pues los asimos solos y delimitadamente (ψιλοῖς ... αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν), y sin concebir al mismo tiempo (συνεπινοεῖν) alguna otra cosa. [162] Y relativas son aquellas cosas que son pensadas según su modo de ser en relación con otra cosa y que en modo alguno son aprehendidas separadamente, es decir, por sí mismas (κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα καὶ οὐκέτι ἀπολελυμένως λαμβανόμενα, τουτέστι κατ' ἰδίαν), como por ejemplo lo más blanco (τὸ λευκότερον), más negro, más dulce y más amargo, y todo lo que es de la misma índole. Pues lo más blanco o más negro no es concebido según una delimitación propia, como ocurre con lo blanco o lo negro. Pero para pensar aquello, es necesario asir simultáneamente (συνεπιβάλλειν) aquello con respecto a lo cual es más blanco o aquello con respecto a lo cual es más negro. Y el mismo argumento [se utiliza] en lo que respecta a lo más dulce y lo más amargo. [163] En consecuencia, dado que existen dos tipos diferentes de objetos (uno es el de las cosas según una diferencia, el otro es el de las cosas de algún modo en relación con algo) será necesario que también el signo indicativo se encuentre o bien entre las cosas según una diferencia o bien entre las cosas relativas (τῶν πρὸς τι); pues no existe una tercera clase de objetos entre ellos. Pero no podría ser una de las cosas según una diferencia, como es inmediatamente acordado también por aquellos que tienen una opinión distinta. [164] Por lo tanto, se hallará entre las cosas relativas. Pues al igual que lo significado, porque es pensado según su modo de ser en relación con el signo, es una de las cosas relativas, [así también el signo es una de las cosas relativas]. Pues es signo de algo, a saber de lo significado. En efecto, si hipotéticamente suprimiéremos (ἀνέλωμεν) uno de los dos, también el restante será destruido junto con él (συναναιρεθήσεται), algo que parece ocurrir también con respecto a la derecha y la izquierda. Pues si no hay derecha tampoco habrá una izquierda, a causa de que cada una de ellas es una de las cosas relativas, y si no hay izquierda también el concepto (ἐπίνοια) de la derecha es abolido junto con él

(συμπεριγράφεται). [165] Pero ciertamente los relativos son aprehendidos unos con los otros (συγκαταλαμβάνεται ἀλλήλοις). Pues, como declaraba, no es posible llegar a conocer algo más blanco si no se manifiesta al mismo tiempo (συνυποπίπτουτος) aquello respecto de lo cual es más blanco, ni [llegar a conocer] algo más negro si no es concebido al mismo tiempo (συνεπινοουμένου) aquello respecto de lo cual es más negro. Por lo tanto, puesto que el signo es una de las cosas relativas, como fue explicado, aquello de lo que es signo será aprehendido conjuntamente con (συγκαταληφθήσεται) el signo.

Este pasaje es clave porque Sexto señala que la distinción entre τὰ κατὰ διαφοράν y τὰ πρὸς τι ἔχοντα es hecha por los escépticos. De este modo, lo dicho en este texto puede ser considerado como una descripción de sus apariencias y, por lo tanto, como una explicación de la concepción escéptica de esta noción. De todas formas, es importante tener presente que la terminología utilizada en dicha distinción es estoica (Annas–Barnes 1985, 139, cf. 134–135; Barnes 1994, 72). Si Sexto no indicara que ella es propuesta por los escépticos, uno pensaría que en el pasaje citado está proponiendo un argumento *ad hominem*. Sin embargo, el origen estoico de la terminología empleada y la atribución de la distinción a los escépticos no es incompatible, puesto que es lógico que la manera en que las cosas aparecen al escéptico esté en gran medida influenciada por algunos conceptos filosóficos, al igual que lo está por conceptos pertenecientes al ámbito de la vida cotidiana; la diferencia clave es que el escéptico no afirma que los conceptos que emplea tienen validez objetiva.⁵⁷ Ahora bien, mientras que la distinción en cuestión hace referencia a τὰ κατὰ διαφοράν, al igual que ocurre en el Octavo Modo, ella no habla de τὰ πρὸς τι, sino de τὰ πρὸς τι πῶς ἔχοντα, lo cual genera cierta duda respecto de si es lícito considerar que el pasaje citado arroja luz sobre la noción de lo relativo tal como es utilizada en *PH* I. Esta duda es disipada por el hecho de que en el resto del pasaje Sexto sí habla simplemente de τὰ πρὸς τι. Ahora bien, Annas y Barnes señalan que

⁵⁷ En el Capítulo I de la Segunda Parte, también argüiré que algunas de las apariencias que el escéptico posee respecto de la ἀταραξία y la εὐδαιμονία son probablemente el producto de la influencia de doctrinas dogmáticas.

la clase de relatividad que se encuentra en *AD* II 161–163 (pues no consideran el resto del pasaje que he citado) es “semántica”:

The sort of relativity involved in the sceptics' account we shall call *semantic* relativity. We say that *F*s are semantically relative if sentences of the form ‘*x* is *F*’ are elliptical for sentences of the form ‘*x* is *F* in relation to *y*’.

It should be clear that semantic relativity is different both from epistemic relativity and from ontological relativity. Thus sweet things, we might suppose, are epistemically relative to bitter things: you cannot recognize anything as sweet unless you are capable also of recognising bitter things. But the existence of sweet things does not imply the existence of bitter things, nor does ‘*x* is sweet in relation to *y*’. Again, daytime, we may think, is ontologically relative to the sun: if the sun did not exist there would be such thing as daytime. But you can recognize daytime without being able to recognize the sun, and ‘It is daytime’ is not elliptical for ‘It is daytime in relation to the sun’. Finally, darker things are semantically relative; for ‘*x* is darker’ is elliptical for, and so means, ‘*x* is darker than *y*’. (1985, 139–140)

Annas y Barnes afirman que la relatividad epistémica se encuentra en la versión del modo de la relatividad ofrecida por Filón (*DE* 186–188)⁵⁸ y que la relatividad ontológica parece estar presente en la ofrecida por Diógenes (*DL* IX 87–88). La distinción entre tres tipos de relatividad es iluminadora. Sin embargo, es claro que la relatividad a la que se refiere el pasaje de *AD* II citado más arriba es sobre todo epistémica. Pues en *AD* II 161–162 Sexto señala que, contrariamente a lo que ocurre en el caso de lo que es “según una diferencia”, lo relativo no puede ser aprehendido absoluta o separadamente; y en *AD* II 165 afirma que los relativos con “aprehendidos unos con los otros”. Además, contrariamente a lo que sostienen Annas y Barnes, Sexto considera que en el caso de lo más blanco o más negro la relatividad es epistémica, puesto que en *AD* II 162 y 165 señala que, para poder concebir que una cosa es más blanca o más negra, es necesario aprehender al mismo tiempo aquello respecto de lo cual se dice que esa cosa es más blanca o más negra. Por otra parte, Sexto no limita su discusión de la relatividad a los ejemplos de adjetivos en grado comparativo. Es por

⁵⁸ Aunque la idea de lo relativo está presente en el texto, Filón en ningún momento emplea la frase πρὸς τι o la proposición πρὸς.

ello que Annas y Barnes se equivocan cuando señalan que "It is presumably no accident that the examples of relatives are all expressed by way of comparative adjectives. Such adjectives are particularly suitable for indicating a certain sort of relativity" (1985, 139). Pues Sexto también analiza el caso de la relación que existe entre signo y significado, y propone el ejemplo de la derecha y la izquierda. Uno podría intentar explicar la afirmación de Annas y Barnes arguyendo que en su análisis sólo hacen referencia a *AD* II 161–163. No obstante, ya en 163 Sexto introduce en la discusión la noción de signo. Ahora bien, en *AD* II 164–165 Sexto considera que el tipo de relatividad que existe en el caso del significante y del significado es epistémica, puesto que señala que no es posible concebir una cosa en tanto significante o significado si no se concibe al mismo tiempo aquello con relación a lo cual esa cosa es afirmada como significante o significado. Lo mismo ocurre en el caso de la relación entre derecha e izquierda, puesto que si el concepto de una es destruido, el concepto de la otra es destruido al mismo tiempo (*AD* II 164). También en *PH* II 117–119 Sexto declara explícitamente que los relativos signo–significado y derecha–izquierda no pueden ser aprehendidos uno sin el otro. Por otra parte, el ejemplo de la derecha y la izquierda también se encuentra en *DL* IX 87–88, pasaje que, como ya fue señalado, Annas y Barnes proponen leer (tentativamente) como presentando una relatividad ontológica. Con respecto al ejemplo en cuestión, señalan que "right-hand things are relative to left-hand things in the sense that right-hand things exist only if left-hand things exist" (1985, 135). Si se aceptara esta interpretación del ejemplo de la relación entre derecha e izquierda, entonces en el pasaje sexteano también se estaría exponiendo un tipo de relatividad ontológica. Además, el argumento recién citado podría aplicarse también al caso del signo y lo significado, e incluso al de los adjetivos comparativos: cada uno de ellos existe *como tal* en la medida en que existe una determinada relación con el otro. Es decir, aun cuando la existencia absoluta del objeto *x* que es denominado "signo de *y*" o "más blanco que *y*" no dependa de su relación con el objeto *y*, la existencia de *x* *qua* signo de *y* o *qua* objeto que es más blanco que *y* sí depende de esta relación. Podemos decir que este tipo de relatividad ontológica es una relatividad ontológica en sentido laxo. Sin embargo, en el caso de la relación entre signo y significado en ciertos casos existe una relatividad ontológica en sentido estricto, aunque sólo unidireccional: la existencia del humo es relativa a la del fuego, y

la existencia de la transpiración es relativa a la de los poros de la piel. En suma, el tipo principal de relatividad que Sexto tiene en mente en *AD II* 161–165 es epistémico: lo relativo no puede ser aprehendido o concebido independientemente de aquello respecto de lo cual es relativo. Este clase de relatividad puede ser considerada como ontológica sólo en el sentido de que, si se suprime uno de los términos de la relación, el otro deja de ser aquello que es en dicha relación, i.e., deja de existir del modo en el que existe en ella: la derecha deja de ser derecha, el signo deja de ser signo, el objeto *x* que es más dulce que *y* deja de ser más dulce que *y*. Pero, por supuesto, éste no es el tipo de relatividad ontológica en sentido estricto que existe, por ejemplo, en el caso de la relación entre el día y el sol. Ahora bien, la concepción epistémica de lo relativo expuesta en *AD II* 161–165 es claramente compatible con lo dicho en la exposición del Octavo Modo. Sin embargo, es necesario hacer notar que los ejemplos discutidos en *AD II* pertenecen exclusivamente al tipo de relación que, en el Octavo Modo, existe entre lo que Sexto llama “las cosas observadas conjuntamente”.

En *PH I* 135 Sexto hace una observación clave que deja en claro el tipo de relativismo sobre el que trata el Octavo Modo: cuando el escéptico dice que las cosas “son” relativas, no pretende hacer una afirmación acerca de lo que es objetivamente el caso, sino sólo referir la manera en que las cosas le *aparecen*. Por lo tanto, el escéptico no niega que existe una manera en que las cosas son absolutamente, es decir, independientemente de las relaciones en las cuales se encuentran. Dicho de otro modo, el escéptico no asevera que el ser de una cosa se reduce a lo que se manifiesta de ella según las relaciones que mantiene con otras, sino que únicamente observa que la manera en que ellas se manifiestan varía paralelamente a la variación de una serie de factores. Si el escéptico afirmara que las cosas realmente son relativas, no suspendería el juicio acerca de qué son por naturaleza, puesto que precisamente no habría una manera en que las cosas son independientemente de lo que las juzga y de los objetos observados conjuntamente con ellas. A este respecto, es clave hacer notar que en *PH I* 140 Sexto señala que el escéptico suspende el juicio acerca de lo que el objeto es por naturaleza, limitándose a referir cómo *aparece en su relación con* algo. Como vimos en la Sección 2, la misma observación es hecha en el Tercer Modo de Agripa, en *PH I* 167 (volveré sobre este texto más adelante). Ahora bien, la advertencia acerca de cómo interpretar lo dicho por el escéptico confirma que el relativismo pirroniano es un

relativismo fenomenológico. En efecto, al igual que en su explicación del sentido en el que el escéptico emplea expresiones de segundo nivel tales como “A todo argumento se opone un argumento igual”, aquí Sexto vuelve a subrayar que la proposición “Todas las cosas son relativas” se circunscribe al ámbito de sus apariencias. El relativismo pirroniano se distingue, pues, por la conjunción de dos rasgos: (i) se refiere a la relatividad de las apariencias (las cuales varían en relación con ciertos factores) y no a la relatividad de las cosas, y (ii) se abstiene de afirmar que nada hay más allá de las apariencias.

En *PHI* 135–136 Sexto señala que los elementos con relación a los cuales un objeto presenta apariencias diversas son dos: aquello que juzga y las cosas observadas junto con él. Observa asimismo que ya ha mostrado que todo aparece en relación con algo y subsume los siete modos que ha expuesto bajo los dos tipos de relación mencionados: los cuatro primeros modos aluden a aquello por lo cual el objeto es juzgado, mientras que los tres restantes aluden a aquello conjuntamente con lo cual el objeto es observado. Nada se dice del Noveno y Décimo Modos. Esto no es problemático, ya que dichos modos aún no han sido presentados. Sin embargo, uno puede preguntarse por qué Sexto no colocó el Octavo Modo en el décimo lugar (Annas–Barnes 1985, 142), lo cual le habría permitido ordenar los dos modos restantes dentro de la clasificación propuesta. Además, esa posición sería la esperable dado que, como vimos en la Sección 2, en *PHI* 39 Sexto declara que el modo de lo relativo es el más general de todos. De cualquier manera, incluso si éste hubiese sido el lugar del modo de lo relativo dentro de la exposición de los Modos de Enesidemo, aún persistiría la dificultad de que en *PHI* 38–39 Sexto le asigna una doble función: es al mismo tiempo uno de los Diez Modos y aquél al que los demás se subsumen. Más allá de esta incongruencia, es importante hacer hincapié en que el hecho de que el modo de lo relativo sea el modo más general bajo el cual los demás se subsumen muestra la importancia que posee la noción de relatividad en el pirronismo.

Como lo indican Annas–Barnes 1985, 140 y Barnes 1994, 62–63, el Octavo Modo se diferencia de los demás por el hecho de que no suministra ejemplos de conflictos de apariencias. Sexto podría muy fácilmente proveer ejemplos de este tipo de conflictos; la razón por la cual no lo hace es seguramente que dichos conflictos ya son referidos en los demás modos, los cuales muestran las distintas maneras en que las

cosas aparecen en relación con una serie de factores. Más aún, los conflictos de apariencias correspondientes al modo de lo relativo están presentes de manera explícita en la referencia a los primeros siete modos hecha en *PH I* 136: cada cosa presenta apariencias conflictivas en relación con diferentes animales, personas, cantidades, posiciones, etc. Simplemente no hay necesidad alguna de volver a referir dichos conflictos con el objeto de ilustrar la argumentación del Octavo Modo.

Ahora bien, en algunos de los primeros siete modos Sexto hace referencia implícita y explícita a la relatividad. Al final del Primer Modo, Sexto señala: “seré capaz de decir cómo cada uno de los objetos subyacentes me aparece (ἐμοὶ φαίνεται), pero tendré que suspender el juicio acerca de cómo es por naturaleza” (*PH I* 78). Aun cuando Sexto no emplee la expresión πρὸς ἐμέ, es claro que con la expresión ἐμοὶ φαίνεται está indicando que él sólo puede referir el modo en que el objeto aparece en relación con él. Este tipo de expresión que implícitamente indica que las apariencias en general son relativas se encuentra también en el Cuarto Modo, donde Sexto señala que “es quizás fácil decir cómo cada uno de los objetos subyacentes aparece a cada uno (ἐκάστῳ φαίνεται), pero no cómo es, puesto que la irregularidad es irresoluble” (*PH I* 112).

Una referencia explícita a la relatividad se encuentra en el Segundo Modo, que es aquél que se basa en las diferencias que existen entre los humanos. Allí Sexto observa que, dado que las cosas afectan a los hombres de distinta manera, es verosímil que seremos conducidos a la suspensión del juicio, puesto que podemos decir cómo cada cosa “aparece relativamente a cada diferencia (πρὸς ἐκάστην διαφορὰν)”, pero no qué es por naturaleza (*PH I* 87).

Por su parte, en el Cuarto Modo Sexto alude a las distintas maneras en que las cosas se nos manifiestan según nos encontremos en un estado natural o contrario a la naturaleza (*PH I* 101). A aquellos que arguyen que quienes se encuentran en un estado contrario a la naturaleza tienen apariencias inapropiadas (ἀνοικείλους φαντασίας) como consecuencia de una determinada combinación de humores, Sexto responde que quienes se encuentran en un estado natural también tienen cierta combinación de humores, de modo que es posible que en este segundo caso los humores hagan aparecer al objeto distinto de cómo es, mientras que en el primer caso lo hagan aparecer de la manera en que realmente es (*PH I* 102).

Pues atribuir la capacidad de cambiar los objetos subyacentes a unos humores pero no a otros es ficticio, puesto que al igual que los sanos están en el estado natural de los sanos, pero en el estado contrario a la naturaleza de los enfermos, así también los enfermos están en el estado contrario a la naturaleza de los sanos, pero en el estado natural de los enfermos, de modo que es necesario creer también en éstos que se encuentran en un estado natural relativo (ὥστε κακείνοις πρὸς τι κατὰ φύσιν ἔχουσι πιστευτέον). (PH I 103)

Qué es natural o normal es relativo a los distintos estados en los que se encuentra un individuo, y no algo privativo de un estado determinado. Si esto es así, tampoco puede afirmarse que hay apariencias que, por surgir en un estado natural, corresponden a lo que el objeto es por naturaleza. Por lo tanto, lo único que queda por decir es que las cosas aparecen de una u otra forma relativamente a esos estados.” Sexto también observa que las apariencias que tenemos en el sueño son distintas de las que tenemos en la vigilia, “de modo que para ellas⁵⁹ el ser o el no-ser no es absoluto sino relativo (γίνεται οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι), pues es relativo a lo que [ocurre] durante los sueños o relativo a la vigilia” (PH I 104). De esta manera, el Cuarto Modo parece afirmar que las apariencias *son* relativas, lo cual es claramente dogmático, puesto que se trata de una aserción acerca de lo que es el caso respecto de las φαντασίαι. Sin embargo, esto no representa un problema para la coherencia del pirronismo sexteano, ya que es posible que la argumentación del Cuarto Modo sea meramente *ad hominem* o dialéctica. Esta lectura encuentra sustento en el hecho de que Sexto alude a la teoría médica griega de los humores corporales.⁶⁰ En este caso, lo que Sexto está diciendo es que, si se adopta dicha teoría, es necesario reconocer que las apariencias no revelan lo que el objeto es realmente, sino que son sólo el resultado de las diversas combinaciones de humores. Otra posible interpretación del Cuarto Modo que conserva

⁵⁹ Sigo aquí a Apelt –al igual que lo hacen Bury 1933, Sartorio Maulini 1996 y Mates 1996–, quien sugiere leer αὐταῖς en lugar del αὐτοῖς que transmiten los MSS. Pellegrin 1997 y Annas–Barnes 2000 prefieren conservar la lectura de los MSS. En este caso, se estaría hablando de los “objetos”; sin embargo, este antecedente no es mencionado en el pasaje. Por el contrario, el αὐταῖς refiere a las φαντασίαι de las que se ha estado hablando.

⁶⁰ Sexto también hace referencia a esta teoría en PH I 51–52, 71, 80, 128.

la coherencia del pirronismo sexteano consiste en sostener que, al decir que las apariencias son relativas, Sexto está describiendo simplemente una apariencia, esto es, la apariencia de que las apariencias son relativas a los estados de salud y enfermedad, sueño y vigilia.⁶¹ Como veremos más adelante, esta interpretación según la cual el relativismo pirroniano juega a un doble nivel fenomenológico se sustenta en una observación clave que Sexto hace en *PH I* 139.

También en el Séptimo Modo Sexto hace referencia explícita a la relatividad de las apariencias:

En consecuencia, también aquí podremos decir cómo es la parte fina de cuerno y cómo el compuesto de muchas partes finas, cómo es la pequeña parte de plata y cómo el compuesto de muchas partes pequeñas, cómo el minúsculo mármol de Tenara y cómo el compuesto de muchas partes pequeñas, y con respecto a los granos de arena, el eléboro, el vino y la comida, [podremos decir] lo relativo (τὸ πρὸς τι), pero de ningún modo [cómo es] en sí misma la naturaleza de los objetos, a causa de la irregularidad entre las apariencias que se debe a las composiciones (διὰ τὴν παρὰ τὰς συνθέσεις τῶν φαντασιῶν ἀνωμαλίαν). (*PH I* 132)

Los conflictos de apariencias sobre los que trata el Séptimo Modo no dependen de la adopción de ciertas teorías científicas o filosóficas, sino que son conflictos que pueden ser fácilmente constatados en la experiencia cotidiana. Por lo tanto, la relatividad a la que hace referencia el pasaje citado no es la consecuencia de la postulación de esa clase de teorías, sino de una relatividad que se manifiesta al escéptico y a todo aquél que perciba dichos conflictos. Annas y Barnes señalan que un aspecto extraño de este modo reside en que Sexto hace afirmaciones que van más allá de la mera descripción de las apariencias:

⁶¹ Para Annas y Barnes (1985, 96), la relatividad a la que *PH I* 104 hace referencia corresponde a la del relativismo dogmático moderado. Sin embargo, esta interpretación es válida sólo si se considera que el pasaje habla no de la relatividad de las apariencias sino de la de los objetos, lo cual no es el caso (véase nota 56). De todas formas, incluso si se adopta dicha interpretación, es posible argüir que en *PH I* 104 Sexto o bien argumenta de manera *ad hominem* o dialéctica, o bien refiere la apariencia de que lo que las cosas son es relativo a las circunstancias.

Now given that

Silver appears white in a large lump

whereas

Silver appears black in small shavings

we might expect to be told that we should suspend judgement as to how silver really is, contenting ourselves with avowals of the ways in which it appears. But Sextus quite explicitly allows us to say not only that silver *appears* white in large lumps but also that it *is* white in large lumps. (...)

Sextus is not merely being careless. Many of his examples actually demand such a conclusion, if only because they are ill conceived. Hellebore *is* fatal when pulverised but not when grated, wine *is* intoxicating when taken in large quantities but not when modestly imbibed. Heavy drinkers do not merely appear to be drunk, those who consume powdered hellebore really are dead. (1985, 123)

Annas y Barnes proponen tres posibles explicaciones del carácter peculiar que presenta este modo, la tercera de las cuales estiman como la más interesante. En primer lugar, Sexto puede estar utilizando “es” en lugar de “aparece”, tal como lo explica en *PH I* 135. En segundo lugar, lo dicho en el Séptimo Modo puede ser meramente provisional: incluso si de acuerdo a lo argumentado en este modo es posible afirmar cómo un objeto es en determinadas cantidades, desde lo esgrimido en los demás modos ni siquiera esto es posible. La tercera explicación consiste en argüir que el *target* del Séptimo Modo son sólo las proposiciones universales que pretenden describir la naturaleza de las cosas. Es decir, este modo pretendería socavar sólo las creencias basadas en teorías científicas, no así las creencias cotidianas o del sentido común. Annas y Barnes aluden aquí a la controvertida cuestión del alcance de la *ἐποχή* escéptica, a saber: ¿la *ἐποχή* abarca únicamente las creencias de carácter científico y filosófico, o por el contrario se extiende a todas las creencias, incluidas las del hombre común? Se trata de la distinción, tradicional entre los intérpretes, entre un escepticismo “urbano” o moderado y un escepticismo “rústico” o radical.⁶² Annas y Barnes afirman

⁶² Para discusión de la compleja cuestión del alcance de la *ἐποχή*, véase especialmente Burnyeat 1997a, 1997b; Frede 1997a, 1997b; Barnes 1990b. Véase también Bailey 2002, caps.

que en los escritos sexteanos se encuentran rastros de ambos tipos de escepticismo y que, mientras que en general los Diez Modos buscan inducir un escepticismo radical, el Séptimo Modo está quizás diseñado para alcanzar “a more modest suspension of judgement” (1985, 124). Si esta tercera explicación que proponen es correcta, entonces el Séptimo Modo conserva una forma de escepticismo que se identifica con un relativismo dogmático moderado.⁶³

Es verdad que en la obra sexteana parecen coexistir diferentes formas de concebir el pirronismo. Por una parte, hay pasajes que sustentan la interpretación urbana y otros que sustentan la interpretación rústica. Por otra, la mayoría de los textos presentan al pirrónico como alguien que se abstiene de hacer aserciones tanto positivas como negativas, mientras que algunos pasajes al menos sugieren que el pirrónico adopta un dogmatismo negativo.⁶⁴ Sin embargo, en el caso específico del Séptimo Modo, creo que la primera solución propuesta por Annas y Barnes es la adecuada, y esto por dos razones. En primer lugar, para describir varios de los conflictos referidos en *PH I* 129–130, Sexto emplea en cuatro oportunidades el verbo φαίνεσθαι. Y en *PH I* 129–131 también hace uso de otros verbos y expresiones (θεωρεῖται, υποπίπτει, ὁρᾶται, κινῶσι τὴν αἴσθησιν, ἐπιδείκνυται) que de ningún modo implican que la manera en que el objeto se muestra en determinadas cantidades corresponde al modo en que objetivamente es. En segundo lugar, al final del pasaje de *PH I* 132 citado más arriba, Sexto señala que la razón por la cual no es posible afirmar cuál es la naturaleza de los objetos es la irregularidad de las *apariencias*, la cual tiene su origen en la diversidad de composiciones o, en realidad, en la diferencia de cantidades. Lo que Sexto estaría pues diciendo es que las apariencias que tenemos de las cosas en los casos mencionados en *PH I* 132 son relativas a las cantidades. Si esto es correcto, el

7–9, 11; Fine 2000a; Hankinson 1994, 53, 67–68; Stroud 1984. Barnes 1990b es quien acuña los términos “urbano” y “rústico”, aunque en realidad este último se remonta a Galeno.

⁶³ El relativismo dogmático moderado es lo que Annas y Barnes tienen en mente cuando hablan de “relativismo”: véase Annas–Barnes 1985, 96–98, 126–127, 144, 148–149. Este es el modo en que la mayoría de los intérpretes concibe el relativismo: véase Annas 1998, 199–200; Barnes 1994, 55, 65–66; Pellegrin 1997, 552–553.

⁶⁴ Volveré sobre este tema en el Capítulo II, Sección 3, en mi examen de la interpretación de *AD V* propuesta por Richard Bett.

pasaje expresa la misma idea presente en los demás textos de *PH I* que han sido analizados en esta sección. Es sin embargo necesario hacer algunas observaciones. Como lo observan Annas y Barnes, aunque Sexto presente el Séptimo Modo como unitario, es claro que éste hace referencia a dos clases de cosas distintas: las cantidades y las constituciones o composiciones. El argumento que se encuentra en *PH I* 129–132 se refiere a las cantidades, mientras que aquél que es expuesto en *PH I* 133–134 trata de las composiciones (1985, 121–122). Un hecho extraño que Annas y Barnes no mencionan es el uso del término *συνθέσεις* al final del primer argumento. Puede argüirse que esto muestra que el final de *PH I* 132 pertenece al segundo argumento, puesto que en *PH I* 133 se utiliza la partícula *γάρ* para introducir la razón de lo antedicho. Por lo tanto, no sería lícito utilizar la frase final de *PH I* 132 para sustentar mi interpretación. No obstante, es probable que, al emplear el término “constituciones”, Sexto busque más bien unir los dos argumentos, puesto que en *PH I* 134 introduce la conclusión de un único argumento: “Así el argumento según las cantidades y las constituciones obscurece la realidad de los objetos subyacentes exteriores”.⁶⁵ De esta manera, parece que lo dicho en el final del texto citado vale tanto para las cantidades cuanto para las constituciones o composiciones. En conclusión, es necesario suponer que la manera en que Sexto se expresa en *PH I* 132 es simplemente producto del descuido. Pues aun cuando consideremos que en los casos mencionados en el Séptimo Modo no se puede permanecer en el nivel fenomenológico, es claro que para Sexto esto es posible, puesto que sino no utilizaría el verbo *φαίνεσθαι* y otros verbos similares para describir los conflictos a los que hace referencia ese modo. Es decir, si Sexto (o su fuente) hubiese visto un inconveniente en utilizar en *PH I* 132 el verbo *φαίνεσθαι* en lugar de *εἶναι*, entonces no lo habría siquiera utilizado en los pasajes anteriores.

Finalmente, Sexto también hace referencia explícita a la relatividad al final del Décimo Modo, en *PH I* 163. Sin embargo, es preferible examinar este pasaje más

⁶⁵ Por lo demás, esta frase muestra que *PH I* 134 no forma parte del segundo argumento. Annas–Barnes 1985 deberían que haber visto esto, pues traducen *λόγος* por “argumento”. Annas–Barnes 2000 parecen querer evitar este problema al traducir “relation (*λόγος*) among quantities and preparations”, lo cual sin embargo no elimina el problema, puesto que el texto aún habla de “las cantidades” sobre las que trata el primer argumento.

adelante porque, dado que este modo se refiere fundamentalmente a las creencias morales, lo expuesto allí posee especial importancia para el presente estudio.

Al igual que en *PHI* 135–136, en el Tercer Modo de Agripa Sexto observa que son dos los elementos con relación a los cuales un objeto aparece de distintas maneras: lo que juzga el objeto y las cosas observadas junto con el objeto. Precisamente en el Tercer Modo Sexto reenvía a la discusión previa del modo de lo relativo en la exposición de los Diez Modos:

El que [deriva] de lo relativo, como hemos dicho anteriormente, es aquél en el que el objeto subyacente aparece tal o cual en relación con lo que juzga y lo que es observado conjuntamente con él, pero suspendemos el juicio acerca de cómo es en relación con la naturaleza. (*PHI* 167)

Nótese que cuando Sexto muestra los Cinco Modos en funcionamiento y hace referencia al modo de lo relativo, sólo menciona la relación con lo que juzga: los sensibles y los inteligibles son relativos a quienes los perciben y a quienes los piensan respectivamente. Ahora bien, respecto de la clasificación en cuestión, un hecho llamativo es que la taxonomía presentada en *PH I* 135–136 y retomada en 167 es distinta a la que Sexto presenta en *PH I* 38–39 (véase Annas–Barnes 1985, 141–142). En efecto, mientras que en los dos primeros pasajes los elementos con respecto a los cuales un objeto es relativo son lo que juzga y las cosas observadas conjuntamente con el objeto, en el tercero Sexto señala que el modo de lo relativo se divide en tres especies: el modo que deriva de lo que juzga, el que deriva de lo juzgado y el que deriva del compuesto de ambos. Para explicar esta incongruencia, Annas y Barnes proponen una ingeniosa hipótesis:

We must surely suppose that in his sources of the Ten Modes Sextus found an Eight Mode from relativity, and that this mode – like the Relativity Mode in Philo and Diogenes – was broadly similar in style to the other nine. He decided, however, to eject this traditional material and to replace it by a version of Agrippa's Relativity Mode. He then explained the new Relativity Mode by a loose reference back to his earlier taxonomy and by the little set of six abstract arguments. (No doubt these arguments too were drawn from Agrippa). (1985, 142–143; cf. Barnes 1994, 62–63, 68)

A fin de evitar una posible confusión, es necesario hacer notar que el “new Relativity Mode” al que se refiere el pasaje no puede ser otro que el Tercer Modo de Agripa, pues es allí donde Sexto hace referencia a una exposición anterior. Por el contrario, el “little set of six abstract arguments” hace referencia a los argumentos expuestos en el Octavo Modo, en *PH* I 137–139. De acuerdo con Barnes (1994, 62, 64), probablemente el nombre original del Octavo Modo de Enesidemo haya sido el conservado por Diógenes, quien habla de ὁ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν, i.e., “el [modo] según la comparación con otras cosas” (DL IX 87). Ahora bien, Annas y Barnes arguyen que Sexto introdujo el cambio mencionado porque reconoció la estructura común que subyace a los Diez Modos –un mismo objeto aparece de diversas maneras en relación con distintos animales, sentidos, circunstancias, posiciones, etc.– y consideró que el nuevo modo de lo relativo expresa esa estructura (1985, 143; cf. Barnes 1994, 64–66; Striker 1996d, 127). También señalan que la observación hecha en *PH* I 39, según la cual el modo de lo relativo es el más general de todos, es el producto de dicho reconocimiento (1985, 143; cf. Striker 1996d, 126–127).⁶⁶ Su hipótesis es plausible, puesto que la conexión que aquel modo general tiene con los dos tipos de relación expuestas en *PH* I 136 y 167 es evidente, mientras que su conexión con las tres especies de modos mencionadas en *PH* I 38 no es tan clara. Es probable que la división en esas tres especies esté presente en la(s) fuente(s) de los Diez Modos utilizada(s) por Sexto. Por supuesto, esto no mitiga la desinteligencia o el descuido de conservar ambas taxonomías, puesto que si Sexto se atrevió a modificar la versión original del Octavo Modo, bien pudo haber modificado la taxonomía expuesta en *PH* I 38 de acuerdo con aquella presente en la nueva versión. En este sentido, si la observación hecha en *PH* I 39 es una adición de Sexto y está en clara consonancia con la nueva versión del Octavo Modo, es aún más llamativo que él no haya introducido una modificación en *PH* I 38 y haya incluso mencionado la taxonomía propuesta en este parágrafo 38 en el mismo parágrafo 39.

⁶⁶ Respecto de *PH* I 39, Barnes 1994, 63–64 adopta una posición distinta a la de Annas–Barnes 1985, 143, pues considera que Enesidemo denominó el modo más genérico el Modo de la Relatividad, mientras que utilizó el nombre conservado en DL IX 87 para referirse al Octavo Modo. De todas formas, Barnes manifiesta cierta duda respecto de si Enesidemo fue quien propuso la sistematización que se encuentra en el pasaje sexteano.

Si la hipótesis propuesta por Annas y Barnes acerca de la relación entre el Octavo Modo de Enesidemo y el Tercer Modo de Agripa es correcta, es claro por qué Sexto no presenta en su exposición del Octavo Modo ejemplos de conflictos de apariencias específicos a este modo y en cambio remite a los conflictos referidos en los modos anteriores. En efecto, dado que la nueva versión del modo de lo relativo expresa la estructura que subyace a los demás modos, no tiene sentido citar ejemplos de conflictos de apariencias específicos a este modo, precisamente porque *cualquier* conflicto de apariencias es un caso que lo ilustra. Ahora bien, teniendo en cuenta la exactitud del análisis de la estructura común que subyace a los Modos de Enesidemo, uno lamenta que Sexto no haya procedido en todo de manera tan exacta. Como lo señalan Annas y Barnes, Sexto contaba con varias opciones:

He should not have *replaced* the original Relativity Mode with his own discussion of relativity, for that gives the false impression that the new discussion is simply a superior version of the old. And he should not have interpolated his new mode into the middle of the original sequence. He would have done better had he abandoned the original Relativity Mode altogether, thus reducing the Aenesideman canon to nine. Or, perhaps better still, he might have retained the original Relativity Mode and carefully distinguished it from his own new Relativity Mode. In either case, he could then have appended, at the beginning or the end of his account, his general reflexions on the structure of the modes. (1985, 144; cf. Barnes 1994, 67)

Una posible forma de expresar estas reflexiones habría sido incorporar la proposición “Todas las cosas son relativas” a la sección de *PHI* en las que Sexto expone las $\phi\omega\nu\alpha\acute{\iota}$ escépticas, como “Todas las cosas inaprehensibles” y “Todas las cosas son indeterminadas”. Éste es un lugar adecuado porque, como fue indicado en la Sección 2, al introducir dichas $\phi\omega\nu\alpha\acute{\iota}$ Sexto señala que la razón por la cual las explicará en detalle es que han sido empleadas en los modos de la suspensión del juicio que ha expuesto (*PHI* 187), y vimos que en varios de los Modos de Enesidemo y en el Tercer Modo de Agripa Sexto hace referencia implícita o explícita a la relatividad de las apariencias. Además, como veremos en un momento, en el segundo de los argumentos expuestos en *PHI* 139 Sexto hace con respecto a la relatividad de la proposición “Todas las cosas son relativas” la misma advertencia que luego hará con respecto a las

φωναί escépticas. Quisiera señalar, por último, que Annas y Barnes (1985, 145) consideran que el tipo de relatividad expuesta en la versión que Sexto ofrece del Octavo Modo es compatible con la actitud pirrónica, de modo que reconocen que en sus escritos está presente la forma de relativismo que he denominado “fenomenológico”.

De los cinco argumentos que Sexto presenta en *PH I* 137–139, los cuatro primeros se refieren a la relación que existe entre los objetos observados conjuntamente, mientras que el último alude a la relación entre el objeto y lo que juzga.⁶⁷ Con ellos Sexto busca complementar los argumentos expuestos en los Modos de Enesidemo, puesto que en *PH I* 137 señala explícitamente que aquéllos representan otra manera de establecer que todo aparece en relación con algo. Ahora bien, es claro que al menos algunos de estos cinco argumentos son sofisticos. Con respecto al primero de ellos, Annas y Barnes declaran:

It is true that, say, horses differ from cows. It is also true that things that differ are semantic relatives; i.e. ‘x differs’ is elliptical for ‘x differs from y’. But it does not follow from those two truths that horses are relative; that is to say, it does not follow that ‘x is a horse’ is elliptical for ‘x is a horse relative to y’. In general, from the premisses that *F*s are *G* and ‘*G*’ is a relative term, we plainly cannot infer that ‘*F*’ is a relative term. (1985, 140–141)

Este sofisma del primer argumento también se encuentra en el cuarto argumento, esto es, en aquél que señala que las cosas similares y disímiles así como las iguales y desiguales son relativas. Por ejemplo, un caballo que es similar a un burro es relativo sólo en lo que respecta a la relación de similitud, pero no en tanto caballo. La misma objeción puede ser dirigida contra el tercer argumento, puesto que el humo es relativo

⁶⁷ Annas y Barnes (1985, 140) sorpresivamente señalan que en este pasaje hay seis argumentos. Por el contrario, Barnes (1994, 68) reconoce que hay cinco argumentos. Por su parte, Striker observa que ignorará “the argument in 137–140, which is patently eristical, and shows, if anything, only that all things fall under some relational predicate” (1996d, 126). En primer lugar, es necesario tener presente que el pasaje contiene varios argumentos. En segundo lugar, como veremos, el análisis de estos argumentos es clave para comprender la estrategia argumentativa pirrónica. Finalmente, el párrafo 140 puede considerarse como la conclusión del modo en general y no sólo de *PH I* 137–139.

al fuego en tanto signo del fuego, pero no en tanto humo. Con respecto al segundo argumento, no es claro qué tipo de relatividad Sexto tiene en mente, puesto que desconocemos cuál es la concepción dogmática a la que se refiere.

Con respecto al quinto argumento expuesto en *PH I* 139, Annas y Barnes afirman que es inválido, puesto que

The disagreement between the dogmatist and the Pyrrhonist does not show that universal relativity is itself relative to the Pyrrhonist (whatever that means) and thereby confirm the Pyrrhonist's opinion. It shows only that not everyone upholds universal relativity. In general, if two people disagree on some opinion, we cannot infer that the opinion holds (only) relative to one of them. If *x* maintains that *P* and *y* maintains that not-*P*, then one of them is mistaken – and that is all we can infer. (1985, 141)

Contrariamente a Annas y Barnes, creo que, del desacuerdo en cuestión, es posible inferir que la proposición “Todas las cosas son relativas” es relativa al pirrónico en lo que respecta a su validez, con la condición de que ella sea interpretada como la descripción de una de sus apariencias. En efecto, aquél que rechaza dicha proposición muestra, por su oposición misma, que ella no es una descripción adecuada del modo en que las cosas le aparecen, sino sólo del modo en que las cosas aparecen al pirrónico que la profiere. Esto confirma el contenido de la proposición “Todas las cosas son relativas”, puesto que muestra que esta proposición fenomenológica es válida sólo relativamente al individuo que la profiere. Es decir, dado que toda proposición describe la manera en que las cosas aparecen a aquél que la profiere, cada proposición puede ser considerada como válida únicamente en relación con el individuo cuya apariencia describe. Por lo tanto, quien niega que todas las cosas son relativas confirma aquello mismo que niega en el sentido de que su negación permite confirmar en un caso particular que las apariencias son relativas a los individuos que las poseen. En otros pasajes de *PH I* Sexto también indica que las expresiones proferidas por el escéptico describen aquello que le aparece, es decir, lo que es relativo a él. En *PH I* 198–199, Sexto advierte que, cuando el escéptico profiere la expresión πάντα ἐστὶν ἀόριστα, utiliza el ἔστι en lugar de φαίνεσθαι αὐτῷ, y que, al igual que quien dice “paseo” implícitamente dice “yo paseo”, así también quien declara πάντα ἐστὶν ἀόριστα implícitamente declara ὡς πρὸς ἐμέ ο ὡς ἐμοὶ φαίνεται. Por su parte, en el

capítulo de *PHI* en el que expone las reglas concernientes a las expresiones escépticas, Sexto señala:

Declaramos también que las proponemos para indicar, no en sentido propio (κυρίως) sino indiferentemente y, si se quiere, de manera abusiva (καταχρηστικῶς), las cosas con respecto a las cuales son adoptadas. Pues no conviene al escéptico discutir sobre expresiones. Y principalmente nos ayuda el hecho de que no se dice que esas expresiones significan puramente (είλικρινῶς), sino en relación con algo, es decir, en relación con los escépticos (πρὸς τι καὶ ὡς πρὸς τοὺς σκεπτικούς). (*PHI* 207)

Nada de lo dicho por el escéptico pretende tener validez universal o absoluta, sino que meramente describe lo que le aparece, lo cual en cuanto tal es relativo, esto es, relativo a aquél a quien le aparece. Del mismo modo, la proposición πάντα ἐστὶ πρὸς τι no es una aserción acerca de la naturaleza de las cosas, sino que es la simple descripción de una apariencia, que en cuanto tal debe ser considerada como relativa al escéptico. Ahora bien, la apariencia expresada en la proposición "Todas las cosas son relativas" surge como resultado de los casos particulares en los que las cosas han aparecido al pirrónico como relativas. Esto es confirmado por el análisis previo del carácter y del status especiales del Octavo Modo. Pues vimos que este modo describe la estructura común de los modos restantes, y esto consiste precisamente en expresar en una sola proposición general lo que ocurre al pirrónico en cada uno de ellos: en un modo las cosas aparecen como relativas a las distintas especies animales, en otro como relativas a los distintos sentidos, en otro como relativas a las distintas posiciones, y así sucesivamente. En otras palabras, en *PHI* 139 la proposición "Todas las cosas son relativas" debe ser interpretada en el sentido que Sexto explícitamente le adjudica en *PHI* 135, esto es, como una expresión de la relatividad de las apariencias y no de la relatividad de las cosas. De lo dicho pueden extraerse dos conclusiones. En primer lugar, la relatividad a la que se refiere el quinto argumento expuesto en *PHI* 139 juega a un doble nivel: el pirrónico tiene la apariencia de que todas las apariencias son relativas, pero también dicha apariencia de segundo grado es en cuanto tal relativa, ya que su contenido aparece a alguien en ciertas circunstancias, de manera que ella misma constituye un caso particular que confirma la proposición "Todas las cosas aparecen relativas". En segundo lugar, si esta proposición expresa una apariencia del pirrónico

acerca de la relatividad de las apariencias, entonces el relativismo pirroniano es fenomenológico en dos sentidos: (i) no se refiere a la relatividad de las cosas, sino a la relatividad de las apariencias, y (ii) no afirma que las apariencias son objetivamente relativas, sino únicamente que ellas aparecen al pirrónico como relativas. De este modo, a diferencia de los otros cuatro argumentos expuestos en *PH I 137–139*, el quinto argumento es clave para comprender el tipo de relativismo adoptado por los pirrónicos.

Barnes (1994, 68–69) hace referencia a un problema que plantea el uso de los cinco argumentos de *PH I 137–139*: si se acepta la validez de estos argumentos, es necesario reconocer que sus conclusiones no establecen la relatividad de las apariencias, sino la relatividad de las cosas. Esto es ciertamente problemático porque está en conflicto con la observación de *PH I 135* según la cual el Octavo Modo se refiere al primer tipo de relatividad. Contrariamente a Barnes, considero que este problema surge sólo en el caso de los primeros cuatro argumentos, puesto que, como vimos hace un momento, el quinto se refiere a la relatividad de las apariencias. En consecuencia, en *PH I 136–139* parecen coexistir dos tipos distintos de argumentos: aquél que se refiere a la relatividad de las apariencias y aquél que se refiere a la relatividad de las cosas.

Ahora bien, el hecho de que juzguemos que algunos de los argumentos propuestos en *PH I 137–139* son inválidos no acarrea necesariamente que deban ser desestimados sin más, puesto que puede tratarse de argumentos *ad hominem*. Es decir, aun cuando desde nuestro punto de vista dichos argumentos no prueben lo que pretenden probar porque una o varias de sus premisas son falsas, es probable que los adversarios del escéptico aceptaran la verdad de las premisas de esos argumentos, de modo que se vieran obligados a aceptar también la validez de éstos. Sobre esta cuestión, Barnes señala:

If an argument is *ad hominem*, it does not follow that it is disreputable – on the contrary, an *ad hominem* argument is just what is required if you are arguing *ad hominem*. In the arguments over relativity in I. 137–139, Sextus does not, of course, prove that everything is relational; but he does prove that, given certain presuppositions common to ancient Dogmatists, then everything is

relational – and that is precisely what he wants to prove. (2000, xxix–xxx; cf. Barnes 1994, 70, 79–83)

De este modo, aun cuando el lector actual de los argumentos que Sexto presenta respecto de la relatividad los encuentre inválidos o no convincentes, esto no representa en principio un problema. Hoy en día el pirrónico moldería su argumentación acerca de la relatividad de manera de adecuarlos a las teorías científicas y gnoseológicas contemporáneas, como puede ser el caso de la teoría de la relatividad. Ahora bien, contrariamente a lo que afirma Barnes, no todos los argumentos expuestos en *PH I* 137–139 son *ad hominem* o exclusivamente *ad hominem*, puesto que es claro que el quinto argumento describe las apariencias del escéptico.

Existe un texto del Décimo Modo que deja en claro qué tipo de relativismo ético es adoptado por el pirrónico. En la conclusión de este modo, Sexto hace referencia a la relatividad de las apariencias de valor:

Por otra parte, dado que también por medio de este modo se muestra tal irregularidad entre las cosas, no podremos decir cómo es el objeto subyacente según su naturaleza, sino cómo aparece en relación con este modo de vida o en relación con esta ley o en relación con esta costumbre y cada uno de los otros parámetros (φαίνεται πρὸς τήνδε τὴν ἀγωγὴν ἢ πρὸς τόνδε τὸν νόμον ἢ πρὸς τόδε τὸ ἔθος καὶ ἄλλων ἕκαστον). En consecuencia, también en virtud de este [modo] es necesario que nosotros suspendamos el juicio acerca de la naturaleza de los objetos subyacentes exteriores. (*PH I* 163)

En este pasaje se reconoce, pues, que los juicios de valor son relativos a una serie de factores, tales como las costumbres, las leyes y los modos de vida que influyen en aquél que emite esos juicios. Pero este relativismo ético no es dogmático, puesto que Sexto no afirma que los objetos sobre los que versan los juicios de valor *son* relativos, sino sólo que el modo en que *aparecen* lo es. De ahí la necesidad de suspender el juicio acerca de su naturaleza. En efecto, si Sexto sostuviera que todo lo que puede ser dicho acerca de la naturaleza de las cosas es siempre relativo a determinados marcos de referencia, estaría negando que ellas poseen una naturaleza propia que es independiente de dichos marcos de referencia, y no suspendiendo el juicio acerca de cuál es su verdadera naturaleza. Contrariamente a esta posición dogmática, Sexto

simplemente constata la existencia de una irregularidad entre los juicios de valor, así como la variación de estos juicios según contextos tales como el social, el legal y el filosófico. Por ejemplo, constata que para Crates e Hiparquia era un modo de vida tener sexo en público, mientras que para la mayoría de los hombres es una costumbre hacerlo en privado (*PHI* 153); o constata que, mientras que los partidarios de Crisipo, de acuerdo con una suposición dogmática, consideran que el incesto es indiferente, existe una ley que lo prohíbe (*PHI* 160). Aunque el pasaje no lo diga explícitamente, la razón por la cual el escéptico no puede resolver el conflicto entre las apariencias relativas es que ninguna de las posiciones parece tener más peso que las demás. El escéptico, pues, se abstiene de negar la objetividad de la ética, puesto que no sostiene que todo juicio de valor es válido sólo relativamente a ciertos marcos de referencia. Como vimos en la Sección 3, el escéptico no afirma *ni niega* la existencia de algo bueno o malo por naturaleza. Ahora bien, un punto importante a tener en cuenta es que, en mi opinión, Sexto no construye una teoría que afirma que las apariencias de valor son objetivamente relativas y que da cuenta del modo en que ciertos factores determinan la manera en que las cosas aparecen a distintos individuos, escuelas filosóficas y comunidades. Por el contrario, Sexto simplemente describe las variaciones que ha observado en los juicios de valor acerca de un mismo objeto, persona o acción, y refiere que estas variaciones han tenido lugar en paralelo con las variaciones en las leyes, costumbres, modos de vida, doctrinas filosóficas y creencias míticas de aquéllos que emiten dichos juicios.

Gisela Striker considera que en los Diez Modos de Enesidemo existen dos estrategias argumentativas incompatibles: una hace referencia al carácter indecible de los conflictos de opiniones, la otra a la relatividad de las apariencias. De acuerdo con Striker, “the first leaves open the possibility that one of the conflicting views may be right, while the other seems to imply either that nothing is absolutely or unrestrictedly true or at least that none of the ‘relative’ impressions is” (1996d, 117; cf. Woodruff 1988, 154–155). Striker parece pues considerar que la segunda estrategia propone un relativismo dogmático moderado (cf. Woodruff 1988, 140, 155–156, 161; Bett 2000, 208). A su juicio, mientras que el argumento de la indecidibilidad es claramente compatible con la interpretación sexteana de la expresión οὐ μᾶλλον, el argumento de la relatividad no lo es (1996d, 126), sino que está más bien en

consonancia con el sentido dogmático negativo que dicha expresión posee en DL IX 75 (1996d, 132). Por lo tanto, aquel argumento tampoco establece la equipolencia de las apariencias en conflicto (1996d, 132). Sin embargo, no hay razón alguna para considerar que la relatividad de las apariencias es incompatible con la idea de que los conflictos de apariencias son irresolubles, puesto que el tipo de relativismo adoptado en los Diez Modos no descarta la posibilidad de que alguna de ellas corresponda a la manera en que el objeto realmente es. En efecto, el pirrónico no afirma que las apariencias *son* relativas a determinados factores (en cuyo caso estaría ciertamente negando su objetividad), sino que sólo refiere que las apariencias le aparecen como relativas, es decir, refiere una apariencia que, en cuanto tal, es relativa a él. Esto es precisamente lo que determina que el escéptico se abstenga de negar que los predicados relacionales realmente pertenecen al objeto. En un trabajo posterior⁶⁸ en el que sólo toca tangencialmente la cuestión del relativismo pirroniano, Striker señala que en los Diez Modos Sexto

should not have accepted "relativity" as the most general form of skeptical argument, or at least he should have made it clear that the Pyrrhonists' version of relativity is not a kind of negative dogmatism. With some appropriate qualifications, one might read the relativity mode as leading to the conclusion "we can only say how things appear to different observers or in relation to other things, not how they are in themselves". (1996b, 19)

Este pasaje presenta una posición más matizada que la adoptada en Striker 1996d. Sin embargo, la observación hecha por Striker no deja de ser llamativa, puesto que en el Octavo Modo no hay nada que indique que Sexto está proponiendo alguna clase de relativismo dogmático. Como vimos, Sexto expresamente deja en claro que el relativismo al que ese modo hace referencia es fenomenológico. Por lo tanto, no es necesario introducir ninguna modificación en la exposición del Octavo Modo tendiente a hacerla compatible con la perspectiva pirroniana; es claro que la forma en que la conclusión de este modo debe ser leída no es otra que la mencionada por Striker.

Como vimos en la Sección 3, en *PH* III Sexto presenta conflictos de opiniones similares a los referidos en el Décimo Modo. Uno de estos conflictos concierne al

⁶⁸ Striker 1996d fue originariamente publicado en 1983.

carácter bueno o malo de la muerte y la vida (*PH III 229–232*). Luego de exponerlos, Sexto observa:

En consecuencia, la muerte no podría ser considerada una de las cosas terribles por naturaleza, como tampoco la vida una de las cosas buenas por naturaleza. Ninguna de las cosas mencionadas es tal o cual por naturaleza, sino que todas son convencionales y relativas (*νομιστὰ δὲ πάντα καὶ πρὸς τι*). (*PH III 232*).

Si alguien leyera este texto ignorando su procedencia, afirmaría que el mismo expresa una posición relativista dogmática. Pero si el lector conoce la obra a la que pertenece, seguramente argüirá que lo dicho por Sexto debe ser interpretado simplemente como una descripción del modo en que las cosas le aparecen, y no como una aserción acerca de lo no-evidente. Por lo tanto, cuando Sexto señala que “la muerte y la vida son convencionales y relativas”, esta proposición debe ser entendida del mismo modo en que en *PH I 135* Sexto explica que debe ser entendida la proposición “Todas las cosas son relativas”. Sin embargo, existe otra posible interpretación del pasaje que, dado el contexto en el que se encuentra, resulta más satisfactoria. Como vimos en la Sección 3, los argumentos negativos que Sexto expone en el capítulo titulado *εἰ ἔστι τι φύσει ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον* no son propuestos por el escéptico, sino por aquellos que infieren que nada es bueno, malo o indiferente por naturaleza. En consecuencia, dichos argumentos son dialécticos, i.e., son argumentos con los que Sexto busca contrabalancear la creencia de que las cosas son naturalmente buenas, malas o indiferentes. Teniendo esto en cuenta, el pasaje citado también debe ser interpretado como parte de un argumento dialéctico, en cuyo caso lo que parecía ser una impresión errónea es en realidad correcta: lo expuesto en dicho pasaje sí corresponde a una posición relativista dogmática. Pero, por supuesto, en tanto que el argumento es dialéctico, no se trata de una posición que el escéptico mismo adopta.

En lo que sigue, quisiera examinar los textos sexteanos que hacen referencia al así llamado “relativismo” de Protágoras. La importancia de estos textos reside en que son los únicos en los que Sexto atribuye a un pensador una posición al menos nominalmente relativista. Por lo tanto, el análisis de los mismos pueda quizás arrojar luz sobre el tipo de relativismo adoptado por los pirrónicos.

Sexto consagra varios capítulos del libro primero de *PH* a establecer las diferencias que existen entre el escepticismo y las filosofías “vecinas” (*PH* I 210–241). *PH* I 216–219 corresponde al capítulo que expone las diferencias entre la manera de pensar escéptica y la protagórea. Sexto comienza haciendo referencia al principio protagóreo del hombre-medida, según el cual “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en el sentido en el que⁶⁹ son, y de las que no son en el sentido en el que no son” (*PH* I 216, cf. *AD* I 60). Luego de observar que el término μέτρον es tomado en el sentido de κριτήριον y χρήματα en el sentido de πράγματα, Sexto nos dice que Protágoras “acepta sólo las cosas que aparecen a cada uno (τὰ φαινόμενα ἐκάστω μόνα), y de esta manera introduce lo relativo (τὸ πρὸς τι). Es por ello que también parece tener algo en común con los pirrónicos” (*PH* I 216–217). Sexto parece aquí reconocer el papel central que la noción de τὸ πρὸς τι desempeña en el pirronismo, pues es precisamente el hecho de que dicha noción desempeña una función importante en la filosofía protagórea lo que lleva a pensar en una semejanza entre ambas filosofías. Sexto pasa luego a exponer los elementos de la posición protagórea que determinan que exista una diferencia fundamental entre ella y el pirronismo:

[217] [Protágoras] declara, en efecto, que la materia es fluente y que, dado que ella es fluente, continuamente sobrevienen adiciones en reemplazo de las emanaciones, y que los sentidos son reordenados y alterados a causa de las edades y de las otras constituciones de los cuerpos. [218] Y dice también que las razones (τοὺς λόγους)⁷⁰ de todas las cosas que aparecen subyacen (ὑποκεῖσθαι) en la materia, de manera que la materia puede, en la medida en que se trata de ella misma, ser todas las cosas que aparecen a todos (πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται). Y que los hombres aprehenden distintas cosas en distintos momentos como consecuencia de sus diferentes disposiciones

⁶⁹ Sigo aquí la interpretación que Michel Narcy da del ὡς en el pasaje paralelo de *Teeteto* 152a. Narcy considera, a mi entender correctamente, que ese término debe ser traducido como “au sens où” o “à la façon où” (véase 1995, 318–320 n. 87).

⁷⁰ Sigo aquí a Bury 1933 y Annas-Barnes 2000 en traducir λόγοι por “razones”, pues creo que, aun cuando este término no despeja completamente la obscuridad del griego, se adecua más al pasaje que otros términos, como “explicaciones” (Mates 1996) y “formas” (Pellegrin 1997). Sartorio Maulini 1996 también emplea “razones”.

(διαφόρους αὐτῶν διαθέσεις): pues aquél que está en un estado natural aprehende aquellas cosas en la materia que pueden aparecer a los que están en un estado natural, mientras que aquél que está en un estado antinatural [aprehende aquellas cosas] que [aparecen] a los que están en un estado antinatural. [219] Y, además, la misma explicación (λόγος) [se aplica] a causa de las edades, con respecto al dormir y el estar despierto, y con respecto a cada tipo de disposición. Por lo tanto, de acuerdo con él, el hombre deviene el criterio de las cosas que son; pues todas las cosas que aparecen a los hombres también existen, y las cosas que a ninguno de los hombres aparecen no existen. Vemos, por tanto, que dogmatiza acerca de que la materia es fluente y acerca de que las razones de todas las cosas que aparecen subyacen en ella, cosas que son no-evidentes y sobre las cuales suspendemos el juicio (ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν).

La posición de Protágoras consiste, pues, en sostener que la miel, por ejemplo, posee las distintas propiedades que manifiesta a los individuos que se encuentran en los diversos estados que permiten percibir dichas propiedades objetivas. Es decir, hay una correspondencia entre lo que puede percibir el sujeto en función de los estados en los que se encuentra y las propiedades de las cosas, de modo que es posible tener un conocimiento objetivo de ellas. Ahora bien, este pasaje parece atribuir a Protágoras dos posiciones distintas. En efecto, la idea del fluir constante de la materia expuesta en *PH* I 217 lleva a pensar que una misma cosa posee propiedades opuestas pero sólo *sucesivamente*; es decir, durante su cambio permanente cada cosa va adoptando rasgos diversos, los cuales se producen paralelamente a las alteraciones experimentadas por los individuos que las aprehenden. Esto es lo que explicaría la multiplicidad de opiniones sobre un mismo objeto (si es que tiene siquiera sentido hablar de identidad en este caso). Por el contrario, el resto del pasaje lleva a pensar que, de acuerdo con la teoría protagórea, los opuestos conviven en la misma cosa al mismo tiempo, puesto que de otro modo no se explicaría el hecho de que una misma cosa aparezca de maneras opuestas a diferentes individuos a la vez. En efecto, si cada hombre es criterio y todo lo que aparece a cualquier hombre subsiste en la materia, entonces cada una de las apariencias que las diversas personas poseen acerca de un mismo objeto en un mismo momento debe corresponder a un rasgo objetivo de este objeto. Por ejemplo, si al comer un mismo alimento *x* en un mismo momento el enfermo tiene una apariencia

F y el sano una apariencia no-*F*, entonces uno debe inferir que ambas apariencias contrarias son verdaderas, es decir, subyacen en el mismo alimento. Además de que esta interpretación está sustentada por lo dicho en la mayor parte del pasaje citado, es consistente con la exposición que Sexto ofrece de la posición protagórea en *AD I 60–64*. Este pasaje forma parte de la discusión del criterio, en la que Sexto refiere las múltiples opiniones que han sido propuestas sobre el tema por los filósofos dogmáticos. Allí señala que algunos (τινες) han afirmado que Protágoras se encuentra entre aquéllos que abolen el criterio,

puesto que declara que todas las apariencias y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas (τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν), porque todo lo que apareció a alguien o fue opinado por alguien es inmediatamente real relativamente a él (πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν). (*AD I 60*)

Sexto ofrece luego lo que podría haber sido presentado como un argumento tendiente a mostrar que la posición protagórea se autorefuta,⁷¹ pero que él expone como una confirmación de la misma. Sexto señala que la negación del principio del hombre-medida parece servir como testimonio en su favor.

Pues si alguien declara que el hombre no es el criterio de todas las cosas, confirmará el enunciado de que el hombre es el criterio de todas las cosas. En efecto, el mismo que dice eso es un hombre, y al afirmar lo que aparece relativamente a él reconoce también que eso mismo es una de las cosas que aparecen relativamente a él (τὸ ὡς πρὸς αὐτὸν τιθεὶς φαινόμενον ὁμολογεῖ καὶ αὐτὸ τοῦτο τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινομένων ὑπάρχειν). (*AD I 61*)

Ahora bien, en este caso es claro que existen dos apariencias contradictorias, pues se trata de la apariencia de que el hombre es el criterio de todas las cosas y de la apariencia de que no lo es. Lo mismo ocurre en el caso de los ejemplos mencionados en la continuación del pasaje, donde se hace referencia a las apariencias que se

⁷¹ Para un examen de la autorefutación de la tesis protagórea a partir de lo dicho en los textos sexteanos, véase Burnyeat 1976a. Por su parte, Burnyeat 1976b analiza dicha cuestión tal como es abordada en el *Teeteto*.

manifiestan en la locura, el sueño y la infancia, y a aquéllas que se presentan en los estados opuestos de salud, vigilia y vejez (*AD I* 61–62). Es claro que, acerca de un mismo objeto, un individuo mentalmente insano puede tener una apariencia opuesta a la de un individuo mentalmente sano, y que en este caso ambas deben ser consideradas como verdaderas a la vez. Sin embargo, es importante hacer notar que el pasaje de *PH I* y el de *AD I* parecen presentar una diferencia clave respecto del fundamento objetivo de las apariencias. En primer lugar, en *PH I* 218–219 Sexto señala explícitamente que las apariencias que los hombres poseen corresponden a lo que las cosas son objetivamente, de modo que la posición protagórea es claramente realista. Por el contrario, en el pasaje de *AD I* 60–64 no encontramos esta idea, pues no hay referencia alguna a la doctrina que Sexto atribuye a Protágoras en *PH I* 217–219. En segundo lugar, aun cuando Sexto observa que para Protágoras todas las apariencias son verdaderas, también señala que el sofista

remueve el criterio (κινεῖν...τὸν κριτήριον), puesto que precisamente éste pretende testear los objetos que existen por sí mismos (τῶν καθ' αὐτὰ ὑποκειμένων δοκιμαστικόν) y distinguir lo verdadero y lo falso, mientras que el hombre antes mencionado no ha admitido ni algo real por sí mismo ni falso (οὔτε καθ' αὐτὸ τι ὑπάρχον οὔτε ψεῦδος ἀπολέλοιπεν). También se dice que Eutidemo y Dionisodoro han engendrado tales [ideas], pues también ellos han admitido lo existente y lo verdadero como cosas relativas (τῶν...πρὸς τι...τό τε ὄν καὶ τὸ ἀληθές). (*AD I* 64)

La caracterización del criterio que Sexto ofrece en este texto corresponde a uno de los dos sentidos que describe en otros pasajes, a saber: el criterio por medio del cual se juzga acerca de la existencia e inexistencia y acerca de la verdad y la falsedad (*PH I* 21, II 14; *AD I* 29). De este modo, parece claro que, a diferencia de la posición protagórea descrita en *PH I*, aquélla expuesta en *AD I* es anti-realista, puesto que Protágoras abole el criterio de verdad y existencia. Sin embargo, antes de aceptar esta conclusión, es necesario determinar en qué sentido Protágoras rechaza este criterio. En primer lugar, Protágoras parece negar la existencia de una realidad a la cual corresponden las apariencias opuestas que distintos individuos poseen de la misma cosa, de manera que dichas apariencias carecerían de un fundamento objetivo. De este modo, rechaza el criterio porque considera que nada existe. No obstante, es posible

entender lo dicho en el pasaje citado en el sentido de que Protágoras rechaza la existencia de objetos con una naturaleza única, definida e inmutable porque, de acuerdo con la doctrina expuesta en *PH I* 217–219, nada posee en sí mismo una sola propiedad y la materia fluye constantemente. Por otra parte, es posible pensar que el rechazo del criterio de existencia o realidad se debe a que nada es inexistente o, para ser más preciso, nada de lo que aparece a los individuos puede ser considerado como irreal. Es decir, es innecesario utilizar un criterio que teóricamente permite determinar qué apariencias tienen validez objetiva y cuáles no, puesto que todas las tienen. En segundo lugar, el rechazo de la distinción entre lo verdadero y lo falso, porque nada es falso, está evidentemente en consonancia con la afirmación de que todas las apariencias son verdaderas. Ahora bien, no tendría sentido hacer esta afirmación si las apariencias carecieran de validez objetiva, pues en este caso se debería más bien afirmar que todas son igualmente falsas.

Es necesario examinar ahora qué tipo de relativismo adopta Protágoras. Existen algunos elementos que llevan a pensar que este relativismo es similar al relativismo pirroniano. En primer lugar, los estados mencionados en *PH I* 218–219 y *AD I* 61–63 son los mismos que los considerados en el Cuarto Modo de Enesidemo, que es aquél que depende de las circunstancias (περιστάσεις), término con el cual se hace referencia a las disposiciones (διάθεσις) (*PH I* 100).⁷² En efecto, también en este modo Sexto menciona las disposiciones naturales y no naturales, el sueño y la vigilia, y las edades (*PH I* 100, 104–106, 112–113). En segundo lugar, tanto en el Cuarto Modo (*PH I* 102–103) como en *AD I* 62–63, se indica que no es posible preferir las apariencias que se tienen en un estado (salud, vigilia, juventud) a las que se tienen en otro (enfermedad, sueño, vejez). Como vimos, en el Cuarto Modo se arguye que esta preferencia no es posible porque, si se considera que en los estados no naturales la combinación de humores tergiversa las apariencias que tenemos del objeto, no hay razón alguna para suponer que la combinación de humores propia a los estados naturales no produce el mismo efecto. Por su parte, en el pasaje de *AD* se arguye que si quien duerme o está loco no puede ser considerado un juez fiable de las cosas que le aparecen (τῶν φαινομένων αὐτῷ) porque se encuentra en una determinada

⁷² En *PH I* 218, Sexto emplea el término διάθεσις, mientras que en *AD I* 62–63 utiliza διάθεσις y περίστασις.

disposición, tampoco puede serlo quien está despierto o sano, puesto que también se encuentra en una determinada disposición. Aunque los argumentos son distintos, ambos pretenden establecer que ninguna disposición o circunstancia presenta rasgos que permitan afirmar que las apariencias que surgen en ella son epistémicamente superiores a las que surgen en la disposición o circunstancia opuesta. En tercer lugar, en el Cuarto Modo (*PHI* 104) Sexto señala que las apariencias que un individuo posee son relativas a las disposiciones en las que se encuentra. Por su parte, *AD I* 62 señala, como vimos, que las apariencias que se presentan en unas disposiciones o circunstancias no se presentan en otras. Es decir, las apariencias que se presentan en la locura, el sueño y la infancia no se presentan en la salud, la vigilia y la vejez, ni vice versa. Aunque el pasaje no sostenga explícitamente que las apariencias son relativas a las disposiciones o circunstancias, si se considera el sentido de lo dicho en él así como lo afirmado en el resto del texto al que pertenece, es claro que ésa es la opinión que el pasaje atribuye a Protágoras.⁷³ Finalmente, existe un paralelismo entre el argumento de *PHI* 139 que afirma que la negación de la proposición “Todas las cosas son relativas” la confirma y el argumento de *AD I* 61 según el cual la oposición al principio del hombre-medida sirve como testimonio en su favor. En *PH I* 139, Sexto observa que quien niega la proposición “Todas las cosas son relativas” corrobora, por su oposición misma, que éste es el caso, puesto que dicha proposición es relativa al escéptico y no universal. Por su parte, en *AD I* 61, Sexto señala que el que niega el principio del hombre-medida es un hombre cuya afirmación contraria expresa una apariencia relativa a él. Aun cuando en el primer argumento la proposición relativa es la proferida por el pirrónico y no por su oponente, mientras que en el segundo argumento no es la proferida por Protágoras sino por su oponente, lo importante es que en ambos casos la validez de la proposición es relativa al individuo que la profiere, puesto que expresa el modo en que las cosas le aparecen.

⁷³ Es posible que al menos parte del material utilizado en el Cuarto Modo haya sido tomado de Protágoras. Como vimos en la Sección 2, los argumentos escépticos generalmente hacen uso de las doctrinas y teorías propuestas por los dogmáticos. Barnes directamente afirma que Protágoras “certainly stands behind the account of the fourth mode of Aenesidemus” (1994, 56).

No obstante, las similitudes mencionadas son meramente superficiales y no logran ocultar las diferencias clave que existen entre la doctrina protagórea y el relativismo pirroniano. En primer lugar, mientras que en el Cuarto Modo el escéptico busca inducir la suspensión del juicio acerca de lo que las cosas son, Protágoras afirma que todas las apariencias que surgen en los diversos estados en los que los individuos se encuentran corresponden a las propiedades objetivas de las cosas. En segundo lugar, mientras que el argumento del Octavo Modo no afirma que la apariencia expresada por la proposición "Todas las cosas son relativas" corresponde a la manera en que las cosas realmente son, el argumento de *AD I 61* implica que la apariencia expresada por la negación del principio del hombre-medida es verdadera (aun cuando esto conduzca a una contradicción). Es decir, el pirrónico se abstiene de afirmar que sus apariencias tienen validez objetiva, mientras que Protágoras sostiene que toda apariencia es verdadera. Es pues claro que la posición de este sofista no es un relativismo fenomenológico, puesto que hace afirmaciones acerca de lo que las cosas son objetivamente, es decir, adopta una perspectiva realista.

Esta es también la razón por la cual la posición protagórea no se identifica con un relativismo dogmático radical. En efecto, de acuerdo con aquella posición, las cosas no son lo que son sólo en relación con los sujetos que las perciben, sino que objetivamente poseen ciertas características, y los diferentes estados o disposiciones en los que se encuentran los sujetos les permiten aprehender dichas características. Es decir, el criterio de lo que es es el individuo, puesto que lo que aparece relativamente a cada individuo debe ser considerado como verdadero. Pero esto es posible sólo porque las cosas realmente poseen las diversas propiedades que manifiestan a aquellos que se encuentran en los estados y disposiciones que hacen posible la aprehensión de esas propiedades. De este modo, podría pensarse que la posición protagórea es un relativismo dogmático moderado, puesto que sólo niega que las cosas poseen en sí mismas propiedad alguna *de manera invariable*. Sin embargo, por una parte, a partir de lo postulado por dicha posición, debería introducirse una restricción y afirmar que las cosas no poseen *sólo una* propiedad de manera invariable, puesto que, si la miel, por ejemplo, siempre apareciera a algunos individuos como dulce y a otros como amarga, sería entonces necesario decir que la miel posee ambas propiedades de manera invariable. Por otra parte, el relativista dogmático moderado no aceptaría que una

misma cosa pueda poseer al mismo tiempo dos propiedades contrarias; por ejemplo, que en circunstancias determinadas una misma acción sea moralmente correcta e incorrecta.

En consecuencia, no parece que la posición protagórea pueda ser catalogada como relativista en ninguno de los sentidos que expusimos en la Sección 1. Pero si este es el caso, ¿en qué consiste la relatividad mencionada en el pasaje de *PH I* que fue citado más arriba? La respuesta más plausible es que, dado que cada una de las propiedades de una cosa puede ser aprehendida únicamente por el individuo que se encuentra en el estado apto para aprehenderla, el conocimiento de esas propiedades objetivas es relativo al individuo que se encuentra en los estados correspondientes. De este modo, lo que la miel es es relativo sólo en el sentido de que ella es dulce para el individuo que se encuentra en el estado que permite aprehender su dulzura, pero amarga para el que se encuentra en el estado contrario. En el mismo sentido es necesario interpretar la afirmación de que lo existente es relativo (*AD I 64*): cada individuo afirma como existente aquello que le aparece. También éste es el modo en que debe ser entendida la idea protagórea de que la verdad es relativa (*AD I 60, 64*): la proposición “la miel es dulce”, por ejemplo, es verdadera para el individuo que se encuentra en el estado que permite aprehender su dulzura objetiva, pero falsa para aquél que se encuentra en el estado contrario. Pero, por supuesto, esto no implica que la verdad sea en sí misma relativa en un sentido fuerte, puesto que la miel realmente es dulce (cf. Bett 1989, 167).⁷⁴

⁷⁴ En los dos últimos párrafos he propuesto una lectura según la cual, aunque *PH I 216–219* y *AD I 60–64* no exponen la doctrina protagórea de manera idéntica, ambos presentan en último término el mismo tipo de posición. Sin embargo, es probable que la mayor parte de los estudiosos se opongan a esta lectura. Por ejemplo, Barnes (1994, 59–60) considera que ambos pasajes exponen interpretaciones diferentes de la posición protagórea. En su opinión, esto no indica que Sexto “contradicted himself or changed his mind, nor even that he held the view of *PH I* himself and merely reported the view of other philosophers in *M VII*” (1994, 60). Por el contrario, la explicación se encuentra en el hecho de que “in some parts of his writings at least he is no more than a copyist; and that it is improbable that he is ever anything more than a paraphrast” (1994, 60).

Para concluir, quisiera considerar las observaciones que algunos intérpretes han hecho respecto de los pasajes en los que Sexto se refiere a la posición protagórea. Annas y Barnes señalan que la asimilación del escepticismo al relativismo

has some grounding in the Pyrrhonist texts: Sextus occasionally makes relativistic remarks, and although he gives himself the opportunity to distinguish relativism from scepticism he does not take it. (Discussing Protagoras, Sextus says that 'he introduces relativity, and so he seems to have something in common with the Pyrrhonians' (*PH I* 217). Sextus is at pains to argue that Protagoras was *not* a Pyrrhonian; but he conspicuously fails to say that the introduction of relativity is not a skeptical move.) (1985, 97)

En primer lugar, la opinión expresada en este texto sorprende puesto que, como vimos, Annas y Barnes aceptan que lo dicho en el Octavo Modo de Enesidemo y en el Tercer Modo de Agripa es compatible con el pirronismo. Es por ello que no existe razón alguna por la que Sexto deba diferenciar la actitud escéptica del relativismo *tout court*, de modo que, en principio, es lícito decir que el hecho de que Protágoras haga referencia a la relatividad es una semejanza con el pirronismo. En segundo lugar, la razón por la cual en *PH I* 216–219 no se exponen las diferencias entre el escepticismo y el relativismo dogmático (radical o moderado) es simplemente que, como vimos, ésta no es la posición que, según Sexto, fue adoptada por Protágoras. En tercer lugar, aunque en su discusión de las diferencias entre el escepticismo y el protagorismo Sexto no distinga el escepticismo del relativismo dogmático, vimos que existen otros pasajes en los que sí deja en claro que ambas posiciones son distintas. El más relevante de ellos es por supuesto la exposición del Octavo Modo, donde Sexto aclara que el escéptico no afirma que las cosas *son* relativas, lo cual equivaldría a adoptar un relativismo dogmático.

Barnes (1994, 53–54, 56) señala que en pasajes como *PH I* 206–208, *III* 232 y *AD V* 110–118 Sexto parece confundir escepticismo y relativismo (este último entendido, por supuesto, en sentido dogmático). A su juicio, para determinar si Sexto es consciente de la diferencia que existe entre ambas posiciones, es necesario examinar la exposición del protagorismo en *PH I* 216–219 y *AD I* 60–64. Barnes considera que el modo en que Sexto argumenta en el primero de estos pasajes sugiere que si se dejara de lado “the quasi-scientific theory underlying Protagorean relativism, then what we

should have left – the ‘pure’ philosophical relativism – would indeed be a form of scepticism”. En su opinión, si éste fuera el caso, Sexto estaría cometiendo el error de confundir escepticismo y relativismo. Por el contrario, Sexto

should have pointed out that, although Protagoras starts from observations about the relativity of appearances, just as the Pyrrhonists do, he ends up at quite a different place: he ends up with Dogmatism, not with a skepticism. Sextus’ remarks about Protagoras should, in other words, have paralleled his earlier remarks about Heraclitus at PH I 210–211 ... Sextus *should* have observed that Protagoras started from the same point as the Pyrrhonist: “we all use the same material” – and to that, very limited extent, there is a *κοινωνία* between the Protagorean and the Pyrrhonist. But he should then have stoutly denied that this fact makes Protagoras any sort of sceptic. What Protagoras does with the material – the relativism which he weaves out of it – shows that he is a plain Dogmatist. (1994, 58)

Por su parte, de lo dicho en *AD* I 60–64, nada puede inferirse acerca de si Sexto es consciente de la distinción entre relativismo y escepticismo (Barnes 1994, 59–60). Barnes (1994, 60) concluye que es probable que en los pasajes que hacen referencia al relativismo y al escepticismo Sexto esté confundiendo ambas perspectivas.

Ahora bien, es cierto que *ADI* 60–64 no nos dice nada acerca de las diferencias que existen entre el pirronismo y el relativismo. Sin embargo, contrariamente a lo que cree Barnes, *PHI* 216–219 de ningún modo sugiere que el pirronismo se identifica con el relativismo dogmático, y además este pasaje deja en claro que el pirronismo se distingue del protagorismo del mismo modo en que se distingue del heracliteanismo. Con respecto a la primera cuestión, dado que la similitud a la que *PHI* 216–217 hace referencia consiste en la admisión de lo que aparece a cada individuo, es correcto afirmar que el protagorismo y el escepticismo poseen un rasgo en común, puesto que este último se caracteriza por admitir sólo aquello que aparece, y lo que aparece en cuanto tal siempre está en relación con un individuo. Ahora bien, en la medida en que éste es el *único* tipo de relatividad que Sexto parece aceptar como común al protagorismo y el escepticismo, no hay razón alguna para sospechar que está confundiendo el escepticismo y el relativismo dogmático, puesto que la relatividad a la que se refiere el pasaje es meramente fenomenológica. Es decir, una vez que se dejan

de lado las “teorías cuasi-científicas” que propone Protágoras, lo único que queda es la constatación de la relatividad de las apariencias, y de ningún modo un relativismo dogmático. Podría objetarse que el principio del hombre-medida es la expresión de un relativismo dogmático y que el pasaje sexteano sugiere que el escéptico comparte este principio con los protagóreos. Sin embargo, en primer lugar, el principio del hombre-medida es más bien la expresión de la teoría realista protagórea: cada hombre es la medida o el criterio de lo que es y de lo que no es porque lo que aparece a cada individuo objetivamente es y lo que no aparece objetivamente no es. Por lo tanto, una vez que se deja de lado dicha teoría, el principio del hombre-medida desaparece junto con ella. En segundo lugar, *PH I* 216–217 de ningún modo sugiere que el punto de contacto entre el protagorismo y el escepticismo es la admisión de dicho principio. Por el contrario, el pasaje sólo señala que aquello que ha llevado a pensar en una *κοινωνία* entre ambas filosofías es el hecho de que ambas admiten únicamente lo que aparece a cada individuo.

En lo que concierne a la segunda cuestión, al decir que la similitud entre el protagorismo y el escepticismo se limita a la aceptación de lo que aparece en relación con cada individuo, Sexto deja en claro que ambas filosofías parten del mismo material, pero adoptan diferentes actitudes hacia él. En efecto, mientras que Protágoras formula una teoría realista que pretende fundamentar la objetividad de las apariencias, el escéptico se abstiene de traspasar los límites de lo que aparece y se contenta con adoptar un relativismo fenomenológico.

En conclusión, el relativista pirroniano no asevera, como el relativista ético radical y el relativista ético moderado, que nada es bueno o malo invariablemente, porque suspende el juicio acerca de la existencia de algo bueno o malo por naturaleza. Pero tampoco acepta la posición del relativista moderado según la cual, aun cuando las cosas no sean buenas o malas en sentido absoluto, sí son objetivamente buenas o malas relativamente a circunstancias específicas. Pues el único criterio de elección y de evitación por el cual el pirrónico se rige para no permanecer inactivo en su vida cotidiana es τὸ φαινόμενον. Es decir, el único criterio con el que cuenta para guiar sus acciones en situaciones particulares es la manera en que, en dichas situaciones, las cosas le aparecen, no la manera en que objetivamente son. De este modo, el relativista pirroniano suspende el juicio no sólo respecto del absolutismo moral sino respecto del

realismo moral en general. Su relativismo ético consiste simplemente en señalar que las apariencias de valor se manifiestan como relativas a ciertos factores socioculturales. Por consiguiente, este relativismo es fenomenológico en dos sentidos. En primer lugar, no afirma que el ser de las cosas es relativo a ciertos contextos o circunstancias, pues la relatividad a la que hace referencia es la de las diversas maneras en que las cosas aparecen. En segundo lugar, cuando el pirrónico dice que las apariencias de valor son relativas, no está expresando una creencia acerca de lo que es objetivamente el caso, sino sólo refiriendo lo que le aparece. Pues si afirmara que dichas apariencias realmente son relativas, entonces estaría afirmando que ninguna corresponde a lo que las cosas son en sí mismas, pero esto es algo sobre lo que suspende el juicio.

5. El relativismo conceptual

Una forma de relativismo que cobró fuerza en las discusiones epistemológicas contemporáneas, de la mano de autores como Paul Feyerabend (e.g., 1962, 1970) y Thomas Kuhn (1970, cf. 2000), es el denominado “relativismo conceptual”. Donald Davidson, quien cuestiona la posibilidad y coherencia de este tipo de relativismo, lo describe en términos de “esquemas conceptuales”:

Conceptual schemes, we are told, are ways of organizing experience; they are systems of categories that give form to the data of sensation; they are points of view from which individuals, cultures, or periods survey the passing scene. There may be no translating from one scheme to another, in which case the beliefs, desires, hopes and bits of knowledge that characterize one person have no true counterparts for the subscriber to another scheme. Reality itself is relative to a scheme: what counts as real in one system may not in another. (1982, 66)

... by conceptual relativism we mean the idea that conceptual schemes and moral systems, or the languages associated with them, can differ massively – to the extent of being mutually unintelligible or incommensurable, or forever beyond rational resolve... (2001, 40)

De este modo, el relativismo conceptual implica la posibilidad una inconmensurabilidad radical: dado que los diferentes esquemas o sistemas conceptuales son formas primarias, básicas de organizar lo dado, es posible que sean irreductibles unos a otros y que ninguno de ellos pueda ser comprendido desde los demás. Es decir, no existe un suelo conceptual común a los diversos esquemas que haga posible su comparación y evaluación. En consecuencia, una proposición puede ser verdadera o estar racionalmente justificada relativamente a un marco de referencia conceptual, pero ser falsa o carecer de justificación racional relativamente a otro. Como ya fue indicado, éste es, por ejemplo, el tipo de posición adoptada por Kuhn, quien considera que los científicos que trabajan en el marco de distintos paradigmas interpretan el mismo mundo empleando categorías conceptuales inconmensurables (cf. Kitcher 1978).

Davidson afirma que el relativismo conceptual está sustentado en lo que denomina el “tercer dogma” del empiricismo, esto es, el dualismo esquema-contenido (1982, 72).⁷⁵ La crítica davidsoniana a la noción de “contenido empírico”, esto es, “lo dado” puro contra lo cual sería posible contrastar creencias y verificar teorías, es llevada a cabo particularmente en Davidson 1986b. Allí las aporías que surgen con respecto a la formulación de las oraciones llamadas protocolares por los neopositivistas y su relación con lo inmediatamente dado en la observación o la experiencia llevan a Davidson a rechazar una epistemología fundacionalista y a adoptar una teoría coherentista según la cual ninguna oración tiene prioridad epistemológica, sino que todas se encuentran al mismo nivel (sobre esta teoría, véase especialmente Davidson 1986a). Justamente Davidson declara que una de las razones principales “for accepting a coherence theory is the unintelligibility of the dualism of a conceptual scheme and a ‘world’ waiting to be coped with” (1986a, 309). Lo que Davidson hace en su crítica al relativismo conceptual es retomar su ataque contra las

⁷⁵ Al hablar del “tercer dogma” del empiricismo, Davidson se refiere implícitamente a los dos dogmas que, según W. V. Quine, han condicionado el empiricismo moderno: “One is a belief in some fundamental cleavage between truths which are *analytic*, or grounded in meanings independently of matters of fact, and truth which are *synthetic*, or grounded in fact. The other dogma is *reductionism*: the belief that each meaningful statement is equivalent to some logical construct upon terms which refer to immediate experience” (1951, 20).

teorías gnoseológicas que postulan una dualidad entre lo teórico y lo empírico, y que entienden la noción de verdad en términos de confrontación. Ahora bien, con respecto a la relación entre el relativismo conceptual y el tercer dogma del empiricismo, Davidson señala:

the idea would be that different schemes or languages constitute different ways in which what is given in experience may be organized. On this account, there would be no point of view from which we could survey such schemes, and perhaps no way we could in general compare or evaluate them; still, as long as we thought we understood the scheme-content dichotomy, we could imagine the unsullied stream of experience being variously reworked by various minds or cultures. In this way, it may be held, conceptual relativism can be provided with the element to which alternative schemes are related: that element is the uninterpreted given, the uncategorized contents of experience. (2001, 41)

Este dualismo afirma, pues, que lo dado en la experiencia carece por sí mismo de cualquier tipo de determinación conceptual que permita eventualmente dar preferencia a un esquema por sobre los demás, de modo que cada uno de ellos debe ser considerado tan válido como los demás. Es decir, si las categorizaciones conceptuales son un producto puramente subjetivo sin base en la experiencia, entonces no es posible afirmar que, desde un punto de vista objetivo, un sistema de creencias es verdadero o está justificado, de modo que aquellos que son incompatibles con él son falsos o carecen de justificación. En consecuencia, no existe un lenguaje puro que, libre de toda carga teórica, describa objetivamente lo dado en la experiencia y que, por lo tanto, sirva como piedra de toque para la evaluación de las teorías científicas y filosóficas.

Davidson reconoce los significativos cambios que pueden tener lugar en una misma ciencia o las diferencias que pueden existir entre dos lenguas, pero considera que estas divergencias “can be explained and described using the equipment of a single language. (...) Kuhn is brilliant at saying what things were like before the revolution using –what else?– our post-revolutionary idiom” (1982, 67). Lo paradójico es que “[d]ifferent points of view make sense, but only if there is a common coordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability” (67). Lo que Davidson rechaza es, pues, la intraducibilidad completa de una lengua a otra, no así la intraducibilidad parcial. Esta

última “introduces the possibility of making changes and contrasts in conceptual schemes intelligible by reference to the common part. What we need is a theory of translation or interpretation that makes no assumptions about shared meanings, concepts or beliefs” (77). Davidson encuentra esta teoría en lo que denomina “interpretación radical”, con la cual pretende resolver el problema de que no es posible ni atribuir significados a las oraciones proferidas por el hablante a menos que sepamos qué es lo que cree, ni determinar cuáles son las creencias del hablante a menos que conozcamos los significados de las oraciones que profiere. Es decir, la interpretación radical pretende suministrar una teoría que dé cuenta al mismo tiempo tanto de la creencias del hablante cuanto del significado de lo que dice. Davidson explica esta teoría del siguiente modo:

if all we know is what sentences a speaker holds true, and we cannot assume that his language is our own, then we cannot take even a first step towards interpretation without knowing or assuming a great deal about the speaker's beliefs. Since knowledge of beliefs comes only with the ability to interpret words, the only possibility at the start is to assume general agreement in beliefs. We get a first approximation to a finished theory by assigning to sentences of a speaker conditions of truth that actually obtain (in our own opinion) just when the speaker holds those sentences true. The guiding policy is to do this as far as possible, subject to considerations of simplicity, hunches about the effects of social conditioning, and of course our common sense, or scientific, knowledge of explicable error.

This method is not designed to eliminate disagreement, nor can it: its purpose is to make meaningful disagreement possible, and this depends entirely on a foundation –some foundation– in agreement. The agreement may take the form of wide spread sharing of sentences held true by speakers of “the same language”, or agreement in the large mediated by a theory of truth contrived by an interpreter for speakers of another language. (1982, 78)

De este modo, la única forma de poder interpretar y comprender el significado de las oraciones proferidas por un individuo, sin partir de un conocimiento previo ni de sus creencias ni de los significados de las oraciones que profiere, es adjudicándole creencias que el intérprete mismo posee. Davidson pretende así establecer que la

interpretación de las palabras de un individuo presupone un acuerdo que subyace a todo posible desacuerdo que pueda existir entre éste y el intérprete. Es decir, todo desacuerdo necesita de un acuerdo previo que haga posible la comprensión de las diferencias.

La crítica davidsoniana al relativismo conceptual es correcta porque es un hecho que existe comprensión mutua entre, por ejemplo, los defensores de teorías científicas o sistemas filosóficos contrarios, aun cuando cada uno de ellos considere que la teoría rival comete graves errores lógicos, metodológicos o interpretativos. En términos generales, no puede haber verdadera discusión entre posiciones rivales —esto es, intercambio de objeciones y respuestas a las mismas— a menos que sea posible la comprensión mutua. También es un hecho que los historiadores de la ciencia y de la filosofía son capaces de dar cuenta de los cambios que han tenido lugar en estos campos, lo cual supone una comprensión profunda de las teorías científicas y de los sistemas filosóficos pasados. Es decir, nuestro arsenal conceptual actual nos permite examinar y entender, en un grado considerable, perspectivas significativamente distintas a la nuestra.

Ahora bien, si aplicamos el relativismo conceptual al ámbito de la ética, debemos decir que es una forma de relativismo dógmatico radical, pues afirma que los juicios morales pueden ser considerados como válidos sólo relativamente a un determinado esquema conceptual. El rasgo distintivo de este tipo de relativismo ético radical es el estar basado en un relativismo general que sostiene que la verdad o la justificación de *todo* juicio es relativa a un marco de referencia conceptual. Como fue señalado en la Sección 4, el pirronismo no es una forma de relativismo ético radical, ya que el pirrónico considera como dogmática la afirmación de que no existe nada bueno o malo en sentido objetivo. Además, otra de las razones por las que Sexto no aceptaría la idea de que las creencias más básicas de las personas dependen de esquemas conceptuales inconmensurables o intraducibles, es que ésta es una posición dogmática que hace afirmaciones acerca de la naturaleza de las cosas, pues afirma que existe un mundo que es organizado por diversos esquemas o categorías conceptuales. La incompatibilidad entre el escepticismo y el relativismo conceptual no consiste en las dos diferencias mencionadas. En efecto, en algunos pasajes de su obra, Sexto discute

una cuestión similar a la examinada por Davidson y deja en claro que el relativismo conceptual es incompatible con la actitud investigativa que caracteriza al escepticismo.

El primer pasaje a considerar se encuentra en *PH* II 1–10. Allí Sexto tiene en cuenta la objeción de aquellos que

[1] constantemente repiten que el escéptico no es capaz ni de investigar (ζητεῖν) ni, en general, de pensar (νοεῖν) acerca de las cosas sobre las cuales ellos dogmatizan. [2] Pues declaran que o bien el escéptico aprehende (καταλαμβάνει) las cosas que dicen los dogmáticos o bien no las aprehende. Y si las aprehende, ¿cómo podría estar en la aporía acerca de las cosas que dice haber aprehendido? Pero si no las aprehende, entonces nada sabe decir acerca de las cosas que no ha aprehendido. [3] Pues así como el que no sabe (ὁ μὴ εἰδώς), por ejemplo, qué es el [teorema] “removido conforme a” o el teorema “por medio de dos condicionales”⁷⁶ no puede decir nada acerca de ellos, así también el que no conoce (ὁ μὴ γινώσκων) cada una de las cosas que dicen los dogmáticos no puede investigar, contra ellos, acerca de las cosas que no sabe. De ninguno modo, pues, puede el escéptico investigar acerca de las cosas que dicen los dogmáticos.

De acuerdo con esta objeción, el investigar y el pensar algo (una doctrina, una teoría, un argumento) presuponen su aprehensión. Sin embargo, en este pasaje los dogmáticos no son explícitos con respecto al sentido que posee la noción de aprehensión. Es verdad que el verbo καταλαμβάνειν parece ser empleado como sinónimo de εἰδέναι y de γινώσκειν. Sin embargo, esto sólo traslada la indeterminación, pues tampoco es del todo claro cuál es el sentido exacto en el que estos dos últimos verbos son utilizados. Es precisamente en esta falta de precisión, y en la ambigüedad del verbo “aprehender”, que Sexto hace hincapié en su respuesta a la objeción, pues pide que aquellos que la formulan expliquen

[4] cómo utilizan el término “aprehender”: si es el pensar simplemente (τὸ νοεῖν ἀπλῶς), sin afirmar (διαβεβαιοῦσθαι) también la realidad (ὑπάρξεως) de las cosas sobre las que hablamos, o el pensar juntamente con el aceptar (τιθέναι) también la realidad de las cosas sobre las que discutimos. Pues si

⁷⁶ Sobre estos teoremas, véase Mates 1996, 265.

dicen que “aprehender” es, en su argumento, “asentir a una apariencia aprehensiva”, [entonces], dado que la apariencia aprehensiva proviene de algo real (ὕπαρχοντος), está estampada e impresa en conformidad a lo real mismo, [y] es tal que no podría nacer de algo irreal, ellos no aceptarán quizás que no es posible investigar acerca de aquellas cosas que no han aprehendido de este modo. [5] Al menos, por ejemplo, cada vez que el estoico⁷⁷ investiga contra el epicúreo que dice que la substancia está dividida o que el dios no prevee los eventos en el mundo o que el placer es bueno, ¿ha aprehendido estas cosas o no las ha aprehendido? Si las ha aprehendido, al decir que esas cosas son reales, destruye totalmente la Estoa. Pero si dice que no las ha aprehendido, no es posible decir algo contra ellos. [6] Y es necesario decir cosas similares también contra los que son conducidos por las otras escuelas, siempre que deseen investigar algo acerca de las opiniones de los que piensan de manera diferente a ellos. De modo que no pueden investigar acerca de algo unos contra otros.

Sexto distingue pues los dos sentidos en los que, en la objeción que presentan, los estoicos pueden estar empleando el verbo καταλαμβάνειν: éste puede significar la concepción de algo con o sin la aserción adicional de que esto existe o es el caso. Podemos denominar estos dos significados el sentido “fuerte” y “débil” de la noción de aprehensión. Partiendo del primer sentido, Sexto dirige un argumento *ad hominem* contra los estoicos, porque el mostrar que la objeción que presentan contra el escéptico se vuelve contra ellos mismos es la mejor forma de hacerles ver que la objeción es absurda: si los estoicos pueden, sin socavar su propia doctrina, examinar las doctrinas rivales, es precisamente porque la noción de investigación no presupone la afirmación de la realidad de lo investigado. Por último, Sexto observa que, más generalmente, si la investigación es sólo posible cuando existe aprehensión en sentido fuerte, entonces todo examen de opiniones diferentes a la propia y toda discusión entre posiciones contrarias se vuelven imposibles.

⁷⁷ Que los que formulan la objeción en cuestión son estoicos estaba ya insinuado por el hecho de que el segundo teorema mencionado en el pasaje anteriormente citado pertenece a la lógica estoica (y quizás también el primero), y por la referencia en este mismo pasaje a la noción estoica de καταληπτική φαντασία.

Antes de examinar el segundo sentido del verbo καταλαμβάνειν, Sexto presenta un argumento que subraya aún más las consecuencias destructivas que la objeción formulada contra el escéptico tendría para las posiciones dogmáticas. Sexto arguye que, incluso si se acepta que no es posible llevar a cabo una investigación a menos que haya aprehensión en sentido fuerte, absolutamente toda la filosofía dogmática será socavada, mientras que se hará avanzar el escepticismo. La razón es que quien hace una afirmación acerca de algo no-evidente, la hace o bien habiéndolo aprehendido o bien no habiéndolo aprehendido. En este segundo caso, su afirmación no es convincente, mientras que en el primer caso, “dirá que lo ha aprehendido o bien inmediatamente y por sí mismo y que se le manifestó de manera evidente, o bien a través de alguna búsqueda e investigación (ἐρεύνης καὶ ζητήσεως)” (PH II 7). En el primer caso, el objeto no sería no-evidente, sino πᾶσιν ἐπ’ ἴσης φαινόμενον καὶ ὁμολογούμενον καὶ μὴ διαπεφωνημένον (PH II 8). Sin embargo, esta posibilidad debe ser descartada, puesto que existe un desacuerdo interminable entre los dogmáticos acerca de las cosas no-evidentes. Por su parte, en el segundo caso, se desembocaría en el modo del dialelo, puesto que, de acuerdo con esta alternativa, la aprehensión de algo es posible sólo gracias a una investigación previa, mientras que, de acuerdo con la objeción presentada contra el escéptico, la investigación de algo puede tener lugar sólo si ha sido previamente aprehendido. En consecuencia, los dogmáticos “no pueden aprehender ninguna de las cosas no-evidentes ni opinar asertivamente sobre ellas. Y de esto, creo, se seguirá inmediatamente que la facilidad de palabra (εὐρεσιλογίαν) dogmática es destruida y que la filosofía suspensiva es introducida” (PH II 9).

Sexto pasa luego a considerar el sentido débil de καταλαμβάνειν. Observa que si los que proponen la objeción no sostienen que la investigación presupone la aprehensión en sentido fuerte,

sino el simple pensamiento (νόησιν δὲ ἀπλῶς), no es imposible para los que suspenden el juicio investigar acerca de la realidad de las cosas no-evidentes. Pues el escéptico no está, creo, excluido del pensamiento que surge, en la razón misma, de las apariencias que se manifiestan pasivamente según la evidencia (ἀπὸ τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων κατ’ ἐνάργειαν

φαινομένων αὐτῷ λόγῳ γινομένης),⁷⁸ y que en absoluto introduce la realidad de las cosas pensadas. Pues pensamos, como declaran, no sólo las cosas reales sino también las irreales. Por tanto, el que suspende el juicio permanece en la disposición escéptica tanto cuando investiga como cuando piensa. Pues se ha mostrado⁷⁹ que da su asentimiento a las cosas que se le manifiestan de acuerdo con una apariencia pasiva en tanto que le aparecen (τοῖς κατὰ φαντασίαν παθητικῆν ὑποπίπτουσιν αὐτῷ, καθὸ φαίνεται αὐτῷ). (*PH* II 10)

De este modo, el escéptico comprende (o al menos cree comprender) las diversas teorías dogmáticas que examina, pero no afirma que lo que éstas presentan como verdadero o existente sea tal. Por el contrario, el resultado de su investigación ha sido, al menos hasta el momento, la constatación de que no puede asentir a ninguna de esas teorías debido a su aparente equipolencia (Sexto es explícito a este respecto en el pasaje de *AD* que será examinado a continuación). Esto es posible justamente porque, como lo señala el pasaje citado, el pensar no implica la afirmación de la realidad de lo pensado. Pero el pasaje no se limita a referir la opinión dogmática según la cual también es posible pensar cosas irreales, sino que ofrece una explicación del origen de los pensamientos que posee el pirrónico y, al hacerlo, permite comprender más claramente por qué el pensar no obliga al escéptico a asentir a ninguna aserción: sus pensamientos surgen a partir de los φαινόμενα que se le manifiestan pasivamente, esto es, que se le imponen de manera involuntaria. Ahora bien, el poseer estos pensamientos no determina que el escéptico abandone su estado de suspensión, puesto que él sólo asiente al hecho, que no puede evitar, de poseer tal o cual apariencia, no a la afirmación según la cual las cosas son tal como aparecen.

⁷⁸ La traducción de esta frase es compleja, pues los principales manuscritos leen λόγων, el cual es modificado en λόγῳ en la edición estándar de Mutschmann-Mau. Pellegrin 1997 sigue la lectura de los manuscritos, mientras que Bury 1933, Mates 1996 y Sartorio Maulini 1996 adoptan la corrección mencionada. Annas-Barnes 2000 prefieren directamente omitir el término. Por mi parte, he decidido seguir la sugerencia de Mutschmann-Mau, pues otorga más sentido al texto, sin modificarlo al punto de suprimir el término.

⁷⁹ Véase *PH* I 13 y 19.

En *AD* II 337–336a, encontramos una objeción similar a la considerada en *PH* II 1–10, pero que en este caso es formulada particularmente por los epicúreos. Se trata del pasaje que abre la discusión acerca la existencia de la demostración. Luego de señalar que indagará si la realidad de la demostración se sigue de su concepto y preconcepción (τῆ ἐπινοίᾳ καὶ προλήψει), Sexto observa:

Sin embargo, algunos, y principalmente los miembros de la escuela de Epicuro, están acostumbrados a oponérsenos de manera más rústica (ἀγροικότερον), diciendo: “O comprenden (νοεῖτε) qué es la demostración, o no lo comprenden. Y si lo comprenden y poseen una noción (ἐννοιαν) de ella, existe la demostración. Pero si no lo comprenden, ¿cómo investigan lo que en modo alguno es comprensible para ustedes?” (*AD* II 337)

Los epicúreos, pues, presentan, circunscripta al caso particular de la demostración, la misma objeción que los estoicos presentan más generalmente contra la posibilidad de la investigación escéptica.⁸⁰ En su respuesta a la presente objeción, Sexto comienza aceptando que es necesario poseer una noción y una preconcepción de aquello que se investiga:

En efecto, ¿cómo puede alguien investigar si no tiene alguna noción del objeto investigado? Pues ni si da en el blanco sabrá que dio en el blanco, ni si yerra sabrá que erró.⁸¹ De modo que concedemos eso, y por cierto tan lejos estamos

⁸⁰ Existe además otra diferencia: en la presente objeción no se emplea el vocabulario de la aprehensión (κατάληψις, καταλαμβάνειν), sino el del pensamiento o concepción (νοεῖν, ἐννοια). Puede pensarse que esta diferencia terminológica se debe al hecho de que en *PH* se refiere la objeción tal como es formulada por los estoicos, mientras que en el pasaje recién citado se trata particularmente de los epicúreos. De todas formas, en primer lugar, ἐννοια forma parte tanto del vocabulario estoico como del epicúreo, al igual que los términos πρόληψις y ἐπίνοια mencionados al comienzo de *AD* II 337. En segundo lugar, también en *PH* II 1 Sexto emplea el verbo νοεῖν. Finalmente, veremos que, en su discusión de la objeción formulada en el pasaje citado, Sexto hace uso del vocabulario de la aprehensión.

⁸¹ Cf. *Menón* 80d: “¿Y de qué manera investigarás, Sócrates, aquello que en absoluto sabés lo que es? Pues ¿cuál de las cosas que no sabés investigarás cuando te lo propongas? O, aunque te toparas lo más posible con ella, ¿cómo sabrás que eso es lo que vos no sabías?” (Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὃ τί ἐστίν; ποῖον

de decir que no tenemos una noción de todo objeto investigado que, por el contrario, también afirmamos tener muchas nociones y preconcepciones de él, y que a causa de no ser capaces de decidir (διακρίνειν) entre éstas y de descubrir la más autoritativa de entre ellas, somos llevados a la suspensión y la ausencia de inclinación (εἰς ἐποχὴν καὶ ἀρρεψίαν). Pues si hubiésemos tenido una única preconcepción del objeto investigado, también habríamos creído (ἐπιστεύομεν) que era tal como se presentaba (προσέπιπτεν) de acuerdo con [esa] única noción. Pero ahora, puesto que de un único objeto tenemos muchas nociones, no sólo muy diversas, sino también conflictivas e igualmente convincentes (ἐπ' ἴσης πιστάς) tanto debido a la persuasividad que hay en ellas (τὴν ἐν αὐταῖς πιθανότητα) cuanto debido a la confiabilidad (ἀξιολοπίαν) de los hombres que las defienden –no siendo capaces ni de creer todas debido al conflicto, ni de descreer todas porque no tenemos ninguna otra que sea más convincente que ellas, ni de creer una y descreer otra debido a la igualdad–, necesariamente llegamos a la suspensión (εἰς τὸ ἐπέχειν). (AD II 331a–333a)

Al igual que en *PH*, Sexto admite aquí que el escéptico debe poseer algún tipo de noción o pensamiento que haga posible la comprensión y discusión de la cuestión que investiga. Ahora bien, dado que cada uno de los sistemas dogmáticos propone una noción o preconcepción particular del objeto investigado, el escéptico posee múltiples nociones o preconcepciones. Sin embargo, no da su asentimiento a ninguna de estas nociones o preconcepciones porque, al examinarlas, todas ellas se le han aparecido como igualmente convincentes, lo cual lo lleva a adoptar la ἐποχή. De este modo, aquí Sexto también establece, aunque no explícitamente, la distinción presente en *PH* entre pensar y aprehender en sentido fuerte: el escéptico posee nociones o preconcepciones del objeto investigado, pero esto no implica que afirme su realidad. Precisamente en la continuación del pasaje Sexto ofrece esa misma distinción al diferenciar el poseer una noción o una preconcepción del tener una aprehensión, la cual implica la afirmación de la realidad de lo aprehendido:

γὰρ ὧν οὐκ οἰσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὁ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῶ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτὸ ἐστὶν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;).

si la preconcepción fuera aprehensión (κατάληψις), al aceptar que tenemos la preconcepción del objeto, habríamos igualmente admitido también su aprehensión. Pero ahora, puesto que la preconcepción y la noción del objeto no es su realidad, declaramos concebirlo (ἐπινοεῖν), pero de ningún modo aprehenderlo, debido a las razones que han sido expuestas. Puesto que, por cierto, si las preconcepciones son aprehensiones, también nosotros, por nuestra parte, les preguntaremos si Epicuro tiene una preconcepción y una noción de los cuatro elementos o si no las tiene. Y si no las tiene, ¿cómo comprenderá (ἀντιλήψεται) el objeto investigado, e investigará aquello de lo cual ni siquiera tiene un concepto (ἐπίνοιαν)? Pero si las tiene, ¿cómo no ha aprehendido que existen cuatro elementos? Pero creo que, defendiéndose, declararán que Epicuro concibe los cuatro elementos, pero que en absoluto los ha aprehendido; pues el concepto es un mero movimiento del pensamiento (ψιλλὸν γὰρ κίνημά ἐστι τῆς διανοίας), ateniéndose al cual argumenta contra la [tesis] de que existen cuatro elementos. Por lo tanto, también nosotros tenemos un concepto de la demostración, y a partir de él examinaremos si existe o no. Pero porque lo poseamos no concederemos también la aprehensión. (AD II 334a–336a)

Lo primero que puede llamar la atención al leer este pasaje es la manera intercambiable en que Sexto emplea los términos πρόληψις, ἔννοια y ἐπίνοια, así como sus cognados (esto ya se percibe en el pasaje anteriormente citado con respecto a las dos primeras nociones). Sin embargo, este empleo está en consonancia con la indiferencia del escéptico con respecto a los términos que emplea para describir el modo en que las cosas le aparecen (véase *PH* I 191, 195, 207). Por el contrario, Sexto sí establece una distinción rigurosa entre las tres nociones mencionadas y la noción de κατάληψις, puesto que ésta, contrariamente a aquéllas, supone la afirmación de la realidad de lo que es objeto de la aprehensión. Es por ello que en las primeras líneas del pasaje Sexto señala, primero, que la preconcepción del objeto no es su aprehensión, y, luego, que la preconcepción y la noción no son su realidad, por lo que concebir se diferencia de aprehender. Al igual que *PH*, también en este texto Sexto dirige un argumento *ad hominem* contra los epicúreos: muestra que si se parte de la posición expuesta en la objeción dirigida contra el escéptico, el epicúreo es conducido o bien a la imposibilidad de llevar a cabo investigación alguna, o bien a aceptar doctrinas que

rechaza. Como Sexto lo indica explícitamente en *PH*, en este último caso el epicúreo estaría destruyendo su propia posición filosófica. Además, aunque no sea dicho en el pasaje, es claro que el epicúreo sería llevado a adoptar una posición que encontraría insostenible: la afirmación simultánea de doctrinas opuestas. En efecto, como Sexto lo observa en el segundo pasaje de *AD II* citado, existen numerosas preconcepciones y nociones conflictivas de un mismo objeto, de modo que si el epicúreo afirma que la preconcepción y la noción presuponen la aprehensión, debe pues asentir a *todas* las teorías que examina y discute y, por lo tanto, afirmar al mismo tiempo la verdad de todas ellas. En conclusión, la existencia de una diferencia entre la simple concepción de algo y su aprehensión es no sólo lo que permite que el escéptico pueda llevar a cabo una investigación coherente con su pirronismo, sino en general lo que hace posible la investigación misma.

En resumen, existe una ambigüedad en el significado de términos tales como “aprehender”, “pensar” o “comprender”, la cual hace posible que el escéptico lleve a cabo una investigación en tanto escéptico (i.e., sin tener que adherir a ninguna doctrina), así como que existan en general discusiones entre posiciones rivales. Ahora bien, el sentido débil del término “aprehender”, que es el que hace posible el análisis y discusión de las posiciones o perspectivas distintas a la propia, consiste precisamente en la comprensión de dichas posiciones o perspectivas, lo cual no sería posible si éstas fueran esquemas conceptuales radicalmente inconmensurables. En efecto, por una parte, los partidarios de las teorías dogmáticas pueden entablar discusiones acerca de numerosas cuestiones y, por otra, el escéptico es capaz de examinar dichas teorías para evaluar su solidez y coherencia. Es por esto que si Sexto fuera confrontado con la idea de un relativismo conceptual, seguramente dirigía contra ella el argumento *ad hominem* que esgrime contra los estoicos y epicúreos, y que se asemeja a algunas de las observaciones hechas por Davidson: dicho relativismo se volvería contra sus partidarios en tanto que no les permitiría entender, describir o discutir los esquemas conceptuales diferentes a los propios. En consecuencia, la simple νόησις, que hace posible la investigación escéptica y la discusión entre doctrinas rivales, constituye un término medio entre el sentido fuerte de las nociones de κατάληψις y de νόησις, por un lado, y la noción de relativismo conceptual, por el otro. Ambos extremos destruyen la posibilidad de toda comprensión y todo diálogo entre posiciones en conflicto. Es

también relevante hacer notar que el escéptico no sólo considera que las teorías dogmáticas griegas son mutuamente inteligibles, sino que también piensa que es posible entender y comparar las leyes, costumbres y principios morales de sociedades distintas a las griegas. En efecto, como vimos en la Sección 3, el Décimo Modo de Enesidemo contrasta los puntos de vista de diversos grupos sociales con el objeto de mostrar su desacuerdo, y, evidentemente, esto no sería factible si dichos puntos de vista fueran radicalmente inconmensurables. De esta manera, la idea de una inconmensurabilidad conceptual radical resulta ser incompatible con la investigación escéptica y con la capacidad de establecer oposiciones que, como Sexto lo indica en *PHI* 8, define al escepticismo.

Sexto estaría pues de acuerdo con Davidson en que la noción de relativismo conceptual carece de sentido, dado que el que sea posible comprender y examinar posiciones contrarias a la propia, así como entablar discusiones con aquellos que adoptan dichas posiciones, depende de, al menos, una mínima base conceptual común, que es lo que precisamente evita la intraducibilidad total.

Quisiera concluir esta sección haciendo notar que el hecho de que la crítica dirigida por Davidson al relativismo conceptual sea efectiva de ningún modo implica que toda forma de relativismo sea superada. Pues la formulación y la fuerza del relativismo pirroniano (como así también la del relativismo dogmático radical) no depende de un relativismo conceptual. Por ejemplo, el que un individuo con una fuerte formación científica pueda comprender lo que quiere decir otro que cree que ciertas piedras tienen poderes mágicos no implica que no exista un desacuerdo clave entre ambos, esto es, un desacuerdo de opiniones que parecen depender del contexto socio-cultural al que pertenece cada uno de ellos. Aun cuando haya traducción de una concepción a la otra y mutua comprensión, existe una diferencia crucial entre las posiciones de ambos individuos. Podría argüirse que es posible resolver racionalmente este tipo de conflictos por medio de una teoría coherentista de la verdad como la propuesta por Davidson 1986a. Contra esto, el pirrónico respondería que la coherencia no puede servir como criterio de verdad porque implica circularidad, de modo que la teoría coherentista desemboca en el Modo del Dialelo. Además, incluso si la circularidad que subyace a la noción de coherencia no fuera considerada problemática, existe aún un problema grave para una teoría coherentista de la verdad: es posible que

existan dos sistemas de creencias coherentes pero incompatibles entre sí. Retomando el ejemplo mencionado, es posible que la coherencia que existe entre la creencia de una persona en los poderes mágicos de ciertas piedras y el resto de sus creencias no sea menor que la que existe entre la creencia de otra persona en la inexistencia de dichos poderes y el resto de sus creencias. En un caso tal, ¿de qué manera puede determinarse cuál de las creencias en conflicto es la verdadera? Podría responderse que las creencias del sujeto que cree en la existencia de los poderes mágicos de las piedras es sólo aparentemente coherente con el resto de sus creencias, las cuales comparte con la persona que no cree en dichos poderes. Sin embargo, aun cuando se aceptara que en este caso particular eso es lo que ocurre, parecen existir otras creencias a las cuales ese argumento sería más difícil de aplicar. Por ejemplo, en el caso de creencias opuestas acerca de la existencia de un dios, parece posible argüir que cada una de esas creencias es al menos tan coherente como la otra con el resto de las creencias de los individuos que las poseen. El problema se presenta sobre todo cuando las creencias entre las cuales no parece ser posible decidir son creencias tan importantes como el hecho de que exista un dios o el alma humana, o de que haya o no vida después de la muerte, pues éstas son creencias que moldean al menos gran parte del resto de las creencias de una persona. En estos casos, incluso si los individuos que están en desacuerdo comparten un número considerable de creencias, habrá un número no menos considerable de creencias que serán incompatibles entre sí, muchas de las cuales son de una importancia capital. En suma, si la coherencia es un test de la verdad de una creencia, y si dos creencias opuestas pueden poseer el mismo grado de coherencia dentro del sistema de creencias al que pertenecen, entonces estaríamos frente a lo que el pirrónico denomina un “desacuerdo irresoluble”.

Apéndice. ¿Es la ἐποχή adoptada por razones racionales?

Como ya fue adelantado en la Sección 2, durante el examen las nociones de *ἰσοσθένεια* y de *ἐποχή*, una cuestión clave es si el pirrónico considera que la *ἐποχή* es la conclusión de un razonamiento que él estima como lógicamente válido. He decidido examinar aquí esta cuestión por dos razones. En primer lugar, se trata de un aspecto del pirronismo que lo hace una filosofía singular. En segundo lugar, la relación que existe

entre los argumentos que el escéptico emplea y la adopción de la ἐποχή será retomada en el Capítulo I de la Segunda Parte, cuando considere si la terapéutica filantrópica del escéptico lo compromete a ciertas creencias acerca de cuestiones no-evidentes.

La mayor parte de los intérpretes se opone a una interpretación “racionalista” de la relación entre argumentos y suspensión del juicio. Como lo indica Gisela Striker,

the Pyrrhonist's suspension of judgment is not a stance adopted out of rational caution, on the grounds that none of the conflicting views seem to be sufficiently justified. Rather, suspension of judgment is an experience forced upon the Pyrrhonist by his inability to settle disputes in *any* field. (...) The Pyrrhonist (...) does not conclude that he *ought* to suspend judgment but simply finds himself unable to make up his mind. (2004, 16)⁸²

Annas y Barnes también hacen hincapié en este rasgo del pirronismo cuando examinan qué tipo de relación existe entre los Diez Modos de Enesidemo y el estado de ἐποχή:

Occasionally the Pyrrhonists will say ‘You *ought* to suspend judgement’ (e.g. *PH* I 34; Diogenes IX 81). The ‘ought’ here presumably refers to rationality: given the premisses, then any rational person will suspend judgement (...) But such ‘oughts’ are not very common in our texts, and in any case a consistent Pyrrhonist would have to be careful about employing the notion of rationality.

Usually the Pyrrhonists will say ‘We *shall* suspend judgement’ or ‘Suspension of judgement *is introduced*’ or ‘We are *compelled* to suspend judgement.’ They hold that suspension of judgement is ‘an affect that comes about in the inquirer after the investigation’ (*PH* I 7): it is something that *happens* to us, not a thing that we are *obliged* or can *choose* rationally to adopt. The relation between the premisses of the modes and suspension of judgement is therefore this: once we recognise the premisses, we shall in fact suspend judgement; suspension follows on, or is inferred from, the premisses in the sense that it is the actual – perhaps even the inevitable – result of our recognising the force of the premisses. (1985; 49)

⁸² Véase también McPherran 1987, 318–320; 1990, 140 n. 6; Barnes 1990b, 2610–2611; Pellegrin 1997, 546–547; Annas 1998, 196; Barnes 2000, xxi.

Los intérpretes, pues, consideran que la conexión que existe entre los argumentos empleados por el pirrónico y el estado de suspensión de juicio es de índole psicológica, pues la adopción de la actitud suspensiva es algo que se le impone involuntariamente. En lo que sigue, consideraré (i) cuál es el problema de afirmar que dicha conexión es lógica, (ii) en qué consiste la imposibilidad psicológica de asentir a una proposición cuando ésta está en conflicto con otras que parecen ser equipolentes, (iii) en qué sentido el pirrónico puede legítimamente decir que es lógicamente necesario suspender el juicio.

El problema de afirmar que la ἐποχή es la conclusión de un razonamiento es que esta afirmación implica la aceptación de la existencia de la ἀπόδειξις, mientras Sexto explícitamente señala que el escéptico suspende el juicio acerca de su existencia (*PH* II 134, 192; *AD* II 328; cf. *PH* I 60). Es verdad, como lo indican Annas y Barnes, que varios pasajes de la obra sexteana dan la impresión de que la ἐποχή es un estado mental que uno debe adoptar como consecuencia de la argumentación que ha sido desarrollada. Un ejemplo se encuentra en el capítulo de *PH* I que presenta los modos de la suspensión del juicio. Allí Sexto tiene en cuenta la posibilidad de que alguien proponga al escéptico un argumento que éste no es capaz de refutar; y responde del siguiente modo:

Al igual que antes de que naciera quien fundó la escuela de la cual formas parte, su argumento no aparecía aún como siendo válido (ὕγιης ὢν ἐφαίμετο), pero sin embargo estaba presente por así decir relativamente a la naturaleza (ὑπέκειτο μέντοι ὡς πρὸς τὴν φύσιν), del mismo modo es también posible que el argumento opuesto a aquél que ahora fue propuesto por ti esté presente por así decir relativamente a la naturaleza, pero que todavía no se nos aparezca [de este modo], de manera que no es aún conveniente que nosotros asintamos a lo que ahora parece ser un argumento fuerte (ὥστε οὐδέπω χρὴ συγκατατίθεσθαι ἡμᾶς τῷ δοκοῦντι νῦν ἰσχυρῶ εἶναι λόγῳ). (*PH* I 34)

Este pasaje sugiere que Sexto considera que la adopción de la suspensión del juicio es una cuestión de carácter racional, es decir, que depende de la reflexión atenta acerca de las razones que existen para dar o no el asentimiento a un argumento. En efecto, el escéptico parece estar obligado a suspender su juicio como consecuencia de que

adhiera a un principio racional según el cual uno no debe dar su asentimiento a un argumento a menos que esté completamente seguro de haber refutado todas las objeciones de peso que pueden ser dirigidas contra dicho argumento. Además, la lectura de este pasaje da la impresión de que el rehusar el asentimiento es un acto voluntario que, en cuanto tal, no se impone al escéptico. Uno obtiene una impresión similar acerca de la relación entre la ἐποχή y la ἰσοσθένεια del pasaje *PHI* 196 citado en la Sección 2, en el que Sexto señala que el intelecto no acepta ni niega nada como consecuencia de que las cosas que han sido investigadas se manifiestan como teniendo la misma fuerza.

Otro grupo de pasajes que parecen confirmar que la suspensión del juicio es adoptada por consideraciones racionales se encuentra en los Diez Modos. Por ejemplo, en el Primer Modo, Sexto señala que, dado que las apariencias varían según la diferencia entre los animales y no es posible decidir entre ellas, es necesario suspender el juicio (ἐπέχειν ἀνάγκη) acerca de la naturaleza de las cosas (*PH I* 61; véase también *PHI* 78). Asimismo, hacia el final de Segundo Modo, observa que “a causa de la diferencia entre los hombres, es necesario (ἀναγκαῖον) que la suspensión del juicio sea introducida” (*PHI* 89). La misma observación se encuentra en el Quinto Modo:

[P]uesto que todas las cosas que aparecen son observadas en algún lugar, desde alguna distancia y en alguna posición, cada uno de los cuales produce mucha variación en las apariencias, como lo sugerimos, seremos forzados (ἀναγκασθησόμεθα) a alcanzar la suspensión del juicio también como consecuencia de estos modos.⁸³ (*PHI* 121)

(...)

Pero si nadie será capaz de decidir entre las apariencias antes mencionadas ni sin demostración ni con demostración, se infiere la suspensión del juicio, pues nosotros somos quizás capaces de decir cómo cada cosa aparece en esta posición, a esta distancia y en este lugar, pero no somos capaces de afirmar, a causa de las cosas antes dichas, cómo es relativamente a la naturaleza. (*PH I* 123)

⁸³ Quizás el uso de la expresión τούτους τοὺς τρόπους se deba a que cada uno de los elementos mencionados en el Quinto Modo (posición, lugar y distancia) originariamente constituía un modo separado.

Sexto también declara que es necesario suspender el juicio en el Sexto Modo (*PH I 128*), en el Séptimo (*PH I 129*), en el Octavo (*PH I 140*) y en el Décimo (*PH I 163*). En estos pasajes la necesidad de la que se habla no parece ser meramente psicológica, sino lógica. Más aún, en el segundo de los pasajes citados del Quinto Modo la *ἐποχή* es alcanzada a partir de la consideración de las razones que han sido aducidas. Además, hablar de modos o argumentos que introducen o conducen a la *ἐποχή* (*PH I 79, 91, 100, 117, 144, 163*) así como decir que la *ἐποχή* será adoptada si *x* es el caso (*PH I 59*) parecen implicar que ésta es racionalmente inferida a partir de dichos argumentos. Sexto incluso declara explícitamente que la suspensión del juicio es inferida o concluida a partir de los modos (*PH I 36, 123, 135*). De todas formas, si se tiene en cuenta el carácter *ad hominem* de la argumentación escéptica, es posible argüir que lo que Sexto está diciendo en estos pasajes es que, dado los principios lógicos que los dogmáticos siguen en su propio razonamiento, ellos se ven forzados a suspender el juicio.

Un último grupo de pasajes relevantes se encuentra en el capítulo en el que Sexto expone los Modos de Agripa. En *PH I 170*, observa que

si [el desacuerdo respecto de lo sensible y lo inteligible es] indecidible, obtenemos que es necesario que suspendamos el juicio; pues acerca de las cosas que son objeto de un desacuerdo indecidible no es posible hacer afirmaciones (εἰ μὲν ἀνεπίκριτον, ἔχομεν ὅτι δεῖ ἐπέχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀνεπικρίτως διαφωνουμένων οὐχ οἶόν τε ἔστιν ἀποφαίνεσθαι).

Del mismo modo, en *PH I 175* se señala que si el desacuerdo entre los inteligibles es indecidible, será necesario (δεῖν) suspender el juicio. Finalmente, en *PH I 177* Sexto indica que, dado que los inteligibles también caen en las redes de los Cinco Modos, es necesario (ἀνάγκη) suspender el juicio. Lo dicho en estos pasajes parece indicar de manera clara que el escéptico considera que la adopción de la suspensión del juicio es el producto de una necesidad lógica. Particularmente el pasaje de *PH I 170* parece mostrar que, si existe un desacuerdo indecidible respecto de una cuestión, no es lógicamente posible hacer aserción alguna sobre ella. Sin embargo, si se tiene en cuenta el hecho de que los Modos de Agripa hacen uso de los principios racionales

adoptados por los dogmáticos para regir su argumentación, es posible argüir que también en los pasajes referidos Sexto está argumentando de manera *ad hominem*: dada la aceptación de ciertos principios lógicos, no es posible hacer afirmaciones sobre lo que hasta ahora ha sido objeto de un desacuerdo irresoluble.

Otro de los textos relevantes para la cuestión examinada es el pasaje en el que Sexto ofrece la definición de la σκέψις. La traducción de este texto fue ofrecida al comienzo de la Sección 2. Ahora es conveniente ofrecer el original griego:

Ἔστι δὲ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' ὅιονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν. (PH I 8)

Qué tipo de relación este pasaje establece entre la ἰσοσθένεια y la ἐποχή depende, al menos en gran medida, de la interpretación de la proposición διὰ en la construcción διὰ τὴν ... ἰσοσθένειαν. Los traductores la traducen con valor causal. Por ejemplo, Pellegrin traduce la expresión como “du fait de la force égale”. Del mismo modo, Annas y Barnes la vuelcan como “because of the equipollence”, mientras que Bury y Mates la traducen como “owing to the equipollence”. Aunque διὰ más acusativo puede emplearse con sentido causal, esta construcción puede simplemente tener el sentido más laxo de “a través de”, que es precisamente aquél en que la he traducido en la Sección 2. Si éste es el sentido en el que Sexto emplea la construcción con διὰ, su propósito es expresar de manera más vaga la relación entre la ἰσοσθένεια y la ἐποχή, evitando así toda afirmación acerca de una posible conexión lógica entre ambas. Existe, sin embargo, un argumento que puede esgrimirse en contra de la interpretación de διὰ que he adoptado aquí. Como vimos, esta preposición es utilizada en PH I 196 para expresar la relación que existe entre la ἰσοσθένεια y la ἐποχή; y allí sólo es posible interpretarla en un sentido causal. Si se considera que PH I 8 y 196 son paralelos en este punto, entonces en el primero de estos pasajes también habría que leer διὰ en un sentido causal.

Para concluir con el análisis de PH I 8, es también relevante hacer notar que he interpretado de un modo compatible con la actitud escéptica la construcción ἀφ' ἧς, la cual es habitualmente traducida con el sentido de “por la cual” (así lo hacen, por ejemplo, Pellegrin y Annas-Barnes). Esta traducción lleva a pensar que el escéptico

afirma que la δύναμις ἀντιθετική es la causa de los estados de equipolencia, suspensión e imperturbabilidad. Si esto fuera así, existiría una conexión necesaria entre la contraposición de argumentos y la ἐποχή. Por el contrario, la traducción del ἀφ' ἧς como "a partir de la cual" evita adscribir al escéptico la creencia de que existe una conexión tal. Partiendo de la aceptación del principio de caridad, estimo conveniente eludir, en la medida de lo posible, toda traducción que atribuya a Sexto una creencia incompatible con el pirronismo que describe.

A pesar de la impresión que puede surgir de la lectura de varios de los textos sexteanos, creo que si Sexto fuera interrogado acerca de cuál es la relación entre los argumentos que emplea y la ἰσοσθένεια por un lado, y la ἐποχή por otro, se limitaría a señalar (a) que la ἐποχή es un πάθος que el escéptico ha experimentado luego de haber considerado ciertos argumentos, y (b) que el escéptico adopta una ἐποχή de segundo grado con respecto a la cuestión de si la ἐποχή es la conclusión lógicamente necesaria que deriva de dichos argumentos. Como lo señalan Annas y Barnes, en *PHI 7* Sexto explícitamente caracteriza el estado de ἐποχή como un πάθος. Ahora bien, en tanto πάθος, la ἐποχή parece ser algo que se impone al escéptico, algo que éste acepta de manera involuntaria, del mismo modo en que acepta involuntariamente los πάθη de hambre o sed, frío o calor. Por lo tanto, ante la objeción según la cual la afirmación de que la adopción de la actitud suspensiva es racional, el escéptico seguramente respondería que él suspende su juicio al respecto y se limitaría a señalar que dicha adopción parece ser el resultado de una coacción psicológica, tal como lo observa Barnes. Dicha coacción consiste simplemente en que, cuando el escéptico se enfrenta con un conflicto de apariencias o de teorías, él no puede lograr creer que alguna de ellas es verdadera. La manera en que este tipo de coacción funciona independientemente de cualquier requerimiento racional puede quizás verse de manera más clara en el siguiente ejemplo. Un individuo puede considerar que no es lógicamente posible dar su asentimiento a ninguna de las posiciones en conflicto que existen acerca de un tema determinado cuando éstas parecen ser equipolentes. Evidentemente, podría objetársele que si intentara probar que su punto de vista es correcto, no sería capaz de evitar ser víctima de los modos del dilema, del regreso al infinito y de la hipótesis. No obstante, es posible imaginar que, incluso luego de darse cuenta de que no es capaz de proveer prueba alguna que establezca que es lógicamente

válido abstenerse de asentir a una tesis cuando ésta está en conflicto con otras que parecen tener la misma fuerza, el individuo en cuestión puede de hecho encontrarse en la imposibilidad psicológica de dar su asentimiento y sentirse obligado a suspender su juicio. Es decir, incluso si no puede ofrecer justificación alguna de la adopción de la actitud suspensiva, esto no logra evitar que él desemboque en el estado de ἐποχή. Por último, es necesario señalar que el escéptico no afirmaría que este tipo de coacción psicológica tiene lugar en todo individuo que considera los argumentos escépticos que intentan establecer la aparente equipolencia de las teorías o creencias dogmáticas. Pues es un hecho que hay individuos que continúan adhiriendo a estas teorías o creencias incluso luego de haber sido sometidos al tratamiento argumentativo escéptico. A mi juicio, el escéptico en modo alguno negaría este hecho, e incluso se abstendría de afirmar que él es capaz de inducir el estado de ἐποχή en cualquier dogmático (volveré sobre este punto en el Capítulo II de la Segunda Parte).

Además, como vimos en la Sección 2, en su presentación de los Diez Modos Sexto señala que por medio de ellos la suspensión del juicio *parece* (δοκεῖ) ser inferida o concluida (PH I 36), evitando así comprometerse con ninguna doctrina. Asimismo, al final del Cuarto Modo, Sexto declara que “también a causa de este argumento la suspensión del juicio acerca de los objetos subyacentes exteriores parecerá (δόξει) ser inferida” (PH I 99). En estos dos pasajes Sexto procede en consonancia con la actitud escéptica. Existe otro texto que muestra sin ambigüedad que para el escéptico no existe una conexión lógica entre los modos y la ἐποχή:

A fin de que esas oposiciones se nos manifiesten de manera más exacta, también expondré los modos por medio de los cuales se infiere la suspensión del juicio, sin aseverar nada ni sobre su cantidad ni sobre su poder (οὔτε περὶ τοῦ πλήθους οὔτε περὶ τῆς δυνάμεως αὐτῶν διαβεβαιούμενος); pues es posible que ellos sean no sólo débiles (ἐνδέχεται γὰρ αὐτοὺς καὶ σαθροὺς εἶναι), sino también que haya más que aquellos de los que se hablará. (PH I 35)

Aunque en este pasaje Sexto no señala que la ἐποχή “parece” inferirse de los modos, encontramos el reconocimiento de la posibilidad de que éstos sean inválidos. Si esto es así, el escéptico no tiene la convicción de que el estado de ἐποχή se sigue lógicamente de los modos de la suspensión. Es decir, si por una parte es posible que los modos que

Sexto presenta no sean válidos, y por otra dichos modos de hecho han sido capaces de inducir la ἐποχή en él y otros, entonces el escéptico deja abierta la posibilidad de que la relación que existe entre ambos no sea necesariamente de carácter lógico. En efecto, aun cuando el escéptico llegara a descubrir que los modos son inválidos, esto no cambiaría el hecho de que hasta el momento la ἐποχή ha sido inducida gracias a ellos. Por lo tanto, creo que el escéptico simplemente diría algo así: “Hasta el momento este grupo de argumentos ha tenido *de facto* la capacidad de inducir el estado de ἐποχή en mí y en otros, pero ignoro si dichos argumentos son sólidos y, por consiguiente, si la ἐποχή se sigue válidamente de ellos”.

Existe un sentido en que el escéptico puede de manera legítima decir que es lógicamente necesario suspender el juicio. En efecto, como lo hemos señalado, la argumentación escéptica es *ad hominem*, de modo que el pirrónico podría argüir que, dados los principios de racionalidad a los que adhieren los dogmáticos, éstos deberían suspender su juicio. Si algunos no lo hicieran, el pirrónico quizás señalaría que el hecho de que no suspendan el juicio sería una prueba de que en realidad ellos no adhieren a dichos principios. En este caso el pirrónico no lograría inducir la suspensión del juicio en esos dogmáticos, pero al menos mostraría la incoherencia de su posición. De todas formas, es necesario tener presente que el hacer hincapié en la necesidad lógica no es la única manera en que el pirrónico puede tratar de inducir la ἐποχή en los dogmáticos, puesto que está dispuesto a emplear cualquier tipo de argumento que, por una u otra razón, logre producir dicho efecto (véase *PH* III 280–281). Como lo señalan Annas y Barnes, los pirrónicos “do not concern themselves with the *soundness* of their arguments but with their *efficacy*” (1985, 59).

CAPITULO II

Interpretaciones contemporáneas del relativismo pirroniano

En el presente capítulo examinaré las interpretaciones del pirronismo como una forma de relativismo que han sido propuestas por Jean-Paul Dumont, Stephen Gaukroger y Richard Bett. Dumont y Gaukroger han explícitamente afirmado que la filosofía pirroniana en general es una posición relativista. Por su parte, Bett ha propuesto una interpretación del escepticismo ético expuesto en el libro quinto de *AD* según la cual dicho escepticismo es una forma de relativismo (aun cuando Bett no lo denomina de esta manera). Como veremos, el tipo de relativismo que estos intérpretes atribuyen al pirrónico corresponde a alguna de las dos formas de relativismo dogmático descritas en la Sección 1 del Capítulo I. En consecuencia, las lecturas del pirronismo que proponen son radicalmente incompatibles con la defendida en el presente estudio, ya que el relativismo que ascribo al pirrónico es completamente consistente con su adopción de una suspensión del juicio global. Dadas estas diferencias interpretativas, el análisis de las lecturas propuestas por los tres especialistas mencionados es de crucial importancia porque, conjuntamente con el examen de otros textos sexteanos que aún no han sido analizados, permitirá (i) evaluar la solidez de la interpretación del pirronismo como un relativismo fenomenológico, y (ii) despejar varios errores interpretativos graves acerca del carácter de la filosofía pirroniana.

1. Dumont

Jean-Paul Dumont cree encontrar en el pirronismo antiguo lo que denomina “relativisme phénoménal”, “phénoménisme” o “relativisme empirique”. Aun cuando el pensamiento de Pirrón y Timón no sea el objeto de la presente investigación, es necesario tener en cuenta la explicación que Dumont ofrece del significado que la noción de *φαινόμενον* posee para dichos escépticos, ya que esto permitirá comprender

su interpretación del pirronismo como relativismo y visualizar más claramente los errores sobre los que se sustenta. Dumont afirma que el *φαινόμενον* es

une représentation relative aux sens et au sensible. Mais il faut prendre garde que la relation, ou le *pros ti*, ne doit pas être entendue en un sens dialectique ; le relatif ne constitue pas une catégorie, il désigne au contraire, comme chez Protagoras et chez Platon, une réalité physique. Le phénomène n'est pas une représentation subjective qui n'existerait que pour la pensée, ou pour l'imagination du sujet qui perçoit. Le phénomène est une réalité matérielle ou, si l'on préfère, un corps. Il est constitué dans l'air par la rencontre de deux effluves lumineux, animés d'une translation très rapide (...), cependant qu'à la rencontre de ces deux effluves prend naissance par le mouvement lent et qui se fait sur place de la génération, ou *γένεσις*, une réalité corporelle qui est proprement le phénomène. On reconnaît dans cette explication scientifique de la vision la théorie pythagoricienne d'Alcméon, reprise par Empédocle, partagée par Gorgias, adoptée par Protagoras et conservée par Platon dans le *Théétète* et le *Timée*. Au temps de Pyrrhon cette explication scientifique du mécanisme de la perception a toujours cours. (1985, 8-9)

Le phénomène en question est pour Timon la réalité corporelle mixte engendrée par le sens et le sensible et relative à ces deux termes, que les Sophistes après Empédocle, et Platon avec les Sophistes, tiennent pour la réalité matérielle de la représentation. (1985, 174)

Es necesario hacer algunas observaciones sobre lo dicho en estos pasajes. En primer lugar, la interpretación de Dumont acerca del carácter exclusivamente sensible de la noción escéptica de *φαινόμενον* se basa en un mero supuesto sin fundamento. Pues ninguno de los testimonios que poseemos sobre el pensamiento de quien convencionalmente se considera como el fundador del pirronismo contiene elemento alguno que haga pensar que poseía una concepción del *φαινόμενον* como la que Dumont describe, de modo que esto sólo podría ser inferido del hecho de que tal era el sentido que dicha noción poseía en el medio filosófico al que Pirrón pertenecía. Pero por supuesto este hecho esto no es suficiente para atribuir a Pirrón la concepción en

cuestión. Asimismo, tampoco hay nada en los fragmentos conservados de Timón que haga pensar que entendía la noción de *φαινόμενον* de esa manera.⁸⁴

En segundo lugar, sea o no la noción de *φαινόμενον* reductible a la de senso-percepción, Dumont adjudica a Pirrón y Timón una elaborada teoría acerca de cómo se produce la generación del *φαινόμενον*, teoría que constituye el fundamento del relativismo que teóricamente promulgan. En este sentido, Dumont habla de “l’ancienne physique empédocléenne et sophistique, puis platonicienne, sur laquelle Timon fondait la conviction non-dogmatique d’un relativisme absolu des représentations” (185). Sin embargo, los testimonios sobre Pirrón y los fragmentos de Timón no contienen ningún elemento que sustente la interpretación de Dumont, por lo que también en este punto su interpretación se basa en un mero supuesto.

En tercer lugar, es importante hacer notar que Dumont parece no distinguir entre los elementos que corresponden al pirronismo expuesto y defendido en las obras conservadas de Sexto y aquéllos que corresponden al pirronismo que se asoma en los fragmentos de Timón y los testimonios sobre Pirrón. Pues lo dicho por Dumont en los pasajes citados corresponde sólo *aparentemente* al escepticismo de estas dos figuras, ya que en los fragmentos y testimonios conservados no aparece mención alguna a la noción de *πρός τι*. Por el contrario, como vimos en el Capítulo I, la idea de que lo que aparece es relativo a los sentidos y a lo sensible se encuentra en la exposición que Sexto hace de los Modos de Enesidemo. También el tipo de teoría de la percepción descrita por Dumont corresponde más bien a lo expuesto por Sexto particularmente en esos modos. A este respecto, es necesario observar que, aun cuando Dumont distingue dos escepticismos griegos, ve en el escepticismo posterior a Pirrón y Timón un mismo tipo de relativismo, pues, cuando describe estos dos escepticismos señala que “l’un [est] archaïque, celui de Pyrrhon et de Timon, conséquence directe du phénoménisme de Protagoras et de Platon, et l’autre, propre à Aenésidème, [est] dirigé contre les Stoiciens, opposant à l’exigence que la représentation soit compréhensive

⁸⁴ Dada la interpretación expuesta por Dumont en los pasajes citados, llama la atención que, al referirse al pirronismo posterior, señale: “C’est tardivement, avec Aenésidème, que s’est défini contre la tradition académique un scepticisme phénoménal et empirique dont les plus anciennes traces remontent *non à Pyrrhon* qui n’a laissé aucun écrit, mais à Timon” (1985, 103, mi énfasis).

l'ancien modèle du relativisme..." (1985, 11, mi énfasis). De este modo, Enesidemo retomaría el relativismo que Pirrón y Timón habían adoptado del medio al que pertenecían. No obstante, lo que en realidad ocurre no es que en los Modos de Enesidemo se encuentre el mismo tipo de relativismo presente en los primeros escépticos, sino más bien que Dumont proyecta ilegítimamente en el pensamiento de Pirrón y Timón elementos sólo presentes en textos posteriores, particularmente en la obra de Sexto.

Ahora bien, el atribuir al pirronismo la posición relativista descrita en los pasajes citados al comienzo de esta sección es problemático no sólo en el caso de Pirrón y Timón, sino también en el caso de los escépticos posteriores. Como acabamos de ver, Dumont atribuye "*l'ancien modèle du relativisme*" a Enesidemo. Más precisamente, considera que también en el pirronismo posterior la noción de *φαινόμενον* se limita a ser el producto de la senso-percepción (1985, 174). Sin embargo, como fue establecido (Capítulo I, Sección 2), el sentido habitual que dicha noción adopta en Sexto abarca tanto lo que aparece a los sentidos cuanto lo que aparece al intelecto. Pero además de identificar erróneamente *φαινόμενον* y senso-percepción, Dumont hace otras afirmaciones altamente cuestionables. Sostiene que "*l'argument essentiel du pyrrhonisme que développe Aenésidème*" es la constatación de que "*toute image est le produit relatif engendré par la rencontre du sens et du sensible, toute représentation empirique du monde est une représentation relative engendrée et en devenir*" (1985, 47). También arguye que los escépticos "*nient que la réalité puisse être autre qu'empirique*" (114), que si "*on refuse l'existence de réalités non empiriques, c'est-à-dire d'êtres divins ou d'objets mathématiques*",⁸⁵ la conséquence qui découle du phénoménisme est claire : *tout phénomène étant relatif, tout est relatif*", y que la

formule : « tous les phénomènes sont des relatifs », qui se trouve exprimer la quintessence du scepticisme pour Sextus Empiricus, résumerait parfaitement l'opinion d'Aristote sur Protagoras : « Ni le froid, ni le chaud, ni le doux, ni le

⁸⁵ En relación con estas afirmaciones, es importante hacer notar que, de acuerdo con Dumont, la contribución sofística a la constitución del pirronismo reside en el hecho de que los sofistas mostraron a Pirrón que no existen seres suprasensibles, como dioses y realidades inteligibles, sino sólo los fenómenos (1985, 218).

sensible en général n'existeront hors de la sensation. On tombera alors dans la thèse de Protagoras » (*Mét.* Θ 3, 1047a4). (128)

Dumont llega incluso a caracterizar el escepticismo como una doctrina o una teoría:

[L]e scepticisme loin d'être une philosophie négative, est une *doctrine scientifique*, essentiellement grecque. Pourquoi une théorie scientifique ? Parce que, aussi bien le scepticisme ancien que le scepticisme post-stoïcien constituent une théorie qui tient compte des développements les plus récents de la science de la sensation ou de la physiologie du sentir. (...) Nous pourrions imaginer que Pyrrhon ait dit à Anaxarque : « Dans l'état actuel de la science, nous devons conclure que la nature en soi des objets sensibles échappe à notre appréhension certaine ». De même, lorsque le Portique fait progresser la science de l'imagination, c'est des conclusions mêmes du Portique (et là encore, compte tenu des découvertes les plus récentes de la science) qu'Aénéside et (bien plus tard après lui) Sextus Empiricus peuvent conclure que si l'impression sensible et si l'imagination sont bien ce que Chrysippe déclare qu'elles sont, alors il convient de revenir à la seule vérité fondée : le caractère absolument indescriptible et indiscernable de la nature en soi des réalités empiriques, appréhendées seulement par la relation médiate du phénomène. (129)

Qu'on ne s'y trompe pas : le scepticisme, si délibérément ruineux pour la raison et si délibérément hostile aux convictions dogmatiques, est d'abord une théorie scientifique. Car, non seulement il s'affine au rythme des progrès de la science qu'il combat, mais encore, en dehors même de tout progrès, il est tributaire de ce que la science du moment conclut. (199)

Pero Dumont no sólo afirma que el escepticismo es una teoría científica, sino que cree además que en el fondo constituye una posición metafísica:

[L]e phénoménisme est une conclusion imposée par l'état de la science, d'abord psychologie de la sensation et ensuite psychologie de la connaissance rationnelle. Par conséquent, le scepticisme ne se sépare pas de la physique et même des deux physiques [i.e., la pre-stoica y la post-stoica], ou si l'on préfère des deux théories scientifiques par rapport auxquelles il s'élabore et se situe. Or, s'il demeure le même en dépit de ces changements de la science ou

de la physique, cela ne peut s'expliquer que par sa nature méta-scientifique ou encore métaphysique. Le scepticisme métaphysique est du reste connu ; il n'est nullement anonyme ; le terme qui le désigne est le relativisme.

Le relativisme sceptique est attesté dans son existence sous la forme de la permanence d'un modèle métaphysique au-dessus des états scientifiques du phénoménisme. (200)

El grupo de pasajes citados contiene afirmaciones muy cuestionables, porque tergiversan la naturaleza misma de algunos de los conceptos y rasgos más importantes del pirronismo. En primer lugar, es problemático decir que el pirrónico niega que existe otra realidad más que la empírica. Cualquiera lector de la obra sexteana sabe que una afirmación tal constituye a los ojos del escéptico un ejemplo de dogmatismo negativo que, en cuanto tal, debe ser evitado. Hay tres pasajes en los que Sexto deja en claro de manera explícita que tales aserciones negativas son dogmáticas. El primero corresponde al final del examen del criterio de verdad en *PH II*. Sexto subraya que no es la intención del escéptico “mostrar que el criterio de verdad es irreal, pues esto sería dogmático”; por el contrario, como los dogmáticos creen haber establecido con plausibilidad que tal criterio existe, el escéptico se propone oponer a sus argumentos otros que parecen igualmente plausibles, para así desembocar en la suspensión del juicio (*PH II 79*). El segundo pasaje pertenece a la discusión que Sexto hace de la noción de *σημείον* en *AD II*. Allí señala que es conveniente tener presente la costumbre propia de los escépticos, por la cual éstos no proponen argumentos en contra de la existencia del signo “con confianza y asentimiento (pues el hacer tal cosa sería igual a sostener, de manera análoga a los dogmáticos, que un signo existe)”, sino sólo como un medio de mostrar la equipolencia de los argumentos a favor y en contra de su existencia (*AD II 159*). Por último, el tercer texto se encuentra al comienzo de *AM*. Allí Sexto explica que, contrariamente a los epicúreos, los pirrónicos no atacan los *μαθήματα* porque consideren que “no son útiles para la sabiduría, pues la afirmación es dogmática” (*AM I 5*). Además, en varios pasajes Sexto aclara que la única razón por la cual propone argumentos que establecen conclusiones negativas es que esto permite contrabalancear las creencias positivas de los dogmáticos y así alcanzar la *ἐποχή* (e.g., *PH II 103*, *AD I 443–444*, *II 160*, *476–477*). Finalmente, Sexto distingue el pirronismo de las posiciones adoptadas por los neo-académicos, los

cirenaicos y los médicos empíricos porque éstos hacen afirmaciones negativas acerca de la verdad o acerca de la naturaleza de las cosas (véase *PH* I 1–3, 215, 226, 236).

En lo que concierne específicamente a la afirmación de Dumont según la cual el escéptico rechaza la existencia de seres divinos, se debe hacer notar que Sexto explícitamente declara que el escéptico suspende su juicio respecto de la existencia de dioses (*PH* III 6, 9, 11; *AD* III 59, 191). En *PH* I 9 y 11, señala que si existe o no un dios es algo ἀκατάληπτον. Pero, como queda claro a partir de la explicación de la frase escéptica πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα en *PH* I 200, el término ἀκατάληπτον expresa la suspensión del juicio. Por su parte, en *AD* III 59 Sexto declara que los dioses no son más existentes que inexistentes, pero la expresión οὐ μᾶλλον también es una forma de manifestar la suspensión del juicio (véase *PH* I 188–192, 213).

Otro punto problemático de la interpretación de Dumont es la atribución al pirrónico de una serie de creencias científicas, esto es, creencias acerca de cómo se produce la senso-percepción. Como vimos, Dumont explícitamente denomina el pirronismo una “teoría” o “doctrina científica”.⁸⁶ A este respecto, es crucial no olvidar que la argumentación escéptica procede de manera *ad hominem*, esto es, parte de creencias, teorías o doctrinas aceptadas por los dogmáticos contra los cuales el escéptico discute. Por ejemplo, continuamente Sexto hace uso de una doctrina gnoseológica empiricista comúnmente aceptada en la filosofía helenística, particularmente por los estoicos y los epicúreos: los sentidos son la guía del intelecto, de modo que todo nuestro conocimiento deriva en última instancia de la información suministrada por los sentidos (véase *PH* I 99, 128, II 63, 72–75; *AD* I 354, II 60, 356). Dado que en estos pasajes Sexto basa sus argumentos en dicha doctrina, puede pensarse que se trata de una doctrina adoptada por los escépticos. Sin embargo, en realidad dichos argumentos son meramente *ad hominem*, de modo que sus conclusiones se imponen únicamente al dogmático, mientras que el escéptico permanece en una actitud de suspensión del juicio con respecto tanto a las premisas

⁸⁶ Una interpretación similar es propuesta por Stough, quien cree encontrar en el escepticismo sexteano una teoría del conocimiento empiricista (véase 1969, 107–137, 148–149).

como a las conclusiones de dichos argumentos.⁸⁷ En consecuencia, las teorías de la percepción utilizadas, por ejemplo, en los Diez Modos de Enesidemo no deben ser interpretadas como doctrinas a las que el escéptico mismo adhiere. Dumont es en parte consciente de este hecho cuando señala que el escepticismo es “tributario” de los conocimientos científicos alcanzados en su entorno. Sin embargo, el problema radica en que Dumont concibe esta dependencia de manera errónea, pues no se limita a hacer referencia al ataque dirigido por los pirrónicos contra las teorías científicas de su tiempo, sino que justamente sostiene que el pirronismo mismo es una teoría científica que depende de dichos conocimientos en el sentido de que los adopta. Pero el pirronismo es tributario de la ciencia de su tiempo sólo en el sentido de que, para poder determinar la solidez de las nuevas teorías propuestas, debe examinarlas detalladamente para evaluar si éstas son socavadas por sus propios principios. El pirrónico no considera que ha habido progreso, esto es, no considera que las teorías actuales han perfeccionado o mejorado las teorías anteriores o que han avanzado el conocimiento. En este sentido, es relevante hacer hincapié en el hecho de que el escepticismo posterior de Sexto no se limita a examinar y atacar las teorías y doctrinas dogmáticas más recientes, sino que considera todas aquéllas de las que tiene noticia, desde las propuestas por los pre-socráticos hasta las defendidas por los miembros de las escuelas helenísticas, así como también las opiniones del hombre común. Ahora bien, si el hecho de que el pirrónico examine una posición científica y/o filosófica y emplee en su argumentación los principios e hipótesis de la misma implica que los adopta, entonces debería afirmarse que el pirrónico adhiere a una gran cantidad de doctrinas y teorías, la mayor parte de las cuales son incompatibles.

En estrecha relación con el punto anterior se encuentra la manera en que Dumont concibe el relativismo escéptico. Dumont presenta este relativismo como un posición que tiene asidero en la manera en que son las cosas, esto es, concibe el pirronismo como un relativismo dogmático. En efecto, en primer lugar, partiendo de la interpretación de que la realidad se circunscribe a lo empírico y de que a este ámbito se reducen los *φαινόμενα*, Dumont sostiene que para el escéptico “tout est relatif”.

⁸⁷ Stough pudo perfectamente haber visto esto, ya que señala que el “empiricist axiom”, que ella atribuye a los pirrónicos y según el cual el conocimiento tiene su origen en la senso-percepción, “was an important part of Stoic epistemology” (1969, 33 n. 38).

Dumont puede mantener esta interpretación sólo gracias a tergiversar u omitir las observaciones cautas hechas por Sexto. Por ejemplo, al decir que “tous les phénomènes sont des relatifs”, Dumont da como referencia el pasaje de *PHI* 135 en el que Sexto indica que, cuando el escéptico emplea la expresión πάντα ἐστὶ πρὸς τι, quiere en realidad decir πρὸς τι πάντα φαίνεται. Sería innecesario explicar que Sexto pretende de este modo evitar hacer afirmación alguna acerca de la naturaleza de las cosas, si no fuera porque Dumont hace caso omiso de esta advertencia. Pues, a pesar de aludir a este pasaje, adscribe a Sexto la posición que Aristóteles atribuye a Protágoras en la *Metafísica*, posición que equivale a la de un relativismo dogmático que afirma que las cosas *son* relativas, esto es, que no poseen realmente las propiedades o atributos sensibles que percibimos. En segundo lugar, la atribución de una posición relativista dogmática al pirronismo se manifiesta también en el hecho de que Dumont concibe el relativismo pirroniano como una posición metafísica, que es según él lo que permite dar cuenta de la permanencia de la perspectiva fenomenista a través de la historia del escepticismo antiguo. Pero en relación con este punto se debe tener nuevamente presente que la adopción de una posición tal es radicalmente contraria a la actitud pirroniana, ya que supone hacer aserciones acerca de la naturaleza de las cosas, esto es, realizar un salto de lo que se manifiesta hacia lo no-evidente, del πρὸς τι πάντα φαίνεται al πάντα ἐστὶ πρὸς τι.

En conclusión, la interpretación de Dumont manifiesta una llamativa falta de rigurosidad y un sorprendente desconocimiento de los textos sexteanos. Esto lo lleva a (i) confundir las perspectivas adoptadas por las diferentes figuras de la historia del pirronismo, (ii) malinterpretar el sentido de conceptos clave empleados por Sexto, y (iii) concebir erróneamente el tipo de relativismo expuesto en la obra sexteana.

2. Gaukroger

Stephen Gaukroger también concibe el pirronismo como un tipo de relativismo. Según él, en la antigüedad la duda sistemática no adopta la forma del escepticismo, sino más bien la de algo “more akin to relativism” (1995, 371). Su interpretación se basa en un análisis de los Diez Modos de Enesidemo, que él considera como un “test case” (371). Con respecto a ellos, Gaukroger sostiene que “few of them have a natural

sceptical reading and that many of them are simply incompatible with scepticism, whereas all of them have a straightforwardly relativist reading” (371).⁸⁸ Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que Gaukroger entiende por relativismo y por escepticismo? En dos ocasiones hace referencia a la concepción de ambas posiciones de Annas y Barnes, según la cual:

Take any opposition of the form:

(1) x appears F in S

(2) x appears F^* in S^* .

Sceptics suppose that x really is F or F^* ; but they cannot tell which. Relativists infer that x is neither F nor F^* : it is F in S and F^* in S^* – as they can easily tell. (1985, 98)

Esta es la manera en que los intérpretes suelen distinguir el escepticismo del relativismo (Bénatouïl 1997, 232–233; Pellegrin 1997, 552–553). Gaukroger observa que, de acuerdo con esta distinción, “sceptics are realists in the sense that they believe that objects in the world really have properties independently of our impressions and judgements, whereas relativists believe that there are no properties independent of our impressions or judgements” (1995, 372). Según esta interpretación de Gaukroger, el relativismo al que hacen referencia Annas y Barnes es un relativismo dogmático radical, pues afirma que las propiedades que atribuimos a las cosas son totalmente subjetivas. Sin embargo, dicho relativismo corresponde en realidad al relativismo dogmático moderado, pues niega que x sea F o F^* por naturaleza o invariablemente, pero acepta que x es realmente F en ciertas circunstancias y F^* en otras. Es más, como veremos, en su ensayo Gaukroger intenta mostrar que el pirrónico adopta este relativismo dogmático moderado.

Para comprender la interpretación propuesta por Gaukroger y poder determinar su validez y consistencia, es conveniente citar algunos pasajes de su examen de los primeros tres Modos de Enesidemo. Con respecto al Primer Modo, aquél que se basa en la diferencia o variación entre los animales (*PH I* 40–78), Gaukroger sostiene:

⁸⁸ Gaukroger trabaja a partir de los modos tal como son expuestos por Sexto en *PH I*, sin referirse a las versiones que ofrecidas por Filón y Diógenes Laercio.

If we take this as a sceptical argument, then the claim will be that some sense organs will not reveal how the world actually is, but we cannot tell whether ours are of this kind or not. But, as Annas and Barnes point out, this in itself will not prevent us from preferring the organs of species A (ours) to those of species B, for we may believe that in particular cases we have sufficient reason to prefer ours to theirs. But this reading is singularly unattractive: as if one could decide whether it was the creature with spikes or the creature with fur who *really* knew what things felt like! A much more natural reading is the relativist one, whereby the point of exercise is to show that there is simply no way in which things really feel: it depends on whether one has skin, or spikes, or fur. Similarly with vision. There is no way in which things really look: they just look on way with eyes of a certain kind and another way with eyes of a different kind. (1995, 374)

De la misma manera, con respecto al Segundo Modo, i.e., el que se basa en la variación entre los humanos (*PHI* 79–90), Gaukroger señala que “there is no issue as whether Lesbian wine really causes diarrhoea or not: sometimes it does, sometimes it doesn’t, depending on the constitution of the person drinking it. There is no fact of the matter to be discovered, and so skeptical questions do not even arise” (374). Finalmente, Gaukroger ofrece las siguientes consideraciones con respecto al Tercer Modo, esto es, aquél que se basa en las diferencias entre los sentidos de un mismo individuo (*PHI* 91–99):

Sextus gives the example of honey appearing pleasant to the tongue and unpleasant to the eyes: could there possibly be an objective question as to whether honey was pleasant or unpleasant *per se*, so that we could decide that the eyes were mistaken and the tongue correct? Surely not: the suggestion is ridiculous. The next example that he gives does, however, at first seem to invite a sceptical reading. He points out that paintings seem to sight to have recesses and projections, but not to touch. Here, because we are inclined to think that there is a right answer, a fact of the matter, we are inclined to think in sceptical rather than in relativist terms. But it is precisely because we think that there is a right answer in this case that one must question whether such a reading is correct. If the point of the Mode is to establish that we must suspend judgement, why follow a perfectly good example – that of honey – with a case

which seems just about the worst a sceptic could choose. The point of the argument is surely that we cannot choose between the two senses in the case of paintings any more than we can in the case of honey, and for the same reasons: they are incommensurable. (375)

Gaukroger realiza la misma clase de observaciones con referencia a los modos restantes, pero da un valor especial al octavo, esto es, el modo de lo relativo. En su opinión, este modo confirma claramente la corrección de una interpretación relativista de los Modos de Enesidemo.

Ahora bien, la razón por la cual Gaukroger desecha la lectura escéptica de estos modos es que considera como absurda e ingenua la posición según la cual el objeto posee en sí mismo alguna de las cualidades o propiedades que manifiesta. De acuerdo con la lectura que propone, el objetivo de los Diez Modos es mostrar que ninguna de las apariencias en conflicto corresponde a lo que el objeto es por naturaleza. Por lo tanto, no es posible dar una respuesta positiva a la pregunta acerca de cuál es la verdadera naturaleza del objeto, y el intentarlo simplemente carece de sentido. Lo único que puede decirse es que el objeto posee una u otra propiedad relativamente a circunstancias específicas. La interpretación propuesta por Gaukroger presenta algunos problemas.

El primer problema concierne a la manera en que Gaukroger (siguiendo a Annas y Barnes) concibe el escepticismo. De acuerdo con esta concepción, (i) el pirrónico no suspende el juicio acerca de la existencia de las cosas, sino sólo respecto de cuál es su naturaleza, de modo que el pirronismo sería lo que R. J. Hankinson denomina "Essential Scepticism" (1998, 26–27), y (ii) el pirrónico cree que alguna de las apariencias incompatibles que presenta un mismo objeto corresponde a lo que éste es en sí mismo o por naturaleza.⁸⁹ Con respecto a (i), es necesario señalar que la

⁸⁹ En su análisis del Segundo Modo Annas y Barnes parecen adoptar una posición diferente, puesto que señalan que el dilema que Sexto presenta en *PHI* 88 es falso, puesto que además de las dos alternativas mencionadas (que el objeto es tal como aparece o bien a todos los hombres o bien a algunos de ellos), existe una tercera: el objeto no es tal como aparece a ningún hombre (1985, 62). No obstante, esta contradicción es aparente, pues ellos consideran que el escéptico supone que lo que el objeto es realmente corresponde a una de las apariencias en conflicto, pero que esto es algo sobre lo cual también debería suspender el juicio.

cuestión de si el pirrónico suspende o no el juicio acerca de la existencia del mundo exterior es muy controvertida. Algunos textos sexteanos dan la impresión de que el pirronismo es sólo “esencial”, mientras que otros parecen indicar que también es “existencial”. Lamentablemente, realizar un examen de esta cuestión está más allá de los objetivos del presente estudio.⁹⁰ De todas formas, incluso si se concede que el pirronismo no pone en tela de juicio la existencia del mundo exterior, la afirmación (ii) es incompatible con algunos textos sexteanos, en los que se deja en claro que el escéptico no supone que una de las apariencias en conflicto corresponde a lo que el objeto es en sí mismo. La razón es que la existencia de los desacuerdos de apariencias que el escéptico no ha podido resolver es compatible con varias alternativas.

La primera alternativa es, por supuesto, la mencionada por Annas, Barnes, Gaukroger y otros: una de las apariencias en conflicto corresponde a la manera en que el objeto es en sí mismo o por naturaleza. Esta alternativa es mencionada, por ejemplo, en el Segundo Modo (*PH I* 88, cf. *PH III* 182).

La segunda alternativa es que las apariencias en conflicto subsisten en el mismo objeto. Ésta es la posición que Sexto atribuye a Heráclito en el capítulo de *PH I* en el que se ocupa de diferenciar el escepticismo del heracliteísmo. Sexto señala que la diferencia reside en que Heráclito *περὶ πολλῶν ἀδήλων ἀποφαίνεται δογματικῶς*. Sin embargo,

[210] dado que Enesidemo y sus seguidores decían que la manera de pensar escéptica es un camino hacia la filosofía de Heráclito, porque el que los contrarios aparecen con respecto a lo mismo precede al que los contrarios existen con respecto a lo mismo (*προηγείται τοῦ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*), y dado que los escépticos dicen que los contrarios aparecen con respecto a lo mismo, mientras que los heraclíteos proceden de esto también a [la tesis de] que ellos existen [con respecto a lo mismo], declaramos contra ellos que el que los contrarios aparecen con respecto a lo mismo no es un dogma de los escépticos, sino un hecho (*πράγμα*) que se manifiesta (*ὑποπίπτου*) no sólo a los escépticos, sino también a los demás filósofos y a todos los hombres. [211] Por ejemplo, nadie

⁹⁰ Para discusión acerca de esta cuestión, véase e.g. Burnyeat 1982, sec. III; Everson 1991; Fine 2003a.

se atravesaría a decir que la miel no afecta dulcemente a los que están sanos o que no afecta amargamente a los ictericos, de manera que los heracliteos parten de una preconcepción común a los hombres (ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως), así como también nosotros, y del mismo modo también las demás filosofías. Es por ello que si hubiesen obtenido [la tesis de] que los contrarios subyacen (ὑποκείσθαι) en lo mismo a partir de alguna de las cosas dichas escépticamente, como “todas las cosas son inaprehensibles” o “nada determino” o alguna de las [expresiones] semejantes, posiblemente habrían deducido lo que dicen. Pero dado que poseen principios que se manifiestan no sólo a nosotros, sino también a los demás filósofos y a la vida ordinaria (τῷ βίῳ), ¿por qué alguien diría que nuestra manera de pensar más que cada una de las demás filosofías o que la vida ordinaria es un camino hacia la filosofía heraclítea, puesto que todos hemos hecho uso de materiales comunes?

[212] Pero la manera de pensar escéptica no sólo no ayuda nunca al conocimiento de la filosofía de Heráclito, sino que lo obstaculiza, puesto que el escéptico denuncia que todas las cosas sobre las que dogmatiza Heráclito son dichas precipitadamente, oponiéndose a la conflagración, oponiéndose a [la tesis de] que los contrarios existen con respecto a lo mismo, y con respecto a cada dogma de Heráclito ridiculizando la precipitación dogmática y, como dije antes, profiriendo “no aprehendo” y “nada determino”, lo cual está en conflicto con los heracliteos. Y es absurdo decir que una manera de pensar conflictiva es un camino hacia aquella escuela con la cual está en conflicto. Por lo tanto, es absurdo decir que la manera de pensar escéptica es un camino hacia la filosofía heraclítea.

En este pasaje Sexto se encuentra en la necesidad de ofrecer la razón por la cual el heracliteísmo se distancia substancialmente del escepticismo porque, según él, Enesidemo y sus seguidores afirmaron que la filosofía escéptica conduce a la heraclítea.⁹¹ En primer lugar, Sexto se preocupa por dejar en claro que no existe un vínculo especial entre las filosofías escéptica y heraclítea, basándose en el hecho de

⁹¹ Para discusión acerca del así llamado “heracliteanismo” de Enesidemo, véase, e.g., Bett 2000, 223–232; Brochard 2002, 284–301; Hankinson 1998, 129–131; y especialmente Polito 2004.

que el conflicto entre apariencias opuestas es un *πρᾶγμα* reconocido por todos, no un *δόγμα* afirmado exclusivamente por los escépticos. El nudo del argumento es que si se puede inferir la tesis dogmática de la coexistencia de contrarios en un mismo objeto del hecho de que los individuos poseen apariencias opuestas de ese objeto, entonces cualquier filosofía o la perspectiva de cualquier persona conduce a la posición heraclítea. Asimismo, Sexto está diciendo que es necesario algo más que la constatación del conflicto de apariencias para llegar a la teoría heraclítea, ya que no existe ninguna necesidad lógica que permita inferir esta teoría de dicho conflicto. En segundo lugar, Sexto se opone al tipo de teoría propuesta por los heraclíteos, ya que considera que las afirmaciones hechas por éstos son aserciones precipitadas acerca de cuestiones no-evidentes. En efecto, el escéptico parte del conflicto de apariencias, pero dado que de la existencia de este conflicto no se sigue la conclusión de que los contrarios coexisten ni ninguna otra conclusión que traspase la esfera de las apariencias, se ve obligado a suspender el juicio. De este modo, el escéptico no se opone a la tesis dogmática heraclítea porque considera que es falsa o errónea, sino porque piensa que es afirmada sin tener presente que existen otras teorías explicativas que parecen poseer igual peso. Esto se ve claramente en el hecho de que con respecto a cada uno de los dogmas heraclíteos, el escéptico emplea las frases *οὐ καταλαμβάνω* y *οὐδὲν ὀρίζω*, las cuales son expresiones de la suspensión del juicio (véase *PH I* 201 y 197 respectivamente). En consecuencia, el escéptico no puede ni afirmar ni negar que la tesis heraclítea acerca de la coexistencia de los opuestos es verdadera, ni puede afirmar, por consiguiente, que sólo una de las apariencias en conflicto corresponde a lo que el objeto es en sí mismo.⁹²

⁹² Roberto Polito considera que los dos argumentos que Sextus ofrece en *PH I* 210–212 para explicar por qué la posición de Enesidemo es errónea “appear anything but conclusive” (2004, 38). Como vimos, Sextus dice que el escepticismo no puede ayudar al conocimiento de la filosofía de Heráclito porque está en conflicto con ella, y que el que los opuestos aparecen con respecto a la misma cosa es un hecho que se manifiesta a todos, no un dogma de los escépticos. En opinión de Polito, en el primer caso Sexto ignora “the fact that some forms of dogmatism may well be less distant from Scepticism than others, and, at any rate, that a Sceptic may well be willing to urge the presence of Sceptical hints in non-sceptical philosophers, without thereby being less Sceptic” (38). En el segundo caso, “Sextus overlooks

Como vimos (Capítulo I, Sección 4), en *PH* I 216–219 y *AD* I 60–64, Sexto asigna a Protágoras una posición similar a la que atribuye a Heráclito, pues el sofista afirma que todas las cosas que aparecen a todos existen. Sexto también deja en claro que Protágoras, al igual que Heráclito, parte de la multiplicidad de apariencias y desemboca en una tesis dogmática. En efecto, Sexto señala que Protágoras admite sólo las cosas que aparecen a cada uno, pero los individuos tienen distintas apariencias en virtud de las diferentes disposiciones en las que se encuentran. Hasta aquí, Protágoras no se diferencia del escéptico. Sin embargo, a diferencia de éste, Protágoras toma τὰ

the actual import of the principle of conflicting appearances, which does not lie in the mere observation that external objects display opposite properties, but in ruling out the possibility of deciding between these properties, as the Sceptics and Heraclitus do. As long as other philosophers maintain that it is possible to decide the opposition in favour of one of them, their philosophies develop *in spite of*, and not *on the basis of* this observation” (38, véase también 56). Con respecto a la primera observación de Polito, es necesario decir que el argumento sexteano es perfectamente sólido, puesto que no es razonable afirmar que una perspectiva puede ayudar a entender otra cuando son radicalmente incompatibles, como es el caso de las filosofías escéptica y heraclíteas. El único elemento que ambas comparten es la mera observación de que hay conflictos de apariencias. Además, Sexto es consciente de que puede haber afinidades entre el escepticismo y otras filosofías, puesto que reconoce, por ejemplo, que la posición de Arcesilao, aunque a fin de cuentas incompatible con el escepticismo, posee una gran similitud con él (*PH* I 232–234). En lo que concierne a la segunda observación de Polito, lo primero que se debe tener presente es que no parece correcto hablar del “principio” de las apariencias en conflicto, puesto que, como Sexto observa, se trata de un “hecho”. Ahora bien, este *no* es el hecho de que los conflictos se manifiestan como irresolubles, sino el simple hecho de que hay conflictos. Es a este nivel que el escéptico no difiere de los dogmáticos, y por lo tanto de Heráclito; pero su observación de que los conflictos que hasta ahora ha examinado se le han manifestado como irresolubles es un paso ulterior que es precisamente lo que lo diferencia de Heráclito. Pues la razón por la cual este último no resuelve el conflicto de primer nivel eligiendo una apariencia por sobre las demás es que resuelve el conflicto de segundo nivel que existe entre las posiciones dogmáticas que pretenden determinar la validez objetiva de las apariencias en conflicto. Como veremos a continuación, contrariamente a Heráclito, el escéptico suspende el juicio acerca de si todas las apariencias son verdaderas, todas falsas o algunas verdaderas y otras falsas. Por lo tanto, Sexto no descarta, como Heráclito, la posibilidad de resolver alguna vez los conflictos de apariencias.

φαινόμενα como criterio gnoseológico (y también, es de suponer, como un criterio práctico): aquello que aparece a cada uno es verdadero porque le corresponde un rasgo objetivo de la realidad. El escéptico, por el contrario, adopta τὰ φαινόμενα únicamente como un criterio práctico que le permite desenvolverse en la vida cotidiana. De este modo, el criterio protagórico es un criterio de verdad que va más allá del ámbito de lo que aparece y sobre el cual, por lo tanto, el escéptico suspende el juicio. Es por todo esto que en *PH I* 217 Sexto señala que Protágoras sólo *parece* (δοκεῖ) tener algo en común con los pirrónicos. Ahora bien, el hecho de que Sexto rechace la teoría protagórica no significa que la considere falsa. Por el contrario, Sexto toma la posición protagórica como una posible explicación del conflicto de apariencias que en cuanto tal no puede ser descartada, ya que, en *PH I* 219, señala que el escéptico suspende el juicio acerca de dicha posición. Por consiguiente, dado que el escéptico no afirma ni niega la verdad de la tesis protagórica, no es correcto sostener que él considera que cualquier objeto es tal como una de las apariencias en conflicto nos lo representa.

La tercera posibilidad que el escéptico tiene en cuenta en su examen del conflicto de apariencias es que la miel, por ejemplo, no sea en sí misma ni placentera ni displacentera ni posea ninguna otra propiedad, sino que manifieste diferentes propiedades sólo en función de la diversidad de especies, individuos o sentidos que la perciben, o en función de cualquier otro factor. Esta clase de posición es atribuida a Demócrito en el capítulo de *PH I* en el que se exponen las diferencias entre la filosofía democrítea y la escéptica. Sexto observa que se ha considerado que existe una similitud entre ambas porque la primera

[213] parece hacer uso del mismo material que nosotros. Pues a partir del hecho de que la miel aparece dulce a algunos y amarga a otros, declaran que Demócrito concluye que la misma cosa no es ni dulce ni amarga, y por eso profiere la expresión “no más” (οὐ μᾶλλον), que es escéptica. Sin embargo, los escépticos y los discípulos de Demócrito utilizan la expresión “no más” de diferente manera, pues éstos aplican la expresión al hecho de que ninguna de las dos [alternativas] es el caso (εἶναι), mientras que nosotros al hecho de ignorar si alguna de las cosas que aparecen es ambas o ninguna (ἀγνοεῖν πότερον ἀμφοτέρα ἢ οὐθέτερόν τι ἔστι τῶν φαινομένων). [214] De

modo que también con relación a esto diferimos. Pero la distinción se vuelve evidentísima (προδηλοτάτη) cuando Demócrito dice “en realidad [hay] átomos y vacío”. Pues dice “en realidad” en lugar de “en verdad”. Y considero superfluo decir que, cuando dice que los átomos y el vacío existen, ha diferido de nosotros, aun cuando parta de la irregularidad de las cosas que aparecen (τῆς ἀνωμαλίας τῶν φαινομένων).

La semejanza que, de acuerdo con algunos, existe entre la posición democrítea y el escepticismo se basa en dos elementos: ambos parten del conflicto de apariencias y ambos emplean la expresión οὐ μᾶλλον. Sin embargo, de la irregularidad de las cosas que aparecen Demócrito recorre un camino que lo conduce a una tesis dogmática, la cual expresa por medio de dicha expresión. En efecto, Demócrito emplea el οὐ μᾶλλον en su sentido habitual, esto es, para indicar que ninguna de las apariencias en conflicto corresponde al modo en que el objeto es en sí mismo. Por el contrario, el escéptico utiliza el οὐ μᾶλλον para expresar su ignorancia respecto de si alguna de las apariencias en conflicto es el caso o si ninguna lo es; es decir, el οὐ μᾶλλον es una forma de expresar la suspensión del juicio. De este modo, Sexto deja en claro que la posición democrítea es una posible explicación del conflicto de apariencias, pero que va más allá de lo que el escéptico ha podido establecer. Pues el escéptico sólo ha sido capaz de constatar y describir el conflicto de apariencias, pero no de encontrar su supuesta causa no-evidente, como pretende hacerlo la teoría democrítea según la cual en realidad las cosas están constituidas sólo por átomos y vacío. La idea presente en el presente pasaje y en *PH I* 210–212 según la cual todos constatamos el conflicto de apariencias pero adoptamos distintas posiciones al respecto se encuentra también en *PH II* 63, donde Sexto señala que del hecho de que la miel aparece dulce a algunos y amarga a otros, Demócrito deduce que no posee ninguna de las dos propiedades, mientras que Heráclito afirma que posee ambas. El escéptico no puede descartar ninguna de estas dos posiciones, pues suspende el juicio tanto acerca de la teoría heraclítea (*PH I* 212) cuanto acerca de la teoría democrítea (*PH I* 213).

Existe otra variante de la posición según la cual el objeto no posee ninguna de las propiedades que aparecen: es posible que el objeto percibido posea en sí mismo una sola propiedad que se manifiesta de diversas maneras como consecuencia de la constitución sensorial de los sujetos que lo perciben. Esta posibilidad es referida por

Sexto en el Tercer Modo de Enesidemo, que es aquél que depende de las diferencias entre los sentidos. Luego de hacer referencia las distintas cualidades que la manzana presenta a los distintos sentidos, Sexto tiene en cuenta varias posibilidades: la manzana o bien posee todas estas cualidades, o bien no posee ninguna de ellas, sino una única cualidad (μονόποιον) que “aparece diferente como consecuencia de la diferente constitución de los órganos sensoriales” (PH I 94), o bien posee, además de estas cualidades que aparecen, otras que no percibimos. En PH I 95 Sexto observa que la segunda alternativa se sustenta en los casos referidos en su exposición del Primer Modo (PH I 53–54). Uno de esos casos es el de un mismo alimento que, luego de ser ingerido, se transforma en diferentes cosas (una vena, un tendón, un hueso), manifestando de esta manera una δύναμις diferente de acuerdo con la diferencia entre las partes que la reciben. Luego de referir otros ejemplos en el mismo sentido, Sexto nos dice: “del mismo modo es verosímil que también los objetos subyacentes exteriores sean observados como diferentes como consecuencia de la constitución diferente de los animales que reciben las apariencias” (PH I 54). Ahora bien, al igual que en los casos referidos en el Primer Modo, “es posible que también la manzana sea de una única forma (μονοειδής), pero que sea observada como diferente como consecuencia de la diferencia de los órganos sensoriales en los que tiene lugar su percepción (ἀντίληψις)” (PH I 95). Por su parte, en PH I 96–97 Sexto señala que la tercera alternativa mencionada se infiere de casos como el de una persona que desde su nacimiento ha sido sorda y ciega: dicha persona considerará que sólo existen las cualidades que puede percibir por medio de los tres sentidos que posee. Del mismo modo, es posible que con nuestros cinco sentidos aprehendamos únicamente aquellas cualidades de la manzana que son susceptibles de ser aprehendidas por nosotros, y que la manzana posea otras cualidades que pueden ser aprehendidas por otros órganos sensoriales. Contrariamente a lo que ocurre en el caso de la segunda y tercera alternativas, Sexto no ofrece un argumento en favor de la primera, sino que sólo refiere una objeción que podría ser dirigida a los dos argumentos sobre los que se apoyan las otras: la naturaleza ha hecho los sentidos conmensurables (συμμετρήσατο) a los sensibles (PH I 98). Sexto rechaza esta objeción arguyendo que existe un desacuerdo indecible respecto de si existe una naturaleza. Puede pensarse que la razón por la cual Sexto no ofrece un argumento a favor de la primera alternativa, sino sólo uno en

contra, es que ésta representa la posición gnoseológica generalmente adoptada por los dogmáticos, de manera que no es necesario mostrarles su plausibilidad sino más bien su falta de certeza absoluta. De este modo, el argumento que en *PHI* 98 Sexto presenta contra la objeción dogmática tendría como objetivo mostrar que la primera alternativa no es más plausible que las demás, sino tan plausible como ellas. En este sentido, en la conclusión del Tercer Modo señala: “si es posible que esas solas cualidades que pensamos percibir estén presentes en la manzana, o que más [cualidades] que esas, o que ni siquiera las que se nos manifiestan (τὰς ἡμῖν ὑποπιπτούσας), lo que es la manzana nos será no-evidente” (*PHI* 99). La importancia del pasaje del Tercer Modo examinado reside en que deja en claro que, por haber diversas posibilidades con respecto a cuál es la naturaleza del objeto examinado —ya que la manzana puede poseer todas las cualidades que percibimos, u otras además de éstas, o ninguna de ellas—, el escéptico debe decir que lo que sea ese objeto es algo no-evidente, lo cual significa que se mantiene en una actitud cauta de suspensión del juicio que lo lleva a abstenerse de hacer ningún tipo de afirmación positiva o negativa acerca de lo que el objeto es en sí mismo.

Las distintas posibilidades que hemos examinado son mencionadas conjuntamente en el capítulo de *PH* en el que Sexto investiga el criterio “a través del cual” (*PH* II 48–69). Aquí Sexto se propone mostrar que no se puede juzgar las cosas ni a través de los sentidos solos, ni a través del pensamiento solo, ni a través de ambos. Con respecto al primer punto, observa que, como algunos afirman que ninguna de las cosas percibidas por los sentidos existen, otros que existen todas ellas, mientras que otros que sólo algunas existen, no podremos asentir a ninguno de ellos. En efecto, el desacuerdo no podrá ser resuelto ni por medio de los sentidos, puesto que su veracidad es la que está siendo investigada, ni por medio de otra cosa, ya que según la primera hipótesis sólo los sentidos son el criterio. De este modo, si los sentidos aprehenden algo o no será irresoluble e inaprehensible (ἀνεπίκριτον καὶ ἀκατάληπτον). Pero incluso si concedemos que los sentidos pueden percibir las cosas, no podremos confiar en ellos, dado que con respecto a cada sentido hay apariencias contrarias. Luego de referir las maneras contrarias en que las cosas aparecen a cada uno de los sentidos, Sexto observa:

En consecuencia, es imposible decir si uno debería declarar que todas las apariencias son verdaderas, o que éstas son verdaderas y éstas falsas, o que todas son falsas, porque nosotros no poseemos ningún criterio acordado (κριτήριον ὡμολογημένον) por medio del cual juzgaremos lo que debemos preferir, ni tampoco disponemos de una demostración verdadera y que haya sido juzgada, como consecuencia de que, hasta ahora, investigamos el criterio de verdad por medio del cual también conviene que la demostración verdadera sea decidida (ἐπικρίνεσθαι). (PH II 53)

También en *AD* encontramos pasajes en los que Sexto se refiere a conflictos de este tipo, mencionando en algunos casos a varios de los pensadores aludidos en los pasajes de *PH I* examinados. En primer lugar, durante el examen del hombre como el criterio “por el cual” (ὑφ’ οὗ), Sexto alude a una divergencia (διάστασις) entre los filósofos:

algunos de los físicos, como Demócrito, abolieron todas las cosas que aparecen; otros, como Epicuro y Protágoras, aceptaron todas; otros, como los estoicos y los peripatéticos, rechazaron algunas y aceptaron otras”. (*AD I* 369)

De este modo, lo que aparece será algo controvertido (ἀμφισβητήσιμον). Por su parte, en *AD I* 388 Sexto menciona un desacuerdo respecto de la φαντασία: Protágoras afirmó que todas las φαντασίαι son verdaderas; Jeníades de Corintio que todas son falsas; los estoicos, los académicos y los peripatéticos que algunas son verdaderas y otras falsas. Y en *AD I* 389 señala que mostrará que no se puede decir ninguna de estas cosas. También en el curso de su discusión acerca del signo, Sexto menciona un desacuerdo similar con respecto a la existencia de los sensibles (αἰσθητά), y se refiere a él como a una “disputa indistinguible” (ἀδιάκριτος στάσις) (*AD II* 213–214). Finalmente, el mismo conflicto con respecto a los sensibles es referido durante la discusión acerca de si existe una demostración; allí Sexto atribuye las tres posiciones en cuestión a Demócrito, Epicuro y Zenón de Citio, respectivamente, y señala que si las premisas de la demostración son sensibles, entonces las premisas serán objetos de desacuerdo (διάφωνα) (*AD II* 354–355). La importancia clave de este conjunto de pasajes reside en que, al igual que los textos de *PH I* citados anteriormente, muestra que el escéptico es profundamente consciente de las diversas alternativas por medio de las cuales los dogmáticos pretenden dar cuenta de los desacuerdos entre sensaciones o

entre apariencias, y que no se inclina por ninguna de ellas. Se trata para él de desacuerdos o disputas que no ha podido resolver, lo cual lo lleva a suspender el juicio. Es lícito pensar que en la esfera de la ética el pirrónico considera que existen opciones similares para resolver los desacuerdos: quizás ninguno de los juicios de valor en conflicto es verdadero, quizás todos lo sean, o quizás sólo algunos lo sean. Pero al menos hasta el momento el pirrónico no ha podido determinar cuál de estas posiciones es la correcta.

Ahora bien, la razón por la cual el pirrónico suspende el juicio respecto de cuál de las distintas alternativas que han sido mencionadas es correcta es que no puede descartar la posibilidad de que cualquiera de ellas describa lo que es el caso. Es pues claro que ni la caracterización del escepticismo propuesta por Annas y Barnes, y aceptada por Gaukroger, ni la interpretación relativista propuesta por Gaukroger son adecuadas. Los filósofos así como el resto de los hombres, según señala Sexto en *PHI* 210–211, constatan el conflicto de apariencias. Cada uno de ellos resuelve los conflictos de manera dogmática, es decir, haciendo aserciones que van más allá de lo que se manifiesta: algunos afirman que sólo algunas apariencias son verdaderas; otros que todas son verdaderas; otros, finalmente, que ninguna es verdadera. Por el contrario, el escéptico no puede determinar cuál de las alternativas es la correcta, por lo que se limita a describir las distintas maneras en que el objeto aparece, sin pretender afirmar cuál es la causa de los conflictos de apariencias. De este modo, por un lado, la adopción de la perspectiva escéptica no presupone que se da por sentado que alguna de las apariencias en conflicto es verdadera. Por otro lado, la imposibilidad de decidir entre las apariencias en conflicto por no contar con un criterio gracias al cual se pueda resolver los desacuerdos de manera imparcial no conduce a una posición relativista que niega que exista una manera en que las cosas son independientemente de las circunstancias en las que son percibidas. Por consiguiente, en primer lugar, Gaukroger parte de una concepción del escepticismo que no se encuentra en la obra sexteana y, en segundo lugar, su interpretación del tipo de relativismo propuesto por Sexto carece de todo apoyo textual.

Otro problema que presenta la posición de Gaukroger es la afirmación de que el Octavo Modo confirma la lectura relativista de los modos de Enesidemo. Como vimos (Capítulo I, Sección 4), en su exposición de ese modo Sexto se preocupa por aclarar

que (i) el escéptico emplea la proposición “Todas las cosas son relativas” en el sentido de “Todas las cosas aparecen relativas”, y (ii) la proposición “Todas las cosas aparecen relativas” debe ser entendida en sentido fenomenológico, i.e., como la expresión de una apariencia del escéptico, de modo que éste no afirma que las apariencias son realmente relativas. Por lo tanto, la perspectiva pirroniana no es la de un relativismo dogmático que afirma que ninguna de las apariencias que tenemos de una cosa corresponde a lo que es en sí misma.

La impresión que deja la lectura del ensayo de Gaukroger es que éste adjudica al escéptico la conclusión que él extrae de la consideración del tipo de conflictos referidos en los modos. Para Gaukroger, esos conflictos de ninguna manera llevan a preguntarse acerca de cuál de las distintas apariencias que presentan las cosas corresponde a cómo son en sí mismas o por naturaleza, y esto por la simple razón de que cada una de esas apariencias depende exclusivamente de factores y circunstancias ajenos a las cosas mismas. Hay dos observaciones importantes que deben ser hechas. En primer lugar, aun cuando concediéramos a Gaukroger que la argumentación de los Diez Modos interpretada en términos escépticos es débil y puede ser refutada fácilmente, mientras que leída en términos relativistas adquiere mayor fuerza, esto no implica que debemos atribuir esta última lectura a Sexto e ignorar el hecho de que los Diez Modos son presentados como argumentos que conducen a la suspensión del juicio. En segundo lugar, incluso si aceptáramos que en esos modos es posible detectar rastros de un tipo de relativismo dogmático como aquél al que se refiere Gaukroger, es claro, a partir de los textos examinados, que en su obra Sexto mismo no adopta esta forma de relativismo y, por lo tanto, que no es lícito afirmar que el pirronismo en general es similar a un relativismo dogmático que a una actitud agnóstica. De este modo, además de estar influenciada por su propia posición respecto del tipo de conflictos ilustrados en los Diez Modos, es probable que la interpretación errónea de Gaukroger también esté determinada por el hecho de que se limita a un análisis de esos modos y no tiene en cuenta otros textos clave que indican claramente el carácter no dogmático del tipo de relativismo que se encuentra en la obra sexteana. En efecto, uno habría esperado que Gaukroger se refiriera a los capítulos en los que Sexto distingue el pirronismo de las posiciones heraclíteas, protagóreas y democríteas, así como los demás pasajes clave de *PH* y *AD* que fueron analizados, los cuales representan un escollo

insalvable a su interpretación del pirronismo. De todas formas, incluso en los Diez Modos se encuentran, como vimos, ciertas observaciones que manifiestan la intención de Sexto de dejar en claro que el tipo de relativismo que expone no pretende hacer afirmación alguna acerca de la naturaleza de las cosas. El ejemplo más destacable es la aclaración que Sexto hace en su exposición del Octavo Modo según la cual, al señalar que todas las cosas son relativas, el escéptico está en realidad diciendo que todas aparecen relativas.

3. *Bett*

Cualquier lector atento del libro cinco de *AD* que está familiarizado con los rasgos generales del pirronismo sexteano tiene la impresión de que algo extraño ocurre en ese libro. Pues, en disonancia con la actitud pirroniana oficial, varios de los pasajes de *AD V* parecen atribuir al pirrónico un tipo de dogmatismo negativo y una clase de realismo moral. Más precisamente, en dichos pasajes Sexto parece adscribir al escéptico un relativismo dogmático moderado.

Los primeros pasajes que deben ser mencionados corresponden a cuatro argumentos expuestos en el capítulo tercero de *AD V*, los cuales concluyen que nada es bueno o malo por naturaleza. En *AD V* 68 Sexto señala que expondrá lo que los escépticos han dicho respecto de la cuestión de si hay algo bueno o malo por naturaleza. Sexto comienza su exposición del primer argumento (*AD V* 69–78) del siguiente modo:

[69] Si en efecto existe algo bueno por naturaleza y existe algo malo por naturaleza, esto debe ser común a todos y ser bueno o malo para todos (ὁδεῖλει κοινὸν εἶναι πάντων καὶ πᾶσι ὑπάρχειν ἀγαθὸν ἢ κακόν). Pues, al igual que el fuego, siendo caliente por naturaleza, calienta a todos y no calienta a algunos y enfría a otros, y al igual que la nieve que enfría por naturaleza no enfría a unos y calienta a otros, sino que enfría a todos de la misma manera, así también lo bueno por naturaleza debe ser bueno para todos y no bueno para unos y no-bueno para otros. ... [71] De modo que si existe algo bueno por naturaleza, esto es bueno en relación con absolutamente todos (πρὸς ἅπαντας), y si existe algo malo por naturaleza, esto es malo en relación con

absolutamente todos. Pero nada común a todos es bueno o malo, como estableceremos; por lo tanto, nada es bueno o malo por naturaleza.

Sexto presenta luego una doble alternativa: o bien todo aquello que es considerado como bueno es realmente tal o bien no todo lo es (*AD V 72*). Sexto descarta la primera alternativa porque implica aceptar que el mismo objeto es a la vez bueno, malo e indiferente, lo cual es imposible (*AD V 72, 74*). Por ejemplo, dado que el placer ha sido estimado como bueno por los epicúreos, malo por los cínicos e indiferente por los estoicos, quien adopte la primera alternativa deberá afirmar que el placer es simultáneamente bueno, malo e indiferente (*AD V 73–74*). Por su parte, si la segunda alternativa es correcta, es entonces necesario aprehender la diferencia que existe entre las cosas estimadas como buenas, i.e., la diferencia por la cual, mientras que aquello que una persona estima como un bien lo es realmente, aquello que otra estima como tal no lo es (*AD V 75*). Ahora bien, esta aprehensión tiene lugar “o bien a través de la evidencia (*δι’ ἐναργείας*) o bien a través de algún razonamiento” (*AD V 76*). La primera posibilidad es descartada porque lo que se manifiesta a través de la evidencia es aprehendido de manera común y unánime, mientras que no existe este tipo de acuerdo respecto de lo que es considerado como bueno (*AD V 76*). En cuanto a la segunda posibilidad, Sexto señala:

[77] Pero si es percibida por razonamiento, puesto que cada uno de todos los que gobiernan las diferentes escuelas tiene un razonamiento propio (*ἴδιον*) (uno Zenón, por medio del cual ha opinado que la virtud es buena, otro Epicuro, por medio del cual ha opinado que el placer lo es, uno distinto Aristóteles, por medio del cual ha opinado que la salud lo es), cada uno a su vez introducirá un bien propio, el cual no es bueno por naturaleza ni común a todos. [78] Por consiguiente, nada es bueno por naturaleza. Pues si el bien propio de cada uno no es el bien de todos ni es bueno por naturaleza, y más allá del bien propio de cada uno nada es unánimemente bueno, nada bueno existe.

El segundo argumento (*AD V 79–89*) parte de la idea de que “si existe algo bueno, esto debe, por su propia definición, ser elegible”, y arguye que nada satisface esta definición, de modo que nada bueno existe (*AD V 79*). Pues lo que es elegible es o

bien la elección misma o bien aquello que se elige (*AD V 80*). Sin embargo, no puede ser la elección misma, puesto que uno no busca continuar eligiendo, sino obtener o alcanzar aquello que elige (*AD V 81–82*). Si es lo elegido, entonces se trata o bien de algo exterior a nosotros o bien de algo en nosotros. En el primer caso, o bien algo nos ocurre por su causa o bien nada nos ocurre. Si nada nos ocurre, entonces no hay ninguna razón por la cual lo exterior a nosotros deba ser considerado como elegible. Si por el contrario experimentamos placer y tranquilidad a causa del objeto exterior, entonces éste no será elegido por sí mismo sino por el efecto que produce en nosotros; pero esto es algo en nosotros, de modo que ninguno de los objetos exteriores puede ser considerado como elegible o bueno (*AD V 83–86*). Si se trata de algo en nosotros, se trata o bien de algo sólo corporal o bien de algo psíquico. La primera alternativa es descartada porque sería algo de lo cual no tendríamos consciencia y, por lo tanto, algo equivalente a las cosas exteriores. Si, por el contrario, su efecto placentero alcanza el alma, será algo elegible y bueno en la medida en que interviene el alma, no en la medida que se trata meramente de un movimiento del cuerpo. De este modo, nada de lo que sucede sólo al cuerpo es elegible por sí mismo y bueno, sino sólo lo que ocurre al alma (*AD V 87–88*). Pero esto

a su vez [nos] envía a la aporía original. Pues, dado que la inteligencia de cada persona contiene juicios discordantes con la de su vecino, es necesario que cada persona considere como bueno aquello que le aparece como tal (ἐκάστων τὸ φαινόμενον αὐτῷ ἀγαθόν). Pero aquello que aparece como bueno a cada persona (τὸ ἐκάστω φαινόμενον ἀγαθόν) no es bueno por naturaleza. Tampoco de esta manera, por consiguiente, existe algo bueno. (*AD V 89*)

Es claro que la “aporía original” mencionada en este pasaje hace referencia a lo expuesto en *AD V 77–78*, puesto que, como vimos, allí Sexto señala que el razonamiento propio de cada escuela filosófica determina que cada una adopte un bien propio, el cual no es bueno por naturaleza. Volveré más adelante sobre la relación que existe entre *AD V 89* y *AD V 77–78*.

El tercer argumento (*AD V 90–95*) concluye que nada es malo por naturaleza. Sexto primero señala que el hecho de que lo bueno haya sido destruido determina que lo malo también lo sea, puesto que cada uno de ellos es concebido en su relación con el otro (*AD V 90*). Luego, basándose en el caso particular de la insensatez, la cual es

considerada como el único mal por los estoicos, Sexto observa que si ésta es mala por naturaleza debe ser reconocida como tal por aquellos a los que daña. Quienes son dañados por la insensatez son o bien los sabios o bien los insensatos (*AD V 91*). La primera alternativa es desechada porque los sabios están separados de la insensatez, de modo que no pueden ser dañados por ella (*AD V 92*). En lo que respecta a la segunda alternativa, la insensatez hace mal a los insensatos o bien siendo evidente para ellos o bien siendo no-evidente. Esta segunda opción debe ser descartada porque no es posible que alguien evite algo, por considerarlo un mal, si esto no le es evidente. Si la primera opción fuera el caso, los insensatos deberían evitar la insensatez por estimarla mala por naturaleza; pero como esto no es lo que ocurre, no es evidente para ellos que la insensatez es mala por naturaleza (*AD V 93–95*). En consecuencia, es necesario reconocer que la insensatez no es naturalmente mala y, por consiguiente, que ninguna de las cosas consideradas como malas es por naturaleza tal (*AD V 95*).

Finalmente, el cuarto argumento (*AD V 96–98*) es introducido en respuesta a una objeción propuesta por los epicúreos: dado que desde el momento mismo de su nacimiento los animales persiguen naturalmente el placer y rehúyen el dolor, es necesario concluir que, por naturaleza, el placer es algo que debe ser elegido y el dolor algo que debe ser evitado (*AD V 96*). Sexto responde, en primer lugar, que el dolor no es en todos los casos algo que por naturaleza debe ser evitado, porque a veces permite aliviar el dolor, alcanzar la salud, la fuerza y el crecimiento físicos, y adquirir ciertas habilidades y ciencias (*AD V 97*). En segundo lugar, Sexto señala que tampoco el placer es en todos los casos algo que por naturaleza debe ser elegido, puesto que a menudo la misma cosa puede resultarnos placentera la primera vez y displacentera la segunda, “como si el placer no fuera tal por naturaleza, sino que nos estimulara a veces de una manera y otras veces de otra en virtud de las diferentes circunstancias (παρὰ τὰς διαφόρους περιστάσεις)” (*AD V 98*).

El problema con el que nos enfrenta la sección de *AD V* examinada es que en *AD V 68* parece atribuir a los escépticos los argumentos expuestos en *AD V 69–98*, los cuales buscan demostrar que nada es bueno o malo por naturaleza. Además, al comienzo del capítulo cuarto de *AD V* Sexto observa que indagó “suficientemente acerca de que nada es bueno o malo por naturaleza” (*AD V 110*), lo cual parece necesario interpretar en el sentido de que ha demostrado la inexistencia de algo bueno

o malo por naturaleza. Por otra parte, como fue señalado (Capítulo I, Sección 3), los cuatro argumentos de *AD V* poseen paralelos en *PH III*. Sin embargo, en *PH III* 178, antes de la exposición de los argumentos negativos, Sexto deja en claro que ellos son propuestos por los pensadores anónimos que niegan la existencia de algo bueno, malo o indiferente por naturaleza. Ninguna aclaración de este tipo se encuentra en *AD V*.

Ahora bien, con respecto a *AD V* 68, es importante tener en claro que en modo alguno es problemático que el propio escéptico exponga argumentos contra la existencia de algo bueno o malo por naturaleza. Pues, como fue indicado en varias ocasiones, el escéptico utiliza, para alcanzar la *ἰσοσθένεια*, tanto argumentos negativos que han sido propuestos por pensadores dogmáticos cuanto otros argumentos que aún no han sido formulados, sino que él mismo ha ideado para oponer a los argumentos positivos de los dogmáticos. Es decir, los argumentos que concluyen que nada es bueno o malo por naturaleza pueden perfectamente ser interpretados a la luz de la explicación que Sexto ofrece de la práctica argumentativa característica del escepticismo. En varias ocasiones, Sexto explícitamente señala que, cuando propone argumentos que establecen conclusiones negativas, su intención no es inducirnos a darles nuestro asentimiento. Por el contrario, quiere mostrar que tales argumentos parecen tener la misma fuerza que sus rivales, de modo que deberemos suspender el juicio acerca de la verdad de las tesis que esos argumentos en conflicto pretenden establecer (véase *PH II* 79, 103; *AD I* 443–444, *II* 159–160, 476–477; véase también *PH II* 130, 133, 192; *AD II* 298, 327–328, *III* 206–207). Como vemos, varios de estos pasajes pertenecen a los otros libros de *AD*, lo cual legitima la aplicación de la advertencia hecha en ellos a *AD V*. Si esto es correcto, entonces uno puede argüir que, dado que la creencia de que las cosas son buenas o malas por naturaleza es la predominante entre filósofos y no filósofos, Sexto sólo necesita focalizarse en proponer argumentos que concluyen que nada es bueno o malo por naturaleza. Ésta es la única manera en que puede contrabalancear la creencia en la objetividad de la moral, induciendo así el estado de *ἐποχή* en los dogmáticos (cf. McPherran 1989, 324 n. 75; 1990, 132, 134–135; Hankinson 1994, 66; 1998, 271). A este respecto, es importante hacer notar que lo dicho en *AD V* 110 no indica necesariamente que en el capítulo tercero de *AD V* Sexto ha buscado establecer la inexistencia de algo bueno o malo por naturaleza, pues puede simplemente significar que ha investigado los argumentos

negativos que permiten contrabalancear la creencia en la existencia de algo bueno o malo por naturaleza.

También es posible que al menos algunos de los argumentos examinados sean *ad hominem*. En efecto, el primer y el cuarto argumentos utilizan dos premisas: una expresa el hecho de que existen desacuerdos respecto de lo que es bueno y malo, y la otra expresa el principio según el cual si x es F realmente o por naturaleza, entonces x debe manifestarse como F siempre y no sólo en ciertas circunstancias. Como veremos a continuación, poseemos varios textos de pensadores dogmáticos que confirman que este principio es un presupuesto comúnmente aceptado entre los pensadores dogmáticos. Por lo tanto, es posible argüir que la segunda premisa es utilizada en los argumentos sexteanos sólo porque los adversarios dogmáticos contra los que Sexto argumenta aceptan dicho principio (cf. McPherran 1990, 133–134). Varios autores han hecho notar el importante papel que este principio desempeña en los argumentos escépticos de Enesidemo y Sexto: Striker hace referencia a él en su estudio de los Diez Modos de Enesidemo (1996d, 121, 125–126, 128–129); Woodruff en su examen del pirronismo adoptado por Enesidemo (1988, 150–153); Hankinson en su análisis del ataque que Sexto dirige contra la noción de causalidad (1988, 243) y contra la parte ética de la filosofía (1994, 62–63; 1998, 268–270), así como en su estudio de los Diez Modos (1998, 159) y del escepticismo de Enesidemo (1998, 129); Polito en su investigación del así llamado heracliteanismo de Enesidemo (2004, 75–87).

Ahora bien, un pasaje que presenta similitudes importantes con los textos sexteanos se encuentra en el Capítulo 7 de *EN*, en el cual Aristóteles trata de la justicia legal y natural:

Una justicia política es natural y otra legal; “natural”, la que tiene el mismo poder en todas partes (πανταχοῦ) y no [depende] de lo que se piensa o no (τῷ δοκεῖν ἢ μὴ); “legal”, la que por su origen en nada difiere de un modo u otro, pero difiere cuando la establecen. (...) Algunos piensan que todas son de esta clase, puesto que lo que es por naturaleza es invariable y tiene el mismo poder en todas partes (τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν) (del mismo modo en que el fuego quema tanto aquí como en Persia), mientras que observan que las cosas justas varían (κινούμενα). Esto no es así, pero lo es en cierto modo. Aunque entre los

dioses quizás no lo es de ningún modo, entre nosotros también hay una [justicia] natural (φύσει). Sin duda toda [justicia] es variable (κινητόν), pero sin embargo una es natural y otra no natural. Ahora bien, de las cosas que pueden ser de otro modo, es evidente cuál es natural y cuál no, sino legal y por convenio (νομικόν καὶ συνθήκη), aun cuando ambas son igualmente variables. (...) Y también del mismo modo, las cosas justas no naturales sino humanas no son tales en todas partes, puesto que tampoco lo son los regímenes políticos, pero uno solo es por naturaleza (κατὰ φύσιν) el mejor en todas partes. (1134b18–1135a6)

Este texto es una evidencia clara de que el origen de los argumentos que Sexto emplea en *AD V* y *PH III* no es pirroniano. Por una parte, el contraste con el que los pensadores a los que se opone Aristóteles ilustran su argumento es casi idéntico al que utiliza Sexto, pues mientras que aquéllos contrastan la invariabilidad de la acción del fuego con la variabilidad de lo que es considerado justo, Sexto la contrasta con la variabilidad de lo que es estimado bueno (*PH III* 179, *AD V* 69). Como fue argüido, Sexto utiliza el caso del poder para calentar que el fuego manifiesta invariablemente en beneficio del argumento que expone, es decir, porque le permite presentar un argumento con el cual contrabalancear la creencia dogmática de que existen cosas buenas por naturaleza. Por otra parte, mientras que en el pasaje citado lo que es considerado justo es producto de una ley o un convenio, en *PH III* 232 Sexto señala que la muerte no es mala por naturaleza ni la vida buena por naturaleza, sino que cada una es tal o cual relativamente y por convención. Ambos pasajes presentan una posición relativista dogmática: nada es bueno/malo o justo/injusto por naturaleza, sino sólo relativamente a parámetros tales como una ley, un convenio, una convención o una doctrina filosófica. Ahora bien, como fue argüido (Capítulo I, Sección 4), lo dicho en *PH III* 232 no expresa una creencia a la cual adhiere Sexto, sino que debe ser interpretado como la conclusión de un argumento *ad hominem* o dialéctico. En suma, el pasaje citado parece indicar que los pirrónicos tomaron prestado el tipo de argumento utilizado en *PH III* y *AD V* de sus adversarios dogmáticos, con el fin de socavar la creencia de que existen bienes y males que son tales por naturaleza.

Podría quizás argüirse que, en realidad, los adversarios anónimos a los que alude Aristóteles son pirrónicos. Sin embargo, esto no parece ser posible, por varias

razones. En primer lugar, Enesidemo, quien sería el supuesto autor de los argumentos que emplean el principio de invariabilidad o inmutabilidad en *AD V*, pertenece al siglo I a. C. En lo que concierne a Timón, éste habría nacido alrededor del 320 a. C., de modo que tampoco podría ser el autor del argumento referido por Aristóteles. La única posibilidad que queda es Pirrón, quien nació alrededor del 360 a. C. y murió aproximadamente en 270 a. C. Aun cuando Pirrón habría hecho uso de una versión de dicho principio (Bett 2000), la clase de argumento elaborado que refiere Aristóteles no se condice con los testimonios que poseemos, los cuales presentan a Pirrón como una persona preocupada por cuestiones prácticas y no teóricas. De todas formas, incluso si se determinara que los pensadores anónimos mencionados en el pasaje de *EN* eran pirrónicos, esto no probaría por sí solo que ellos mismos aceptaban las premisas y la conclusión del argumento expuesto en dicho pasaje.

Otros pasajes clave en los que aparece la idea de que lo natural se manifiesta a todos del mismo modo se encuentran en el *PHP* de Galeno. En este caso sabemos exactamente quién es el pensador que concibe que lo natural actúa de manera invariable, puesto que es Galeno mismo quien defiende esta concepción. En *PHP* 9.1.11 señala: “¿Acaso no tenemos todos los hombres algunos criterios naturales comunes (τινα φυσικὰ κριτήρια κοινά)? Pues no es posible llamar ‘naturales’ a las cosas que no son comunes a todos (φυσικὰ λέγειν τὰ μὴ κοινὰ πάντων ὄντα)”. Del mismo modo, en *PHP* 9.7.5, presenta su concepción de lo que denomina “primer criterio”:

Pues que es necesario que el primer criterio sea confiable sin prueba es acordado por todos, pero no absolutamente todos conciben que es necesario que él sea natural, es decir (καί), común a todos los hombres. La mayoría a veces prefiere permanecer fiel a su propia suposición (ὑπολήψει) a [adoptar] lo que aparece de manera evidente a todos los hombres en común (τοῦ κοινῆ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναργῶς φαινομένου).

El hecho de que un contemporáneo de Sexto, como es Galeno (129–c. 200), adopte el principio según el cual lo natural aparece del mismo modo a todos sugiere que aquél posiblemente utilizó este principio en sus argumentos porque en su tiempo era aceptado por algunos dogmáticos. Es decir, la presencia de dicho principio en los textos sexteanos puede deberse o bien a (i) que era aceptado por los dogmáticos

contemporáneos a los escépticos de cuyos escritos Sexto tomó los argumentos que expone o bien a (ii) que era aceptado por los dogmáticos contemporáneos a Sexto mismo o bien a (i) y (ii).

La hipótesis según la cual al menos algunos de los argumentos expuestos en *AD V* 69–98 son meramente *ad hominem* se sustenta no sólo en el hecho de que poseemos textos de otras obras que confirman que la condición de la invariabilidad era un principio comúnmente aceptado por los dogmáticos, sino también en el hecho de que dos pasajes de *AD V* dejan en claro que se trata de un principio dogmático. El primero de estos textos se encuentra significativamente en *AD V* 64–67. Sexto refiere aquí la crítica que el estoico Aristón de Quíos (siglo III a. C.) dirige con la doctrina estoica que establece distinciones dentro de la clase de los indiferentes. Aristón sostiene, en primer lugar, que denominar algo un “indiferente preferido” (τὸ προηγμένον ἀδιάφορον) equivale a considerarlo un bien, y que la diferencia entre ambos es prácticamente sólo nominal. Luego arguye que no existen diferencias entre los indiferentes,

[65] ni algunos son preferidos y otros no-preferidos por naturaleza, sino en virtud de las diferentes circunstancias de las ocasiones (παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις), de modo que⁹³ ni las cosas llamadas preferidas resultan en todos los casos (πάντως) preferidas ni las cosas llamadas no-preferidas son necesariamente (κατ' ἀνάγκην) no-preferidas. [66] Por ejemplo, si fuese necesario que los sanos sirvieran al tirano y por esta razón fueran destruidos, mientras que los enfermos, por estar liberados del servicio, se liberaran al mismo tiempo también de la destrucción, el sabio en esta ocasión (κατὰ τοῦτον τὸ καιρὸν) preferiría estar enfermo a estar sano. Y de este modo ni la salud es en todos los casos algo preferido ni la enfermedad algo no-preferido. [67] En consecuencia, al igual que en la escritura de nombres unas veces ponemos unos caracteres delante y otros veces otros, acomodándolos a las diferentes circunstancias (πρὸς τὰς διαφόρους περιστάσεις) (D cuando escribimos el nombre de Dión, I cuando es Ión, y O cuando es Orión), no porque por naturaleza unas letras prevalecen sobre otras, sino porque las ocasiones nos obligan a hacer esto, así también en las cosas

⁹³ Sigo aquí a Bury, quien, adoptando la conjetura de Heintz, agrega ὥς.

que están entre la virtud y el vicio no hay una prevalencia natural de unas sobre otras, sino más bien [una prevalencia] según las circunstancias.

Este pasaje muestra claramente (i) que la condición de la invariabilidad es un principio adoptado por un filósofo dogmático, y (ii) que este principio fue utilizado al menos por ese filósofo para refutar otras doctrinas. Ambos puntos sustentan la hipótesis de que en los pasajes de *AD V* que afirman que nada es bueno o malo por naturaleza Sexto hace uso de principios y argumentos dogmáticos de manera meramente *ad hominem*.

El segundo pasaje también se encuentra en *AD V*. Luego de observar, en *AD V* 69, que lo que es bueno o malo por naturaleza es común a todos y de hacer referencia a la acción del fuego para ilustrar este punto, Sexto señala:

Es por esto que también Platón, al establecer que el dios es por naturaleza bueno, ha argumentado a partir de [casos] similares. Pues, dice, al igual que es propio (ἴδιον) del calor calentar y es propio de; frío enfriar, así también es propio del bien hacer bien. Y lo bueno, por cierto, es el dios; por lo tanto es propio de dios hacer bien. (*AD V* 70; cf. *República* I 335d, II 379b)

Aquí Sexto vuelve a atribuir de manera explícita el principio de invariabilidad a un pensador dogmático, lo cual nuevamente parece confirmar que la utilización que hace de este principio es *ad hominem*. La importancia especial de esta referencia a Platón radica en que es hecha durante la exposición del principal argumento a favor de la inexistencia de algo bueno o malo por naturaleza.

Finalmente, Sexto utiliza el principio de invariabilidad no sólo en su discusión de la parte ética de la filosofía, sino también durante la exposición de uno de los argumentos dirigidos contra la existencia de un αἴτιον (*AD III* 237–245). Sexto señala que la causa produce el efecto o bien por sí misma y en virtud de su propio poder, o bien necesita también de la asistencia de la materia pasiva (*AD III* 237). Para la presente discusión, sólo la primera alternativa es relevante, de modo que me focalizaré en ella. Sexto observa que, si la causa por naturaleza (πέφυκεν) produce el efecto por sí misma y por su propio poder, debe producirlo siempre y no sólo a veces, puesto que posee dicho poder continuamente (*AD III* 238). Sexto ofrece el siguiente ejemplo:

[S]i el fuego es la causa de la combustión, o bien es productor de la combustión por sí mismo (αὐτοτελώς) y usando sólo su propio poder, o bien

necesita para esto de la cooperación del material que es quemado. Y si produce la combustión por sí mismo y bastándole su propia naturaleza (ἀρκούμενον τῆ ἰδίᾳ φύσει), también debe quemar siempre, puesto que él posee su propia naturaleza continuamente. Pero no quema siempre, sino que quema algunas cosas y no quema otras; por lo tanto no quema por sí mismo y usando su propia naturaleza. (AD III 241–242)

En este pasaje el principio de invariabilidad es formulado en términos de causalidad, puesto que la noción de φύσις adopta un sentido causal: si un objeto posee por naturaleza una propiedad productora de determinado efecto, entonces debe producir el mismo efecto siempre, independientemente de las circunstancias. Como vimos, también en AD V 69 y PH I 179, 182 dicho principio es formulado en términos muy similares a los de AD III 238 y 241–242. En general, en los argumentos que hacen uso de dicha condición, el concepto de φύσις adopta un sentido netamente causal (véase Hankinson 1988, 243; 1994, 62; 1998, 269). Ahora bien, el texto citado es importante porque pertenece al tercer libro de AD, de modo que es razonable pensar que, si es verdad que el principio de invariabilidad es aceptado por el escéptico en AD V, entonces también debe serlo en AD III. Por otra parte, si logramos establecer que en el presente pasaje Sexto argumenta de manera *ad hominem* o dialéctica, es al menos plausible que esté haciendo lo mismo en AD V. Aunque en el pasaje citado nada indique que el argumento expuesto es meramente *ad hominem* o dialéctico, el contexto deja en claro que éste es el caso. En primer lugar, en AD III 195 Sexto señala que “entre aquellos que indagaron acerca de la idea general [de causa], algunos declararon que una causa de algo existe, otros que no existe, y otros que no es más existente que inexistente (μὴ μᾶλλον εἶναι ἢ μὴ εἶναι)”. La primera posición es adoptada por la mayoría de los dogmáticos o por casi todos ellos, la segunda por los sofistas y la tercera por los escépticos. En segundo lugar, luego de exponer en AD III 196–206 los argumentos propuestos en favor de la existencia de una causa, Sexto observa que considerará “los argumentos de los aporéticos, pues éstos aparecerán como equipolentes (φαινέσονται ... ἰσοσθενεῖς) a los expuestos [por los dogmáticos] y como no difiriendo de ellos en lo que respecta a la persuasión (πειθοῦς)” (AD III 207).⁹⁴ Los

⁹⁴ A partir de lo dicho en AD III 195, parece necesario inferir que los aporéticos son los sofistas. Sin embargo, en PH I 7 Sexto nos dice que ἀπορητική es uno de los nombres dados a

dos puntos mencionados dejan pues en claro que la intención del escéptico no es demostrar la inexistencia de las causas, sino más bien mostrar que los argumentos a favor y en contra de su existencia son equipolentes e igualmente persuasivos. Por lo tanto, el argumento negativo expuesto en *AD* III 237–245 es utilizado por Sexto con el único propósito de contrabalancear la creencia en la existencia de causas y así alcanzar un estado de equipolencia. Esto demuestra que el principio de invariabilidad empleado en *AD* III 238 y 241–242 no es un principio al cual el escéptico adhiere, sino que sólo es utilizado de manera dialéctica. En consecuencia, es razonable inferir que, si en *AD* III el escéptico adopta esta actitud con respecto a dicho principio, entonces tampoco en *AD* V adhiere a él.

A partir de lo argüido, los pasajes de *AD* V que han sido examinados no comprometen la coherencia del pirronismo, puesto que la utilización de los argumentos dogmáticos allí expuestos puede ser fácilmente explicada a partir de la estrategia argumentativa que distingue al pirronismo. Sin embargo, en otros pasajes de *AD* V Sexto parece afirmar que el escéptico adopta *in propria persona* la posición según la cual nada es bueno o malo por naturaleza.

El primero de los pasajes que deben ser mencionados se encuentra en *AD* V 114. Sexto presenta aquí tres posiciones para ser consideradas: o bien todo aquello que cualquiera juzga como bueno o malo es tal por naturaleza, o bien alguna de las cosas juzgadas como buenas es buena y alguna de las cosas juzgadas como malas es mala, o bien estas cosas dependen del hecho

de estar de algún modo en relación con algo (ἐν τῷ πρὸς τί πως ἔχειν), y en relación con esta persona esta cosa debe ser elegida o evitada, pero en relación con la naturaleza de las cosas no debe ser ni elegida ni evitada, sino que en un momento debe ser elegida y en otro momento debe ser evitada.

la σκεπτικὴ ἀγωγή. Quizás la solución a esta dificultad consiste simplemente en argüir que en *AD* el término “aporético” adopta un sentido distinto al que posee en *PH*. A mi juicio, la inferencia a partir de *AD* III 195 es en realidad inválida, pues el hecho de que Sexto mencione a los sofistas no implica necesariamente que los argumentos que expone son los propuestos por ellos. Por lo demás, no es problemático que sean los escépticos quienes exponen los argumentos negativos, puesto que lo hacen no porque acepten sus conclusiones sino sólo porque les permiten contrabalancear los argumentos dogmáticos positivos.

Al hablar de aquello que debe ser elegido o evitado, Sexto se refiere a aquello que debe ser considerado como bueno o malo. Ahora bien, que la tercera posición descrita en este pasaje es adoptada por el escéptico es confirmado por el hecho de que, luego de hacer referencia a las dos primeras, Sexto señala que es aquélla que conduce a la ἀταραξία y la εὐδαιμονία:

Si alguien dijera que por naturaleza nada debe ser más elegido que evitado (μὴ μᾶλλον ... αἰρετὸν ἢ φευκτόν) ni más evitado que elegido (puesto que cada una de las cosas que ocurren está de algún modo en relación con algo y, de acuerdo con diferentes momentos y circunstancias (καιροὺς καὶ περιστάσεις), se presenta como que en un momento debe ser elegida y como que en otro debe ser evitada), vivirá de modo feliz e imperturbable, porque ni está exaltado por lo bueno como bueno ni está abatido por lo malo, aceptando noblemente lo que sucede por necesidad, pero liberado de la molestia debida a la opinión (κατὰ δόξαν), por la cual opina (δοξάζεται) que algo bueno o malo está presente. Esto estará a su disposición por opinar que nada es bueno o malo por naturaleza (τοῦτο μὴν αὐτῷ παρέσται ἐκ τοῦ μηδὲν φύσει ἀγαθὸν ἢ κακὸν δοξάζειν). En consecuencia, no es posible vivir felizmente si uno supone que algunas cosas son por naturaleza buenas o malas. (*AD V 118*)

De acuerdo con estos pasajes, el escéptico parece adoptar como propias tres opiniones claramente dogmáticas: (a) nada es por naturaleza bueno o malo, y (b) las cosas pueden ser estimadas como realmente buenas o malas sólo en relación con ciertos marcos de referencia: los individuos, los diversos momentos temporales y las circunstancias, y (c) la consecución de la ἀταραξία y la εὐδαιμονία es posible gracias a la afirmación de (a) y (b). Es importante hacer algunas observaciones respecto de la terminología empleada en *AD V 118*. En primer lugar, el decir que x es F φύσει significa que x posee la propiedad F invariable o absolutamente. Por lo tanto, (a) no expresa el rechazo del realismo moral sin más, sino únicamente del realismo moral entendido en sentido absolutista. En segundo lugar, no parece posible interpretar la fórmula μὴ μᾶλλον en el sentido que Sexto le atribuye en *PH*. En *PH I 188–191*, explica que, al decir “ x no más que y ”, el escéptico expresa su ignorancia acerca de a cuál de los términos es necesario asentir, como consecuencia de que ambos aparecen

igualmente plausibles. Por su parte, en *PH I 213*, señala que el escéptico utiliza dicha fórmula para expresar su ignorancia respecto de si lo que aparece es ambas alternativas o ninguna. Por el contrario, en *AD V 118* μή μᾶλλον no expresa la actitud del escéptico que se abstiene de hacer afirmaciones positivas o negativas acerca de lo que el objeto es realmente, sino más bien la actitud de quien afirma que en sí mismo el objeto no es ni *x* ni *y*, i.e., no es ni bueno ni malo. En efecto, en el pasaje citado el decir que “por naturaleza nada debe ser más elegido que evitado ni más evitado que elegido” equivale al opinar que “nada es bueno o malo por naturaleza”. De este modo, en *AD V 118* Sexto utiliza la expresión μή μᾶλλον en el mismo sentido en que, como vimos en la sección anterior, Demócrito utiliza el οὐ μᾶλλον (*PH I 213*). Por último, Sexto aplica primero los términos δόξα y δοξάζειν para hacer referencia a la creencia de que las cosas son buenas o malas por naturaleza.⁹⁵ Pero luego utiliza el verbo δοξάζειν para referirse a la creencia opuesta, que es la que permite alcanzar la ἀταραξία y la εὐδαιμονία. De este modo, tanto los dogmáticos cuanto los escépticos tienen δόξαι. Por otra parte, aunque Sexto no señale explícitamente que la creencia de que las cosas son buenas o malas en circunstancias determinadas es una δόξα, es claro que, en los pasajes citados, dicha creencia es la contracara de la opinión según la cual nada es bueno o malo φύσει.

Ahora bien, las opiniones (a), (b) y (c) son evidentemente incompatibles con la adopción de una actitud suspensiva radical, pues expresan creencias acerca de lo que las cosas son o no son realmente. Además, respecto de (a), vimos que en *PH II 79*, *AD II 159* y *AM I 5* Sexto señala explícitamente que este tipo de posición negativa es dogmática, razón por la cual el escéptico se abstiene de adoptarla. El segundo de estos pasajes es especialmente relevante para la presente discusión, puesto que pertenece a la misma obra que los dos textos citados, de modo que se trataría de una incoherencia interna. Además, Sexto señala en reiteradas ocasiones que el escéptico vive o utiliza

⁹⁵ Hankinson (1994, 56–57) considera que la frase τοῦτο μὴν αὐτῷ παρέσται ἐκ τοῦ μηδὲν φύσει ἀγαθὸν ἢ κακὸν δοξάζειν es ambigua entre un escepticismo gnoseológico pirroniano y un dogmatismo ontológico negativo, aunque señala que la segunda alternativa es la más probable. Lamentablemente, Hankinson no explica el modo en qué dicha frase podría ser compatible con la perspectiva pirroniana, pero es en mi opinión evidente que el texto griego de ningún modo justifica tal lectura.

ciertas expresiones ἀδοξάστως (*PH* I 15, 23–24, 226, 231, 240, II 102, 246, 254, 258, III 2, 151, 235),⁹⁶ de modo que es problemático atribuirle δόξαι. En lo que respecta a (b), vimos (Capítulo I, Sección 4) que el tipo de relativismo que Sexto adopta es incompatible no sólo con el antirealismo moral que caracteriza al relativismo dogmático radical sino también con el realismo moral del relativismo dogmático moderado. En suma, si en los pasajes de *AD* V examinados Sexto adscribe al escéptico un relativismo dogmático, sería necesario aceptar que en su obra coexisten dos formas de relativismo incompatibles. En lo que respecta a (c), me ocuparé de este tema en la Segunda Parte (Capítulo I, Sección 1).

En consonancia con lo dicho en los dos textos citados, existen otros pasajes de *AD* V en los que Sexto observa (i) que el escepticismo establece que las cosas buenas y malas no existen, y (ii) que la imperturbabilidad y la felicidad pueden ser alcanzadas sólo si (i) ha sido establecido. En *AD* V 130, Sexto señala: “Cuando el razonamiento haya establecido (παραστήσαντος) que ninguna de esas cosas es buena por naturaleza o mala por naturaleza, habrá liberación de la perturbación y nos esperará una vida apacible”. Por su parte, al final de capítulo cuarto, Sexto nos dice:

Sólo será posible evitar esto [i.e., la intranquilidad], si mostramos a aquél que está perturbado por evitar lo malo y perseguir lo bueno que no existe algo bueno o malo por naturaleza, “sino que estas cosas han sido juzgadas por los hombres por medio del intelecto”, de acuerdo con Timón. Y el enseñar una cosa tal es por cierto propio del escepticismo. Por lo tanto, es privativo de él procurar una vida feliz. (*AD* V 140)

Este pasaje es clave porque afirma explícitamente que el escepticismo enseña que nada es bueno o malo por naturaleza, y que es por esta razón que la consecución de la felicidad es propia de esa filosofía. De este modo, el escéptico sería feliz gracias a la adopción de un dogmatismo negativo. Otro texto importante se encuentra en el

⁹⁶ En *PH* I 239, Sexto habla de τὸ ἀδόξαστόν τε καὶ ἀδιάφορον τῆς χρήσεως τῶν ὀνομάτων que es común a los escépticos y los médicos metódicos. Y en *PH* II 13, señala que seguirá ἀδοξάστως el uso, adoptado fundamentalmente por los estoicos, de comenzar su examen por la parte lógica de la filosofía.

capítulo que investiga si existe una τέχνη περὶ τὸν βίον. Allí Sexto observa que, si la prudencia en tanto ciencia de lo bueno, lo malo y lo indiferente

es otra que las cosas buenas de las cuales se dice que es ciencia, no será en absoluto una ciencia. Pues toda ciencia es el conocimiento de ciertas cosas existentes, pero antes mostramos las cosas buenas y malas como inexistentes (ἀνύπαρκτα), de modo que no habrá una ciencia de las cosas buenas y malas.
(*AD V* 185)

Aun cuando la hipótesis propuesta anteriormente, según la cual los argumentos de *AD V* son dialécticos o *ad hominem*, puede dar cuenta de la coexistencia en un mismo libro de una actitud suspensiva y de una actitud dogmática negativa, ella no resuelve el problema de que Sexto declara que el escepticismo enseña que nada es bueno o malo por naturaleza y que la opinión de que nada es bueno o malo por naturaleza permite alcanzar la imperturbabilidad y la felicidad.

Los enigmáticos textos que hemos examinado han llevado a Richard Bett a proponer una interpretación original de *AD V*, según la cual este libro conserva una versión de escepticismo que es anterior al expuesto en *PH* y que corresponde a aquél que las fuentes atribuyen a Enesidemo. Más precisamente, Bett sostiene que *AD V* está conformado por dos partes que abordan temas muy diferentes: la parte A comprende 1–167 y la B abarca 168–257 (1997, xii). En su opinión, ambas partes derivan de fuentes distintas que corresponden a diferentes etapas de la tradición pirroniana (1997, xiii). Bett afirma que al menos el contenido de la parte A difiere de lo expuesto en la mayor parte de la obra sexteana conservada y se acerca a la perspectiva escéptica adoptada por Enesidemo. Es por ello que considera que *AD V* en particular debe ser considerado “a relic of a phase in the history of Pyrrhonism far earlier than Sextus himself” (1997, xxxii).

Bett observa que los estudiosos que han examinado *AD V* han adoptado dos posiciones. Por una parte, McPherran 1990, Annas 1993, Hankinson 1994 y Nussbaum 1994 han considerado que *AD V* presenta básicamente el mismo tipo de pirronismo expuesto en *PH*. Por otra parte, Annas–Barnes 1985, Striker 1996d y 1996f, y Annas 1998 han sostenido que *AD V* se aparta del pirronismo expuesto en *PH* y que es

incompatible con la actitud pirroniana. Bett considera que ambas interpretaciones son erróneas:

M XI is indeed expressing a different view from *PH* (and particularly the ethical section of *PH III*), but this is not in itself grounds for criticism; there is no reason why *M XI* should be obliged to conform to the canons of *PH*. *M XI*'s distinctive view is consistent in its own terms, and can be legitimately understood as a variety of skepticism. This is not to deny that *M XI* contains a large number of bad arguments. But the interest and the coherence of its basic outlook are not thereby fatally flawed. (1997, xiii)

Bett afirma que la diferencia clave que existe entre la parte A de *AD V* y la sección ética de *PH III* consiste en que, en el primero, a partir de (i) el mero desacuerdo acerca de lo que es considerado como bueno o malo y (ii) la condición de que para que algo sea realmente o por naturaleza bueno o malo, debe ser bueno o malo para todos y en todas las circunstancias, se concluye (iii) que nada es por naturaleza bueno o malo y (iv) que lo que es uno u otro es siempre relativo a las personas y las circunstancias. Las premisas (i) y (ii) se encuentran explícitamente formuladas en el argumento de *AD V* 68–78, cuya conclusión es (iii). Ahora bien, Bett sostiene que el escéptico de *AD V* *accepta* las conclusiones (iii) y (iv) (1997, xiv). Por el contrario, como vimos, en *PH III* los desacuerdos son catalogados como irresolubles, lo cual lleva al escéptico a adoptar la suspensión del juicio acerca de la existencia de algo bueno, malo o indiferente por naturaleza. Además, los pasajes de *AD V* citados más arriba afirman (v) que el escéptico alcanza la imperturbabilidad y la felicidad gracias a la aceptación de (iii) y (iv). Bett considera que, en lo que concierne a *AD V*, la acusación que Annas dirige contra el tratamiento que Sexto hace de la parte ética de la filosofía (véase Capítulo I, Sección 3) pasa por alto el tipo de argumentación que distingue a ese libro. Si aquí Sexto buscara inducir la suspensión del juicio, entonces se ocuparía de examinar en detalle las diversas teorías éticas dogmáticas y de mostrar que parecen ser equipolentes. Sin embargo, dado que su objetivo es establecer que nada es bueno o malo por naturaleza, no necesita mostrar que los desacuerdos entre dichas teorías parecen ser irresolubles, sino sólo hacer hincapié en el hecho de que hay tales desacuerdos. Además, si la creencia de que las cosas son buenas o malas por

naturaleza es falsa, entonces no tiene sentido examinar las teorías que se basan en tal creencia (1997, xxxii–xxxiii).

Ahora bien, Bett denomina el principio (ii) “Universality Requirement”, el cual define del siguiente modo:

[F]or something to be *by nature* *F* is for it to be *intrinsically*, and hence *invariably*, *F* – i.e. *F* regardless of its relations to any particular persons and events; so anything which is good or bad only sometimes or for some people is *thereby* not good or bad by nature. (1997, xiv)

Por su parte, Bett 2000 prefiere denominar este requerimiento “Invariability Condition”, de la cual ofrece esta definición:

[A]n object is by nature *F* only if it is *F* *invariably* or *without qualification*. Thus an object which is *F* only sometimes, or for some people, is *thereby not* by nature *F*. (2000, 196)

Esta condición es pues la que determina que las proposiciones que afirman que algo es bueno o malo relativamente a ciertas personas en circunstancias específicas no puedan ser consideradas como aserciones acerca de la naturaleza de las cosas (1997, xiv). Bett también señala que en *AD V* Sexto toma como sinónimas las expresiones φύσει, ταῖς ἀληθείαις, ὄντως y τῷ ὄντι, de modo que

in order for something to qualify as *in reality* good or bad, on Sextus’ understanding, it must be good or bad intrinsically (and hence, again, invariably). Thus the relativized assertions mentioned above not only fall outside the category of assertions about the nature of things; they also fall outside the category of assertions about how things really are. (1997, xv)

De acuerdo con Bett, además del requerimiento de universalidad, existe otra condición que interviene en los argumentos de *AD V*. Bett señala que en *AD V* 68–78, pasaje en el que se encuentra el principal argumento en favor de que nada es invariablemente bueno o malo, Sexto sustenta esta conclusión en la mera existencia de desacuerdos. Más precisamente, en dicho argumento, del desacuerdo acerca del carácter bueno de algo, se concluye que nada es realmente o por naturaleza bueno. Esto es posible gracias a lo que Bett denomina “Recognition Requirement”, según el

cual, para que algo pueda ser considerado como bueno o malo para una persona, debe ser reconocido como tal por esa persona. Más precisamente:

[I]n order for one truly to be benefited (or harmed) at time *t*, one must recognize at some time –not necessarily at *t* itself, but perhaps only later, with hindsight or after careful reflection– that one is or was benefited (or harmed) at *t*. This does not imply that whatever one regards as a benefit thereby automatically is a benefit; recognizing that one has been benefited is here said to be a *necessary* condition of having been benefited, not a sufficient condition. (1997, xvi)

La postulación de este segundo requerimiento es problemática, puesto que no es fácilmente detectable en los argumentos de *AD V*, contrariamente a lo que ocurre con la condición de la invariabilidad, la cual, como vimos, es explícitamente utilizada en varias ocasiones como un elemento clave de dichos argumentos. Bett mismo reconoce que aquél requerimiento “is not actually stated in the argument at 68–78, or anywhere else”; sin embargo, sostiene que es “clearly presupposed” en el argumento de *AD V* 90–95, y que el argumento de *AD V* 68–78 “becomes much more comprehensible if it is operating there as well” (1997, xvi). Bett explica cómo los requerimientos de la universalidad y del reconocimiento trabajan conjuntamente:

In order for some purported generic good –pleasure, for example– to be beneficial by nature, it must, according to the Universality Requirement, be *invariably* beneficial; that is, it must be beneficial for everyone who experiences it, and on every instance of its occurrence. But now, if people disagree about whether pleasure is beneficial, that show, at minimum, that there are some instances of pleasure which are not regarded as beneficial by those who experience them. And, by the Recognition Requirement ... that means that there are at least some instances of pleasure which *are not* beneficial. Hence pleasure will fail to qualify as good or beneficial by nature. (1997, xvii)

En mi opinión, Bett desdobra innecesariamente las condiciones que están operando en los argumentos de *AD V* que concluyen la inexistencia de algo bueno o malo por naturaleza. Este desdoblamiento sólo se vuelve necesario si se adopta una

determinada formulación de la condición de la invariabilidad, esto es, una formulación que podría denominarse “ontológica”: para poder afirmar que x es realmente o por naturaleza F , x debe *ser* F invariablemente o sin restricción. Esto requiere, a su vez, otra condición que explique cómo del desacuerdo acerca de la naturaleza de x se concluye que x no es F por naturaleza, esto es, que explique por qué, si un individuo no reconoce a x como un bien para él, esto muestra que x realmente no es un bien para él. Sin embargo, esa formulación de la condición de la invariabilidad no es necesaria, puesto que una formulación “fenomenológica” sirve como premisa de los argumentos contra la existencia de algo bueno o malo por naturaleza: para poder afirmar que x es realmente o por naturaleza F , x debe *aparecer* o *manifestarse* como F a todas las personas en todas las circunstancias (cf. Hankinson 1998, 129). Dada esta condición, es claro que el solo desacuerdo que existe acerca de qué cosas deben ser consideradas como buenas o malas muestra que nada es realmente o por naturaleza bueno o malo. Por lo tanto, la formulación fenomenológica de la condición de la invariabilidad posee la ventaja de volver innecesaria el requerimiento del reconocimiento, el cual es difícilmente detectable en *AD V*. El hecho de que Bett 2000 no mencione este segundo requerimiento indica quizás un cambio de opinión respecto de la función que el mismo supuestamente desempeña en los argumentos de *AD V*. Ahora bien, si efectivamente el escéptico de *AD V* acepta el principio de la invariabilidad, entonces habría que suponer que, cuando escribe este libro, Sexto ignora que la aceptación de dicho principio es incompatible con la adopción de una ἐποχή universal. En este caso, el escéptico de *AD V* formaría parte del grupo de pensadores anónimos que rechazan el absolutismo moral y de los que el escéptico de *PH III* se distancia.

Con respecto a la sospecha o la desconfianza que genera su lectura del escepticismo de *AD V*, Bett señala, en primer lugar, que no hay razón alguna para suponer que todos los pirrónicos antiguos adoptaron la misma perspectiva filosófica y que ésta es la expuesta en *PH*. En segundo lugar, sostiene que el escepticismo expuesto principalmente en la parte A de *AD V* está en consonancia con aquél que es descrito en otras dos fuentes antiguas (1997, xix–xx). La primera de estas fuentes es el resumen de los *Discursos pirrónicos* de Enesidemo que Focio ofrece en su *Biblioteca*, el cual es considerado como la fuente más importante para el conocimiento del pensamiento de aquel escéptico. Focio señala que Enesidemo propuso argumentos en favor de la

inexistencia de los signos, las causas y el fin ético (170b12–14, 17–20, 31–35), y su exposición sugiere que la misma actitud fue adoptada respecto de lo bueno y lo malo (170b22–25) (véase Bett 1997, xx–xxii). Además, Focio observa que Enesidemo rechazaba hacer afirmaciones de manera no ambigua (ἀναμφίβωλος) (169b40, 170a29), lo cual es interpretado por Bett en el sentido de que rechazaba hacer afirmaciones irrestrictas (1997, xx). En lugar de ello, Enesidemo aceptaba aserciones restringidas a diferentes personas en diferentes momentos (170a2–3, 5–6, 9–11), de modo que aceptaba que x puede ser considerado como F sólo relativamente a determinados contextos.⁹⁷ Finalmente, Bett sostiene que, aun cuando la condición de la invariabilidad no es explícitamente mencionada por Focio, presuponer que está operando en los argumentos de Enesidemo vuelve más clara su posición.⁹⁸ En suma, el tipo de pirronismo expuesto particularmente en la parte A de *AD V* se corresponde con el que habría sido adoptado por Enesidemo. Esta hipótesis acerca de la relación entre el escepticismo de *AD V* y el escepticismo de Enesidemo no es en realidad nueva, aun cuando Bett fue el primero en examinar esta cuestión de manera sistemática. Annas y Barnes ya habían sugerido que los argumentos de *AD V* “which rest on the claim that there is no value shared by and common to all ... seem to go back to Aenesidemus (see *M XI* 42–3), though they have left no mark on the Tenth Mode” (1985, 164).

El segundo texto sobre el que Bett basa su posición se encuentra en DL IX 101:

No hay bien o mal por naturaleza (φύσει τε μή εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν).
 Pues si hay algo bueno y malo por naturaleza, debe ser bueno o malo para todos (πᾶσιν ὀφείλει ἀγαθὸν ἢ κακὸν ὑπάρχειν), del mismo modo que la nieve es fría para todos. Pero ningún bien o mal es común a todos (κοινὸν δ' οὐδὲν πάντων ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐστίν). Por lo tanto, no hay bien o mal por

⁹⁷ Una lectura del escepticismo de Enesidemo muy similar a la propuesta por Bett es ofrecida por Woodruff 1988. Sin embargo, como Bett se preocupa en hacer notar, Woodruff no establece una correspondencia entre el resumen de Focio y *AD V* (Bett 1996, 159 n. 58; 1997, xx n. 33).

⁹⁸ Polito también considera que Enesidemo adhiere a lo que Bett denomina “Universality Requirement” o “Invariability Condition” (véase Polito 2004, 81–82, 86–88, 175). Incluso habla de “universality requirement” (76, 175) y de los “requirements of agreement and invariability” (85, 88), aun cuando no hace referencia alguna a los trabajos de Bett.

naturaleza. En efecto, o bien todo lo que es estimado (δοξαζόμενον) como bueno por alguien debe ser dicho tal o bien nada. No todo puede ser dicho tal, puesto que lo mismo que es estimado (δοξάζεται) como bueno por uno (como el placer por Epicuro) [es estimado] como malo por otro (por Antístenes). En consecuencia, resultará que lo mismo será bueno y malo. Pero si decimos que no todo lo que es estimado como bueno por alguien es tal, será necesario que nosotros discriminemos entre las opiniones (διακρίνειν τὰς δόξας), lo cual no es posible a causa de la equipolencia de los argumentos (διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν λόγων). Por consiguiente, lo bueno por naturaleza es incognoscible (ἄγνωστον οὖν τὸ φύσει ἀγαθόν).

Como vemos, el presente pasaje posee varios rasgos en común con los textos de *AD V* citados al comienzo de esta sección. Ahora bien, Bett sostiene que el argumento en favor de que nada es bueno o malo por naturaleza expuesto en este texto “overlaps considerably with Photius’ summary of Aenesidemus book” (1997, xxii). Además, observa que *DL IX 101* tiene paralelos en *AD V 68–78* y *PH III 179–182*, y sostiene que los tres pasajes derivan de la misma fuente (Bett 1997, xxii, 258–259).

En lo que respecta a la relación entre las partes A y B, Bett infiere que ambas derivan de distintas fuentes de varios hechos: (i) las cuestiones tratadas en A y B poseen poco en común; (ii) no hay referencias cruzadas explícitas entre A y B, con excepción de la que se encuentra en *AD V 185*, la cual por lo demás puede ser considerada una inserción posterior hecha por Sexto; (iii) ambas partes están unidas de modo torpe; (iv) la parte B concluye de manera abrupta; (v) ambas partes emplean distintos tipos de argumentos; (vi) ambas presentan posiciones incompatibles con respecto a la noción de enseñanza (1997, xii–xiii, xxiii). Otro hecho significativo es que la parte B emplea argumentos que corresponden a algunos de los Cinco Modos: en *AD V 173–177*, 229 y 230 los argumentos presentan los desacuerdos como irresolubles, y en *AD V 183* se arguye que, con respecto a la noción de καταληπτικὴ φαντασία, los estoicos ofrecen un razonamiento circular. Es pues plausible que la parte B corresponda a una etapa posterior de la tradición pirroniana (1997, xxiii).

Bett también apoya su interpretación del tipo de pirronismo adoptado en *AD V* en el examen de la terminología empleada en sus dos partes. En primer lugar, en este libro no se encuentra la noción de ἰσοσθένεια y la expresión ἀνεπίκριτος διαφωνία sólo aparece en la parte B (*AD V 229* y *230*). Bett observa asimismo que la expresión

οὐ μᾶλλον expresa la relatividad: *x* es *F* no más que es *F** porque es cada uno de ellos en circunstancias específicas.

Otro punto importante de la interpretación de Bett es su oposición a la cronología de los escritos sexteanos propuesta fundamentalmente por los trabajos filológicos de Karel Janáček, quien a partir de consideraciones estilísticas sostuvo que *PH* sería anterior a *AD*, al cual seguiría *AM* (véase Janáček 1948, 1963, 1972). Esta cronología ya había sido adoptada por algunos estudiosos (e.g. Brochard 2002, 332), y los argumentos de Janáček han sido juzgados como sólidos (aunque no siempre como totalmente concluyentes) por varios intérpretes (e.g. Dumont 1985, 164 n. 26; Annas 1993, 360 n. 24; Bailey 2002, 102–103). Por el contrario, Bett considera que *AD* es anterior a *PH* sobre la base de tres razones. La primera es la similitud entre el escepticismo de *AD* V y el adoptado por Enesidemo así como la diferencia que existe entre éste y el escepticismo expuesto en la mayor parte de la sección ética de *PH* III, lo cual indica que el escepticismo que se encuentra en esta sección corresponde a una etapa posterior del pensamiento pirroniano. Ahora bien, “it is reasonable to suppose that the order of Sextus’ own works reflects the order of the ‘versions of Pyrrhonism with which each conforms” (1997, xxiv).

La segunda razón es que la comparación de los pasajes paralelos de *PH* III y *AD* V muestra que la sección ética de *PH* III es la versión mejorada y revisada de *AD* V (1997, xi, xxv–xxvi). Aun cuando Bett ha sido el primero en argumentar de manera sistemática en favor de la anterioridad de *AD* respecto de *PH*, esta hipótesis ya había sido propuesta por otros estudiosos también sobre la base del examen de los pasajes paralelos de ambas obras.⁹⁹ Al igual que Bett, David Glidden (1983, 246 n. 24) y Jacques Brunschwig (1995c, 296 n. 1) consideran que los análisis estilísticos de Janáček son consistentes con el hecho de que *PH* sea una versión mejorada de *AD*. Por su parte, Gisela Striker (1996f, 191) y Pierre Pellegrin (1997, 12) estiman que las versiones más elaboradas de *PH* buscan responder a objeciones suscitadas por las

⁹⁹ Bett también considera que *PH* es posterior a *AM*, pero reconoce que en este caso la evidencia es menos sólida que la que existe con respecto a la relación entre *PH* y *AD* (1997, xi). Sin embargo, en este caso, los intérpretes casi unánimemente aceptan que *AM* es la más tardía de las obras sexteanas conservadas.

versiones que se encuentran en *AD* (Striker se refiere específicamente a *AD V* y *PH III*).¹⁰⁰

Finalmente, la tercera razón que Bett ofrece para sustentar su posición es que, cuando existen pasajes paralelos entre *DL IX*, *AD V* y *PH III*, los pasajes de *AD V* son mucho más cercanos a los de *DL IX* que los pasajes correspondientes de *PH III* (1997, xxvii). La razón por la cual este hecho indica que *AD* es anterior a *PH* es que Diógenes no utiliza los escritos sexteanos para elaborar la sección filosófica de la Vida de Pirrón (*DL IX* 74–108),¹⁰¹ de modo que en los pasajes paralelos de sus obras Diógenes y Sexto deben estar utilizando una o más fuentes comunes (1997, xxvi–xxvii). Dado que es claro que *AD V* es más cercano a esa(s) fuente(s) que *PH III*, es necesario suponer que “Sextus composed *M XI* first, with the common source or sources in front of him, and then revised (and contracted) *M XI*, without further direct consultation of the common source or sources, so as to produce the ethical portion of *PH III*” (1997, xxvii–xxviii). Es quizás importante hacer notar que Diógenes menciona a Sexto en dos oportunidades. La primera mención se encuentra en su exposición de los modos de la suspensión del juicio, cuando señala que los Modos Noveno y Décimo de su lista son en la lista sexteana el Décimo y el Octavo respectivamente (*DL IX* 87); esto parece indicar que leyó *PH* o *AD*.¹⁰² Diógenes también alude a Sexto cuando ofrece una lista

¹⁰⁰ Otros investigadores han adoptado una posición neutral sobre esta cuestión: véase Allen 1990, 2583; Barnes 1990b, 2618 n. 36; 1992, 4270 n. 150; 2000, xiii–xiv; Floridi 2002, 10, 108 nn. 34–35.

¹⁰¹ Ésta es la opinión predominante entre los especialistas. Barnes 1992 ofrece la argumentación más completa y detallada en favor de esta posición. Véase también Polito 2004, 23–24.

¹⁰² Que se trata de *PH* se inferiría del hecho de que es en el primer libro de esta obra que Sexto expone los Diez Modos. El obstáculo que esta hipótesis encuentra es que Diógenes señala, como vimos, que el Noveno Modo de su lista es el Décimo en la lista de Sexto, cuando en realidad también en ésta es el Noveno Modo, mientras que el décimo se corresponde con el Quinto de la lista de Diógenes. Esto puede deberse o bien a un descuido de Diógenes o a un error de un escriba –por lo que algunos ha propuesto corregir el texto–, o bien al hecho de que la observación de Diógenes se refiere al lugar que el modo en cuestión habría ocupado en la exposición de los Diez Modos hecha en la parte inicial hoy perdida de *AD* (véase Annas–

de escépticos al final del libro nueve, y señala que es el autor de τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα (DL IX 116). Esta alusión parece ser otro indicador de que Diógenes leyó al menos *AD*.¹⁰³ Sin embargo, como lo observa Polito, las referencias “to Sextus and other late Sceptics which are found elsewhere in Diogenes ... are additions aimed at updating the material he has excerpted from his basic source” (2004, 23).¹⁰⁴

Bett observa que la diferencia entre *PH* III y *AD* V es en realidad compleja, puesto que también en aquel libro se conservan rastros de la posición escéptica presente en *AD* V: los argumentos que en *PH* III 179–190 concluyen que nada es bueno o malo por naturaleza son similares a los expuestos en *AD* V. Bett considera que “in *PH* III Sextus attempts, not wholly successfully, to integrate these arguments into the distinct version of Pyrrhonism officially adopted in that book” (1997, xxiv). En consecuencia, los argumentos de *PH* III 179–190 constituyen “an awkward relic of the

Barnes 1985, 29; Barnes 1992, 4278–4279; Brunschwig 1999, 1121 n. 7). A esta exposición aludiría la remisión a la discusión previa de los “Diez Modos de Enesidemo” en *AD* I 345.

¹⁰³ Con respecto a este pasaje, Brunschwig ofrece la siguiente hipótesis (la cual ya había sido propuesta por Brochard 2002, 331 n. 3): “Le grand ouvrage de Sextus, l’*Adversus mathematicos*, compte onze livres dans nos manuscrits et nos éditions. Le chiffre indiqué par Diogène Laërce vient probablement de ce que le livre III (*Contre les géomètres*) et le livre IV (*Contre les arithméticiens*), qui est très court, n’avaient pas encore été séparés” (1999, 1145 n. 3). Esta observación de Brunschwig puede llamar la atención, puesto que, con respecto a la alusión a Sexto en DL IX 87, señala que es posible que Diógenes se esté refiriendo al orden de los Diez Modos en la parte no conservada de *AD* (1999, 1121 n. 7). Sin embargo, la opinión de Brunschwig no debe ser considerada sorprendente, puesto que es defendida por el mismo Janáček, quien por primera vez sostuvo que sólo poseemos una parte de *AD*. La única forma de aceptar que los diez libros mencionados en DL IX 116 hacen referencia al híbrido *AM* es suponer que ya en la antigüedad la parte inicial de *AD* estaba perdida y que Diógenes (o su fuente) poseía una copia en la que los cinco libros hoy conservados de *AD* habían sido adjuntados al final de los supuestamente cinco libros originales de *AM*. Sin embargo, esta hipótesis es muy poco plausible. Además, Blomqvist 1974 ha establecido, sobre la base de argumentos sólidos, que la obra en diez libros atribuida a Sexto es *AD*.

¹⁰⁴ Sobre las posibles razones por las cuales Diógenes no hace uso de los escritos sexteanos, véase Polito 2004, 23–24.

attitude towards ethics to which Sextus first adhered, but which he then gave up in favour of something more modern" (1997, xxv).

Al igual que Bett sostiene que la diversidad de fuentes utilizadas por Sexto para elaborar *AD V* permite dar cuenta de las diferencias internas que este libro presenta, así también Barnes considera que la explicación más plausible de las inconsistencias que *PH* contiene es que, para confeccionar esta obra, Sexto utilizó diversas fuentes que exponían distintas variedades de escepticismo (2000, xv). De acuerdo con Barnes, ésta es una posible explicación de la coexistencia en los textos sexteanos de un escepticismo rústico y un escepticismo urbano (2000, xxiii–xxiv). Ahora bien, Barnes observa que si la hipótesis según la cual Sexto se sirvió de distintas fuentes para elaborar *PH* es correcta,

then it is not irrelevant to the interpretation of the *Outlines*. A subtle reader can always, or almost always, explain away the anomalies which appear on the surface of most texts; but there is such a vice as oversubtlety, and it is a vice to which clever scholars are by temperament inclined. In my view, a reader of the *Outlines* should not strive too hard to iron the creases. (2000, xv)

Uno puede del mismo modo suponer que todo intento de eliminar las diferencias internas que presenta *AD V* así como las inconsistencias que existen entre este libro y *PH III* (y también, como veremos, entre *AD V* y *AD I–IV*) es un ejemplo del vicio al que alude Barnes, o el producto de una tendencia exagerada a hacer uso del principio de caridad. Se estaría pues intentando conciliar variedades distintas de escepticismo que el propio Sexto no pudo conciliar o que no percibió como incompatibles. Sin embargo, creo que el análisis de la evidencia textual permite despejar el carácter dogmático de al menos algunos de los textos de *AD V*.

Quisiera comenzar el análisis de la interpretación de Bett citando un pasaje de *AD V* en el que el escéptico parece adoptar una actitud similar a la que se le atribuye en *PH*. Luego de señalar que los filósofos dogmáticos afirman que la creencia de que existe algo bueno o malo por naturaleza permite la consecución de la felicidad (*AD V* 110), Sexto observa:

Pero los escépticos (οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως), no aceptando ni aboliendo nada al azar (εἰκῆ πθέντες ἢ ἀναιροῦντες), [sino] sometiendo absolutamente todas las cosas a indagación (τὴν σκέψιν), enseñan que a aquellos que supusieron algo bueno o malo por naturaleza les sigue una vida infeliz, mientras que para aquellos que no hacen determinaciones (ἀοριστοῦσι) y suspenden el juicio (ἐπέχουσι) “la vida más fácil es para los hombres”.¹⁰⁵ (*AD* V 111)

En este pasaje aparecen algunos términos clave del vocabulario escéptico que Sexto suele emplear para explicar los rasgos distintivos del pirronismo: el sustantivo σκέψις y los verbos ἐπέχειν, ἀοριστεῖν, τιθέναι y ἀναιρεῖν. A primera vista, la utilización de esta terminología parece indicar que la perspectiva pirroniana de *AD* V no se diferencia de la adoptada en *PH*. Sin embargo, la cuestión es más compleja y requiere un examen detallado de los términos e ideas presentes en el pasaje.

Comenzaré por el sustantivo σκέψις. Sexto observa que, contrariamente al dogmático, el escéptico indaga acerca de absolutamente todo. Como vimos (Capítulo I, Sección 2), en *PH* I 8 la σκέψις es definida como una habilidad para establecer oposiciones entre las cosas que aparecen y las cosas pensadas, uno de cuyos resultados es la suspensión del juicio. Es decir, la ἐποχή está en íntima relación con la σκέψις. En este sentido, en el pasaje citado es claro que son los οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως quienes suspenden el juicio. En consecuencia, es razonable pensar que en *AD* V 111 Sexto está haciendo referencia a la misma habilidad que en *PH* I 8. Además, en *AD* V 148–149, Sexto señala que la intranquilidad producto de una afección sensorial involuntaria no puede ser eliminada por medio de ὁ κατὰ τὴν σκέψιν λόγος. E inmediatamente después observa que los dogmáticos preguntan “¿Qué ayuda, entonces, para la [consecución de la] felicidad obtienen ustedes de la suspensión del juicio, si es absolutamente necesario que estén perturbados e infelices por estar perturbados?” (*AD* V 150). Dado que en *AD* V 148–149 se dice que ὁ κατὰ τὴν σκέψιν λόγος no es capaz de eliminar la intranquilidad que no depende de la razón y la opinión, y dado que en *AD* V 150 se observa que la ἐποχή no evita que los escépticos sientan cierta clase de perturbación, es evidente que el λόγος escéptico busca inducir la suspensión del juicio. Es pues nuevamente claro que la σκέψις está íntimamente ligada a la ἐποχή.

¹⁰⁵ La cita ῥήσθη βιοτῆ πέλει ἀνθρώποισιν es de *Odisea* IV 565.

Sin embargo, existe una tensión, aparentemente ineliminable, en lo que concierne al término σκέψις, puesto que, como vimos, en *AD V* 140 Sexto señala que la enseñanza privativa de la σκέψις es que nada es bueno o malo por naturaleza. Es decir, la σκέψις se propone, por un lado, inducir la suspensión del juicio, pero por otro, enseñar que el realismo moral carece de todo fundamento.

En segundo lugar, Sexto señala que el escéptico suspende el juicio y que es la adopción de esta actitud suspensiva lo que le permite vivir de la manera más fácil. En general, en *AD V* existe una fuerte tensión en lo que respecta al modo en el que el escéptico alcanza los estados de ἀταραξία y de εὐδαιμονία. Por una parte, como vimos, en algunos pasajes Sexto declara que estos estados son alcanzados gracias a la aceptación de que (i) nada es por naturaleza bueno o malo, y (ii) las cosas pueden ser estimadas como realmente buenas o malas sólo en relación con ciertos marcos de referencia. Por otra parte, además de *AD V* 111, existen otros pasajes en los que Sexto declara que sólo quien suspende el juicio acerca de todas las cosas es capaz de vivir imperturbado y feliz (*AD V* 144, 160, cf. 150, 168).¹⁰⁶ Asimismo, en *AD V* 152 Sexto se refiere a los filósofos escépticos con la expresión οἱ ἐφεκτικοί. De este modo, *AD V* nos presenta en realidad dos fuertes tensiones que están íntimamente relacionadas. En primer lugar, Sexto nos dice que el escéptico suspende el juicio con respecto a las cuestiones éticas, lo cual es incompatible con (i) y (ii). En segundo lugar, al decir que los estados de ἀταραξία y εὐδαιμονία se alcanzan tanto gracias a la suspensión del juicio cuanto gracias a la adopción de lo que parece ser un relativismo dogmático moderado, *AD V* nos presenta dos maneras incompatibles de alcanzar dichos estados. Bett es plenamente consciente de este problema. Para evitar atribuir a Sexto una gran confusión, Bett afirma que en *AD V* la noción de ἐποχή adopta un sentido más débil que aquél que posee en *PH*:

And such a sense is not too difficult to discern. The sceptic of *M XI* suspends judgement in the sense that he neither issues nor commits himself to any assertions claiming to specify the nature of things. The denial that anything is by nature good or bad does not violate suspension of judgement in this sense (to deny that X is by nature good is not to assert that X is by nature *other than*

¹⁰⁶ También el título del capítulo quinto de *AD V* pregunta “Si aquél que suspende el juicio acerca de la naturaleza de las cosas buenas y malas es feliz en todo respecto”.

good); nor do the assertions of relativized claims about good and bad (because, given the Universality Requirement, relativized claims are not claims about the nature of things). (1997, xviii)

De esta forma, ni los argumentos negativos expuestos en el capítulo tercero de *AD V* ni las proposiciones relativizadas de *AD V* 114 y 118 son incompatibles con el sentido que la noción de ἐποχή adopta en *AD V* (Bett 1997, 138–139). Del mismo modo, tampoco las condiciones de la invariabilidad y del reconocimiento violan este tipo de suspensión del juicio:

Meta-level claims about what it is for something to be by nature good, or about necessary conditions for a thing's being good, are not themselves statements to the effect that some particular object or set of objects is by nature good, or by nature of any other character. (1997, xviii n. 29)

Por lo tanto, cuando en *AD V* 111 Sexto declara que el escéptico no hace determinaciones y suspende el juicio, lo que está diciendo es que el escéptico se abstiene de especificar cuál es la naturaleza de las cosas, lo cual no es incompatible ni con la negación de la existencia de algo bueno o malo por naturaleza ni con la afirmación de que algo es bueno o malo en relación con circunstancias específicas (Bett 1997, 141–142). Ahora bien, aun cuando se concediera provisoriamente que la noción de ἐποχή presenta tal diferencia de sentido entre *PH* y *AD V*, la interpretación de Bett tropieza con la dificultad de que en los cuatro libros restantes de *AD* se hallan numerosos pasajes en los que la ἐποχή claramente consiste en abstenerse de afirmar o negar la existencia del objeto investigado (e.g., *AD I* 380, *II* 118–119, 258, 298, 363, 380, 428, 477, *III* 191, 194, *IV* 6, 69, 168). Bett tiene en cuenta esta dificultad cuando examina la relación que existe entre *AD I–IV* y *AD V*. Observa que uno de los hechos que sustentan la anterioridad de *AD* en su conjunto respecto de *PH* es que aquella obra da en general la impresión de adoptar un dogmatismo negativo.¹⁰⁷ Por ejemplo, en *AD* Sexto utiliza el verbo ἀναρᾶν para hacer referencia a la actitud que el escéptico

¹⁰⁷ Bett considera que también en el caso de *AD* en su conjunto pueden ofrecerse las otras dos razones que llevan a pensar que *AD V* es anterior a *PH III*: los cuatro primeros libros de *AD* se acercan más a *DL* que *PH* y, cuando existen pasajes paralelos entre esos libros de *AD* y *PH*, los pasajes de *PH* son versiones superiores a los de *AD* (1997, xxviii).

adopta con respecto a la existencia de ciertas cosas. Bett señala que este uso del verbo *αἰρῆναι* se opone al uso que de él hace *PH*, pero que es el mismo que se encuentra en varios pasajes de *DL* (IX 90, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101) y está en consonancia con la perspectiva de Enesidemo (1997, xxix). Sin embargo, Bett reconoce que en varios pasajes de *AD I–IV* Sexto señala que los argumentos que ha expuesto conducen a la suspensión del juicio, de modo que es razonable interpretar que Sexto expone argumentos negativos con el objeto de contraoponerlos a los argumentos positivos de los dogmáticos y así alcanzar la *ἐποχή* (1997, xxix). Ante esta dificultad, Bett hace dos observaciones. En primer lugar, con respecto a la relación cronológica entre *AD I–IV* y *PH*, considera que

the mention of the sceptic's 'doing away with' things in *M VII–X*, but not in *PH*, and other differences of the same type, may be accounted for by supposing that the adaptation of arguments which had their origin in the phase of Pyrrhonism dominated by Aenesidemus to a later and different form of Pyrrhonism is less complete, and is conducted more clumsily, in *M VII–X* than it is in *PH*; and this surely speaks in favour of the priority of *M VII–X*. (1997, xxix–xxx)

En segundo lugar, en lo que concierne a la inconsistencia que parece existir entre la perspectiva adoptada en *AD I–IV* y la adoptada en *AD V*, Bett tiene en cuenta dos posibles explicaciones (1997, xxx–xxxi). La primera consiste en sostener que las fuentes que Sexto empleó para confexionar *AD I–IV* son distintas de las que utilizó para escribir *AD V*, de modo que es posible suponer que, mientras que las fuentes de *AD I–IV* comenzaron a adaptar el tipo de escepticismo de Enesidemo a la variedad de escepticismo posterior, las fuentes de (la parte A de) *AD V* conservaron el tipo de escepticismo original. Bett considera que esta explicación, aunque posible, “attributes to Sextus a depressingly low level of autonomy over, or comprehension of, what he was doing in this work” (1997, xxx). Si bien algo similar ocurre con las dos partes que conforman *AD V*, Bett arguye que en este caso las diferencias son muy pocas. Bett se inclina por una segunda explicación, según la cual la diferencia de perspectiva se debe a que la situación en la que el escéptico se encuentra en lógica y física es distinta de la situación en la que se encuentra en ética. Pues en lo que concierne a este campo Sexto acepta los requerimientos de reconocimiento y de universalidad, los cuales le proveen

de un test que permite determinar con certeza que nada es realmente bueno o malo y que no requiere de un conocimiento de la naturaleza de una realidad que subyace a las apariencias. Por el contrario, en lo que respecta a las otras dos partes de la filosofía, Sexto no emplea el requerimiento de reconocimiento, lo que determina que no pueda hacer aserciones acerca de la existencia de las cosas investigadas por la lógica y la física, sino sólo suspender el juicio. Por lo tanto,

there is no conflict between the seemingly very different strategies of *M VII – X* and *M XI*; the difference is due to the fact that, according to Sextus at this time (perhaps according to his immediate source or sources as well), certain questions about good and bad admit of far more definite answers than any questions in the areas of logic and physics. In the case of good and bad, therefore, the negative conclusions, stemming probably from Aenesidemus, do not need to be modified; in the case of other parts of philosophy, they do. (1997, xxxi)

Como veremos más adelante, la hipótesis según la cual en *AD V* la noción de ἐποχή adopta un sentido incompatible con aquél que posee en los otros libros de *AD* tiene implicancias problemáticas. Por el momento, es necesario hacer algunas observaciones respecto al significado que los verbos ἐπέχειν y ἀοριστεῖν poseen en *AD V* 111. En primer lugar, nada indica que el sentido del verbo ἐπέχειν no es compatible con aquél que las palabras ἐποχή y ἐπέχω poseen en *PH I* 10 y 196 respectivamente, o que el sentido del verbo ἀοριστεῖν no es compatible con el sentido que las expresiones οὐδὲν ὀρίζω y πάντα ἐστὶν ἀόριστα adoptan en *PH I* 197 y 198–199 respectivamente. Ahora bien, en estos pasajes tanto la suspensión del juicio cuanto la indeterminación hacen referencia a la actitud del escéptico por la cual se abstiene de hacer cualquier tipo de afirmación o negación acerca de las cosas no-evidentes. Es importante hacer notar que, para hacer referencia a las acciones de afirmar y de negar de las que el escéptico se abstiene, en *PH I* 10 y 198 Sexto emplea los verbos τιθέναι y αἰρεῖν, mientras que en *PH I* 196 y 197 utiliza los verbos τιθέναι y ἀναιρεῖν, de manera que también en este punto la terminología empleada es idéntica en prácticamente todos los

casos.¹⁰⁸ En suma, al igual que en *AD V* 111, en los pasajes de *PH* mencionados Sexto señala que el escéptico suspende el juicio y se abstiene de hacer determinaciones, lo cual significa abstenerse de aceptar o suprimir algo. Podría quizás objetarse que esta comparación es ilegítima, puesto que presupone que la perspectiva de *AD V* es similar a la de *PH I*. Sin embargo, esta objeción carece sustento, dado que, lejos de presuponer dicha similitud, la comparación en cuestión la descubre. Además, existe un pasaje de *AD* en el que los verbos ἐπέχειν y ἀοριστεῖν son empleados con un sentido típicamente escéptico. En efecto, en *AD II* 298 Sexto señala que, en virtud de la equipolencia que existe entre los argumentos a favor y en contra de la existencia del signo, uno debe suspender el juicio y no hacer determinaciones acerca de la cuestión investigada, es decir, uno no debe decir ni que el signo existe ni que no existe, sino sólo que el signo no es más (οὐ μᾶλλον) existente que inexistente. De este modo, en *AD II* 298 los verbos ἐπέχειν y ἀοριστεῖν poseen exactamente el mismo sentido que Sexto les adscribe en *PH*. Teniendo en cuenta todo lo expuesto, si en *AD V* los enunciados acerca de la inexistencia de algo bueno o malo por naturaleza deben ser interpretados como aserciones a las cuales el escéptico asiente, entonces es necesario concluir que existen puntos de vista inconciliables no sólo entre *AD V* y *PH III*, sino incluso dentro de la parte A de *AD V*. La única forma de evitar esta conclusión sería aceptar la hipótesis de Bett acerca del sentido *sui generis* que la noción de ἐποχή adopta en *AD V*, y aplicar esta misma hipótesis al caso del verbo ἀοριστεῖν, lo cual nos llevaría a afirmar que en *AD V* 111 dicho verbo adquiere un sentido radicalmente incompatible con el que posee en *AD II* 298. En suma, lo dicho en *AD V* 111 no sugiere que la perspectiva pirroniana descrita en él es incompatible con la perspectiva pirroniana oficial. Por el contrario, las comparaciones entre *AD V* 111 y otros pasajes de *AD* indican que se trata de la misma perspectiva.

Existe sin embargo un elemento que parece indicar que la actitud que el escéptico adopta en *AD V* 111 es diferente de la expuesta en el resto de la obra sexteana. Pues Sexto señala que el escéptico no hace afirmaciones o negaciones εἰκῆ,

¹⁰⁸ De todas formas, es claro que en los pasajes de *PH I* referidos Sexto utiliza los verbos ἀναιρέειν y αἴρειν como sinónimos. En *AD* Sexto también emplea el verbo αἴρειν en contextos en los que perfectamente podría haber usado ἀναιρέειν: véase *AD I* 437, II 150, 398, III 317, 318, 392, IV 44.

término que provisoriamente he traducido por “al azar”. Como lo señala Bett, la utilización de este término “leaves open the possibility that some carefully considered affirmations and denials may be permitted” (1997, 131). Esta es probablemente la manera en que uno tiende naturalmente a interpretar el adverbio εἰκῆ, el cual no es utilizado en ningún otro pasaje de la obra sexteana conservada. Sin embargo, también es posible que Sexto utilice este adverbio simplemente para señalar que toda aserción positiva o negativa de los dogmáticos es hecha de manera casual o azarosa. Por ejemplo, puede suponerse que, dado que ninguna afirmación parece tener fundamento y, por consiguiente, ninguna tiene preeminencia por sobre las demás, la única forma en que el dogmático elige hacer una afirmación u otra es casual o azarosamente. De este modo, εἰκῆ se contrapondría a la idea de indagar acerca de absolutamente todo, y no introduciría una restricción al tipo de aserciones que el escéptico se permite hacer. Por otra parte, el adverbio εἰκῆ puede también significar “apresuradamente” o “precipitadamente”. En este caso, podría interpretarse que toda aserción acerca de lo que es objetivamente el caso es en cuanto tal apresurada o precipitada, puesto que si se indagara del modo escéptico, se vería que hasta ahora no ha sido posible hacer ningún tipo de determinación.

También existe un problema en lo que respecta al sentido de las expresiones sinónimas μὴ μᾶλλον y οὐ μᾶλλον, las cuales son utilizadas en *AD V* 118 y 147 respectivamente. Bett señala que en ambos pasajes dicha expresión no indica la ignorancia respecto de si x es F o F^* , sino para indicar que no es nin F ni F^* (1997, 140, 164). Aun cuando éste sea el sentido de la expresión μὴ μᾶλλον en *AD V* 118, nada de lo dicho en *AD V* 147 sugiere que también es el sentido de la expresión οὐ μᾶλλον. El texto es el siguiente:

Aquél que no sitúa la riqueza ni entre las cosas buenas por naturaleza ni entre las cosas malas por naturaleza, profiriendo la expresión “no más”, no está ni perturbado por su ausencia ni lleno de alegría por su presencia, sino que en cada caso permanece imperturbado.

Nada indica que aquí οὐ μᾶλλον posea el mismo sentido que μὴ μᾶλλον en *AD V* 118, y no se adecue al sentido que ambas expresiones poseen en los demás libros de *AD*. Allí Sexto emplea de manera indiferente οὐ μᾶλλον (*AD* II 298, III 59, IV 45) y

μη μάλλον (*AD* II 328, III 50, 195, IV 49) para expresar la actitud agnóstica adoptada por el escéptico, quien ni afirma ni niega la existencia de *x* (el signo, la demostración, los dioses, la causa, el movimiento), sino que señala que *x* no es más existente que no-existente. Por lo tanto, cuando las expresiones οὐ μάλλον y μη μάλλον son utilizadas en los demás libros de *AD* para referirse a la perspectiva pirroniana, expresan la actitud de suspensión del juicio que Sexto explica en *PH* 188–191: la φωνή escéptica οὐ μάλλον expresa un πάθος que sobreviene como consecuencia de la fuerza igual de los opuestos, la cual hace imposible asentir a alguno de ellos (cf. *AMI* 315). *AD* V 118 es el único pasaje en el que una expresión clave del escepticismo es manifiestamente utilizada en un sentido incompatible con el que posee en el resto de *AD*. Sin embargo, este caso por sí solo no muestra que, en *AD* V, las demás nociones escépticas clave también son empleadas del mismo modo.

Ahora bien, la explicación que Bett ofrece para eliminar la inconsistencia que existe entre el escepticismo expuesto en *AD* I–IV y el escepticismo que, a su juicio, Sexto adopta en la parte A de *AD* V no deja de ser problemática, ya que implica que en una misma obra Sexto utilizó intencionadamente y sin advertencia alguna varios términos y expresiones clave del vocabulario escéptico en sentidos claramente incompatibles. Este problema es especialmente serio en el caso del término ἐποχή y sus cognados, pues la suspensión del juicio acerca de todas las cuestiones no-evidentes constituye el rasgo más distintivo de la filosofía pirroniana. En consecuencia, si en *AD* el término ἐποχή posee los dos sentidos que Bett le adscribe, entonces es implausible que Sexto no haya percibido la incompatibilidad que existe entre ambos y que se haya permitido pasar por alto una explicitación de la equívocidad de dicho término. Por otra parte, si se acepta que en *AD* V Sexto juzgó tener suficientes razones para negar la existencia de algo bueno o malo por naturaleza, mientras que en los otros libros de *AD* suspendió el juicio acerca de la existencia de las cosas en ellos investigadas, entonces la pregunta que indefectiblemente surge es por qué no se abstuvo de utilizar en *AD* V la misma terminología escéptica empleada en *AD* I–IV: por ejemplo, ¿por qué no reservó el término ἐποχή y sus cognados para designar la actitud adoptada en *AD* I–IV? En consecuencia, aun cuando la interpretación de Bett se propone evitar atribuir a Sexto una gran falta de autonomía en su utilización de las fuentes y de comprensión en la confección de su obra, el resultado de dicha interpretación no es en modo alguno

distinto. Pues si se acepta la lectura de Bett, hay que concluir que Sexto ni fue lo suficientemente autónomo respecto de sus fuentes como para no utilizar ciertos términos y expresiones en *AD V*, ni tuvo la comprensión suficiente como para prever que la ausencia de toda aclaración de que en *AD* utilizaría esos términos y expresiones en sentidos tan divergentes produciría una profunda confusión en sus lectores. Una posible respuesta consiste en argüir que, aun cuando en los libros que se conservan de *AD* Sexto no distingue diferentes sentidos de los términos clave que emplea, esta distinción fue hecha en la parte hoy perdida de dicha obra. Sin embargo, esto no constituye más que una mera conjetura, la cual no se sustenta en ninguno de los textos de los cinco libros conservados de *AD*. Mi intención no es en modo alguno negar que el pirrónico de *AD V* hace afirmaciones incompatibles con el pirronismo oficial expuesto en la mayor parte de la obra sexteana, sino sólo mostrar que la parte A de este libro no presenta un tipo de pirronismo uniforme y consistente, puesto que en ella existen fuertes tensiones internas.

Es también importante examinar la referencia a la parte perdida de *AD* que se encuentra en *AD V* 144. Allí Sexto observa:

[Y]a establecimos (no sólo anteriormente, cuando discutíamos sobre el fin escéptico, sino también ahora, cuando mostrábamos que no es posible ser feliz al suponer algo bueno o malo por naturaleza [φύσει ἀγαθὸν τι καὶ κακὸν ὑποστησάμενον]) el hecho de que el que suspende el juicio acerca de todas las cosas (τὸν περὶ πάντων ἐπέχοντα) es el único que se conduce sin perturbación en lo que concierne a las cosas que, según la opinión, son buenas y malas.

El poseer el texto perdido de *AD* que exponía el fin del escepticismo habría sido de gran ayuda, ya que probablemente nos habría permitido determinar de manera más exacta en qué consiste la suspensión del juicio a la que Sexto hace aquí referencia. De todas formas, afortunadamente en *PH I* 25–30 consagra un capítulo a la misma cuestión. Allí Sexto nos dice:

[27] [E]l que opina que algo es noble o malo por naturaleza está perturbado constantemente; y cuando no se le hacen presentes las cosas que parecen ser nobles, no sólo considera que es perseguido por las cosas malas por naturaleza,

sino también persigue las cosas que, tal como cree, son buenas; luego de que las obtuvo cae en mayores perturbaciones no sólo a causa de estar exaltado contra razón y de un modo desmedido, sino también a causa de que, temiendo el cambio, hace todo para no perder las cosas que le parecen ser buenas. [28] Y el que no hace determinaciones (ὁ ἀοριστῶν) acerca de las cosas nobles o malas en relación con la naturaleza (πρὸς τὴν φύσιν) ni huye de algo ni busca vehementemente: por eso precisamente permanece imperturbado.

Dado que no hacer determinaciones significa suspender el juicio, el escéptico suspende su juicio respecto de si algo es bueno o malo por naturaleza. Ahora bien, Bett seguramente objetaría que es ilegítimo basarse en lo dicho en *PH* para comprender el tipo de escepticismo adoptado en *AD V*. Sin embargo, uno puede suponer que una perspectiva similar a la del pasaje citado se encontraba en la exposición del fin del escepticismo realizada en la parte no conservada de *AD*, por dos razones.

La primera razón es que lo expuesto en este pasaje es perfectamente compatible con lo expuesto en *AD V* 144. Es decir, nada de lo dicho en este pasaje indica que se trata de perspectivas incompatibles: en *PH I* 28 el escéptico no hace determinaciones acerca de lo bueno o malo por naturaleza, en *AD V* 144 suspende el juicio acerca de todas las cosas, y la adopción de la ἀοριστία o la ἐποχή es lo que permite al escéptico estar imperturbado. Además, en *AD V* 145–146 se describe la situación del que cree en la existencia de algo bueno o malo φύσει de modo similar a *PH I* 26.

La segunda razón es que, dado que la parte no conservada de *AD V* también habría servido de introducción a los otros cuatro libros de *AD* que se conservan y en los cuales la noción de ἐποχή tiene el sentido típicamente pirroniano que posee en *PH*, entonces es razonable suponer que dicha parte debió haber explicado los rasgos del pirronismo de manera compatible con la actitud adoptada en esos cuatro libros. Ahora bien, parece poco factible que allí Sexto señalara que la ἀταραξία se alcanza de dos modos diferentes de acuerdo con las áreas de la filosofía de las que se trate, es decir, que la ἀταραξία se adquiere de dos maneras incompatibles de suspender el juicio. Sin embargo, la interpretación de Bett nos lleva a aceptar una de estas dos problemáticas tesis: (i) la perspectiva expuesta en el capítulo perdido sobre el fin del escepticismo era coherente con el resto de los libros de *AD*, de modo que, además de ofrecer en su exposición general del pirronismo una perspectiva incompatible con la expuesta en (al

menos parte de) *AD V*, Sexto careció de la inteligencia suficiente como para evitar, en *AD V 144*, hacer referencia a un capítulo en el que la perspectiva pirroniana es radicalmente diferente; o (ii) la perspectiva de dicho capítulo era compatible con *AD V*, pero incompatible con los otros cuatro libros conservados de *AD*, de modo que Sexto ineptamente ofreció, en la parte perdida de este libro, una exposición general del pirronismo incompatible con la perspectiva de *AD I-IV*.

En consecuencia, si la exposición del fin escéptico realizada en la parte no conservada de *AD* coincidía con la expuesta en *PH I* y si Sexto utiliza la noción de ἐποχή en *AD V 144* en un sentido no convencionalmente escéptico, parece obvio que en este pasaje no habría remitido a dicha exposición. En lo que concierne al pasaje *AD V 144* Bett (1997, 164) se limita a señalar que esta referencia alude a la parte no conservada de *AD*, pero no examina las implicancias de esta remisión.

También es importante señalar un par de dificultades que presenta el pasaje DL IX 101 citado más arriba, en el cual Bett cree encontrar una posición similar a la expuesta en la parte A de *AD V*. La primera dificultad consiste en que, si se concede que Diógenes adscribe al escéptico un dogmatismo negativo en ética, la conclusión de que no hay nada bueno o malo por naturaleza coexiste con la idea de que las opiniones en conflicto son equipolentes y que no es posible, por lo tanto, discriminar o decidir entre ellas. Esto es llamativo porque, como el mismo Bett lo observa en su análisis de las diferencias entre *AD V* y *PH III*, para concluir que nada es bueno o malo por naturaleza, sólo es necesario que haya desacuerdos, no que sean irresolubles. Aunque este dato ulterior sea innecesario para el argumento, de ningún modo constituye un error fatal, siempre que el argumento tome como una de sus premisas la condición de la invariabilidad.

La segunda dificultad radica en que el pasaje presenta dos conclusiones de diversa índole: una ontológica (“no hay bien o mal por naturaleza”) y otra gnoseológica (“lo bueno por naturaleza es incognoscible”). La explicación más obvia consiste en argüir que la relación entre ambas conclusiones consiste en que la segunda es una consecuencia de la primera, pues si no existe nada bueno por naturaleza,

entonces no es posible conocerlo (cf. Bett 1997, xxi-xxii y n. 36).¹⁰⁹ Sin embargo, creo que la verdadera explicación de la coexistencia en DL IX 101 de esas dos conclusiones es que en el pasaje conviven dos argumentos de distinto tipo. El primero toma como premisas (i) la afirmación de que lo naturalmente bueno o malo debe serlo para todos y (ii) el hecho de que ningún bien o mal es común a todos, y concluye (iii) que no existe bien o mal por naturaleza. Por el contrario, el segundo argumento parte de (i) la imposibilidad de aceptar como verdaderas todas las opiniones en conflicto y (ii) el hecho de que los desacuerdos entre los partidarios del realismo moral son irresolubles, y concluye (iii) que lo bueno es ἄγνωστον. Este argumento parece corresponder a la perspectiva pirroniana oficial, no sólo en lo que respecta a sus premisas sino también en lo que concierne a su conclusión. Pues ésta puede ser interpretada no sólo en el sentido de que lo bueno es incognoscible por la simple razón de que no existe, sino también como expresando la ignorancia del pirrónico respecto de la existencia de lo bueno, respecto de su naturaleza y respecto de qué cosas deben ser catalogadas como buenas. La primera interpretación no es la más evidente, y sólo fue propuesta ante la necesidad de encontrar una relación entre la conclusión gnoseológica y la ontológica. La segunda, por el contrario, es la interpretación más natural de la conclusión tanto si se la considera separadamente cuanto si se la considera en su relación con las premisas del argumento. En efecto, el escéptico parece argüir que, dado que no es posible ni asentir a todas las posiciones en conflicto porque son contradictorias ni a ninguna de ellas porque son equipolentes, es necesario concluir que no es posible saber nada acerca de la existencia y naturaleza de lo bueno. Es importante hacer notar que el adjetivo verbal ἄγνωστον no implica que el pasaje atribuye a los pirrónicos una posición similar a la de los neo-académicos y cirenaicos. Pues, en primer lugar, si su valor es no-modal, el pasaje está diciendo que, debido a los desacuerdos entre posiciones equipolentes, de hecho nada se sabe con certeza acerca de la existencia y la naturaleza de lo bueno. En segundo lugar, incluso si su valor es modal, el argumento

¹⁰⁹ Esta relación entre los planos ontológico y gnoseológico no es extraña en filosofía contemporánea, pues es la misma que existe entre el escepticismo ético ontológico y el escepticismo ético gnoseológico. En efecto, si no hay valores morales objetivos o hechos morales, entonces todos los juicios morales son falsos y, por consiguiente, no puede haber ni conocimiento moral ni justificación para las creencias morales (véase Machuca 2006b, n. 2).

puede ser interpretado en el sentido de que, debido a dichos desacuerdos, hasta ahora no ha sido posible alcanzar ninguna conclusión acerca de la existencia y naturaleza de lo bueno. Quisiera finalmente señalar que esta segunda explicación de la convivencia en DL IX 101 de la conclusión ontológica y la conclusión gnoseológica posee la ventaja de dar cuenta satisfactoriamente de la primera dificultad mencionada más arriba.

El propósito de estas consideraciones es mostrar que, contrariamente a lo que sugiere Bett, no es claro que DL IX 101 expone sin ambigüedad un tipo de escepticismo en total consonancia con aquél que se encuentra en la primera parte A de *AD V*.

Como vimos, algunos de los pasajes de *AD V* que han sido examinados parecen adscribir al pirrónico una posición realista en ética. Es por ello que algunos estudiosos han considerado que en *AD V* Sexto adopta lo que he llamado un relativismo dogmático moderado. Por ejemplo, Annas y Barnes señalan que, contrariamente al Décimo Modo, los argumentos de *AD V* no conducen a la suspensión del juicio respecto de lo que es bueno, malo o indiferente por naturaleza, sino que concluyen que es necesario dejar de lado la creencia en bienes comunes a todos y restringirse a los bienes privados de cada uno. En lo que concierne a *AD V* 118, reconocen que este pasaje no puede ser descartado sin más, y afirman:

The occurrence of the word 'relative' should sound a warning: Sextus is here guilty of conflating relativism and scepticism. *M XI* obstrudes relativism into an otherwise coherently skeptical text, and we should treat it as a temporary aberration on Sextus' part. (1985, 164)

Annas y Barnes consideran, pues, que *AD V* 118 expone una posición relativista dogmática moderada, esto es, una posición que afirma (i) que nada es bueno o malo de manera invariable, y (ii) que las cosas que son buenas o malas lo son únicamente en relación con diferentes momentos y circunstancias. Es importante hacer notar que, aun cuando Annas y Barnes sostienen que el origen de los argumentos expuestos en *AD V* se encuentra en Enesidemo, consideran que en los Diez Modos no quedaron rastros de la posición relativista presente en ese libro. De esta manera, al igual que en su análisis

del Octavo Modo, Annas y Barnes parecen reconocer que el tipo de relatividad que se encuentra en los Diez Modos es compatible con la actitud pirroniana.

También Annas (1998, 199) observa que en *AD V* 78 y 114–118 Sexto parece adoptar una posición relativista, lo cual sería “a bad, and surprising, mistake”, puesto que el pirronismo es incompatible con el realismo moral. Annas piensa que en esos pasajes Sexto está posiblemente confundiendo realismo moral con absolutismo moral. Es decir, quizás Sexto considera que el rechazo de la noción de bienes comunes a todos (i.e., universalmente reconocidos como tales) implica el rechazo de la realidad de esos bienes. De todas maneras, Annas señala que, aunque no puede descartarse la posibilidad de que Sexto confunda el escepticismo con ciertos tipos de relativismo, es metodológicamente preferible interpretar que en los pasajes en cuestión él expone la perspectiva escéptica, aunque de un modo más oscuro y confuso. Es decir, es preferible interpretar que τὸ ἴδιον ἀγαθόν “is just the appearance of good that [the Skeptic] is left with when she has lost her beliefs about value” (1998, 200; cf. Annas 1996, 216, 218 n. 24).¹¹⁰

Finalmente, también Bett considera que en *AD V* Sexto adopta un relativismo dogmático moderado y, por lo tanto, un tipo de realismo moral. Pues aun cuando Bett arguye que la perspectiva adoptada por el escéptico en ese libro no puede ser catalogada como una forma de realismo de acuerdo con la concepción sexteana de realidad (1997, 138–139), Bett interpreta que el escéptico de *AD V* afirma que las cosas *son* buenas o malas en relación con personas y situaciones específicas. Por lo tanto, en ese libro el escéptico adopta una posición claramente similar a la que he denominado relativismo dogmático moderado. Por otra parte, Bett arguye que la posición adoptada en *AD V*

is not ‘relativism’, as that term is usually understood nowadays. Relativism is indeed incompatible with any recognizable variety of suspension of judgement, for suspension of judgement about the real nature of things

¹¹⁰ Llamativamente Annas parece ignorar que, aun si se interpreta la noción de bien privado no como un bien real sino como una apariencia, persiste el problema de que la afirmación de que nada es bueno o malo por naturaleza es inconsistente con la perspectiva pirroniana. Pues, como fue señalado en el capítulo anterior, la ἐποχή περὶ πάντων es incompatible no sólo con el relativismo dogmático moderado sino también con el radical.

presupposes the *concept* of 'the ways things are in reality, independent of our representations', whereas relativism dispenses with that very concept. ... Rather, Sextus' position in *M XI* is a genuine form of suspension of judgement which one the less permits –and indeed, demands– the assertion of relativities. (1997, 142)

Sin embargo, de acuerdo con la interpretación de Bett, el escéptico de *AD V* también desecha, en el campo de la ética, el concepto de lo que las cosas son independientemente de nuestras representaciones, ya que nada es bueno o malo por naturaleza. Es decir, en el campo de la ética, para el escéptico también carece de sentido preguntarse lo que el objeto es en sí mismo, de modo que el tipo de suspensión del juicio que Bett le adscribe en dicho campo no es incompatible con el “relativismo” ético dogmático, en el sentido en el que este término es generalmente entendido en la actualidad.

Ahora bien, como Annas misma lo reconoce (1996, 218 n. 24; 1998, 200 n. 13), la interpretación del bien privado como una apariencia de bien fue originariamente propuesta por Mark McPherran, quien rechaza la idea de que Sexto esté confundiendo realismo moral con absolutismo moral y escepticismo con relativismo.¹¹¹ Con respecto a la primera supuesta confusión, McPherran sostiene que los argumentos que hacen uso del “eudaimonistic monism of ‘the final good’” y de la condición de la invariabilidad son posiblemente *ad hominem* (1990, 133–134). En lo que concierne a la segunda supuesta confusión, arguye que los bienes privados del escéptico deben ser interpretados como apariencias de valor, es decir, como las apariencias de que ciertas cosas son buenas (1989, 143–144, 154; 1990, 135, 142 n. 31). Por lo tanto, “Sextus' acceptance of *πρός τι* values is not an endorsement of relativism, but only an acknowledgment that value-appearances seem to vary from individual to individual, and according to diverse circumstances” (1990, 137). Aun cuando concuerdo con McPherran respecto de cómo se debe entender aquello que el escéptico considera como bueno, es necesario hacer notar que el soporte textual de su interpretación es menos claro que el que su exposición sugiere. En primer lugar, McPherran afirma que en *AD V 78* “Sextus' conclusion holds that a ‘private good’ is not a real good, relative

¹¹¹ Annas 1998 es una versión revisada de un ensayo originariamente publicado en 1986. McPherran discute la interpretación propuesta en esta versión y en Annas–Barnes 1985.

or otherwise" (1990, 135). Sin embargo, como vimos, ese pasaje únicamente señala que el escéptico niega que algo sea bueno por naturaleza, lo cual significa para todos o de manera invariable, pero nada dice acerca de si también niega que algo sea bueno para una persona en una situación determinada. En segundo lugar, *AD V 77–78* es el único texto que habla de los bienes privados, pero no declara que el escéptico los acepta, contrariamente a lo que McPherran sostiene (1989, 154). Por lo tanto, tampoco *AD V 114–118* hace referencia al "positive endorsement of private πρὸς τι goods" por el escéptico (McPherran 1990, 142 n. 31). Finalmente, como lo señala Bett,

A 'private good' is simply what is thought by the members of some philosophical school to be good, as a result of some scheme of reasoning 'private' to that school; these goods are 'private' in the sense that they are believed good only by the members of that school. ... The term may mislead, because it may sound as if it refers to a good which is genuine, but in some sense restricted. But, as we have seen, Sextus' entire argument proceeds on the assumption that there can be *no* genuine goods which are merely 'private'. The term 'private good' is an oxymoron, coined to emphasize precisely this point. (1997, 105)

A pesar de los tres puntos señalados, la interpretación del bien privado del escéptico propuesta por McPherran encuentra sustento en *AD V 89*, donde como vimos Sexto observa que lo que lo cada individuo estima como bueno es aquello que le aparece como tal, lo cual no es bueno por naturaleza. En primer lugar, es claro que lo dicho en *AD V 89* también se aplica al pirrónico (es decir, que hay cosas que le aparecen como buenas), puesto que, como veremos en un momento, en *AD V 18–20* Sexto señala que, cuando el escéptico dice que algunas cosas son buenas, otras malas y otras indiferentes, está simplemente refiriendo sus apariencias. En segundo lugar, es razonable leer la expresión τὸ ἐκάστῳ φαινόμενον ἀγαθόν empleada en *AD V 89* como equivalente a la expresión τὸ ἴδιον ἐκάστου ἀγαθόν utilizada en *AD V 78*, teniendo también en cuenta que se dice que ambos bienes no son tales por naturaleza. Por lo tanto, incluso si *AD V* no habla de los "bienes privados" del pirrónico, es legítimo argüir que Sexto podría hacerlo. Por supuesto, si Sexto usara dicha expresión de esa manera, la misma no debería ser interpretada como haciendo referencia a bienes que son genuinamente tales en relación con un individuo o grupo de individuos, sino

sólo para hacer referencia a las apariencias de valor del pirrónico. Ahora bien, la posesión del pirrónico de bienes privados o personales se explica por el hecho de que, incluso luego de suspender el juicio, él continúa siendo afectado de diversas maneras debido a la influencia de ciertos factores, tales como su constitución cognitiva y biológica, y las leyes y costumbres de su comunidad (véase *PH I* 23–24, *AD V* 162–166; cf. McPherran 1990, 136; Annas 1993, 355, 357–358; 1996, 206; 1998, 196).

Existen varios textos pertenecientes a la parte A de *AD V* que permiten poner en tela de juicio la interpretación según la cual en *AD V* 114 y 118 Sexto está adoptando un tipo de realismo moral según el cual algunas cosas son objetivamente buenas o malas para una persona en circunstancias específicas. El primero de esos textos es *AD V* 18–20:

[18] [E]l término “es” significa dos cosas: una es “realmente es” (ὕπάρχει) (como, en el momento presente, decimos “Es de día” en lugar de “Es realmente de día”), el otro “aparece” (φαίνεται) (como algunos de los matemáticos están a menudo acostumbrados a decir “La distancia entre dos estrellas es un codo”, diciéndolo de manera equivalente a “parece pero de ningún modo lo es realmente” (φαίνεται καὶ οὐ πάντως ὑπάρχει), pues quizás es realmente cien estadios, pero parece un codo como consecuencia de la altura, es decir, como consecuencia de la separación del ojo). [19] Por consiguiente, dado que el componente “es” es equívoco, cada vez que decimos escépticamente “De las cosas que existen algunas son buenas, algunas son malas y algunas están entre éstas”, insertamos “es” como indicador no realidad sino de apariencia. Pues acerca de la existencia natural de las cosas buenas, malas y ninguna de ellas, de algún modo tenemos suficientes disputas con los dogmáticos; [20] pero tenemos el hábito de llamar a cada una de ellas buena o mala o indiferente de acuerdo con el modo en que aparecen.

Bett subraya que el presente texto no dice que el verbo “es” siempre significa “aparece”, sino sólo que éste es el caso en la proposición “De las cosas que existen algunas son buenas, algunas son malas y algunas están entre éstas” (1997, 58).¹¹² A su

¹¹² Bett (1997, 59) también observa que, contrariamente a lo que a veces se cree, *PH I* 135 no permite afirmar que, cuando Sexto utiliza “es” para describir su propia perspectiva, siempre lo utiliza en el sentido de “aparece”, puesto que allí sólo señala que “es” posee este sentido

juicio, en este pasaje Sexto acepta como propio no sólo el uso de ἔστι en el sentido de φαίνεται, sino también el uso de ἔστι en el sentido de ὑπάρχει, puesto que, cuando explica que la proposición “Es de día” significa “Es realmente de día”, Sexto señala que se trata de algo que “nosotros decimos” (1997, 58). De acuerdo con su interpretación del tipo de pirronismo adoptado en *AD V*, Bett sostiene que los pasajes *AD V* 68–78 y 112–118 muestran que “Sextus thinks that it is quite possible sometimes to make assertions (consistent with the sceptical outlook) in which ‘is’ does not need to be understood in the restricted sense ‘appears’” (1997, 58–59). A este respecto, en su análisis de *AD V* 118 y 166, Bett afirma que la aceptación de aserciones relativizadas por parte del escéptico es consistente con lo dicho en *AD V* 18–20 (1997, 143, 177). La razón es que, a su juicio, el verbo ὑπάρχειν no necesariamente hace referencia a la naturaleza de las cosas, contrariamente a lo que ocurre con las expresiones ταῖς ἀληθείαις, ὄντως, y τῷ ὄντι, las cuales son utilizadas en *AD V* 68–78 y 114 como sinónimos de φύσει (1997, 59). Bett explícitamente atribuye una equivocidad al verbo ὑπάρχειν, puesto que considera que, cuando εἶναι significa ὑπάρχειν en las proposiciones “Es de día” y “De las cosas que existen, algunas son buenas, algunas son malas y algunas están entre éstas”, εἶναι adquiere dos sentidos claramente distintos. En la primera proposición, posee el significado “‘is in the full sense, rather than in the restricted sense ‘appears’” – with no implication that the *real nature* of things is necessarily at issue” (1997, 59). Esta proposición no se refiere a la naturaleza de las cosas porque Sexto señala que es proferida “en el momento presente”, de modo que es una aserción relativizada. Por el contrario, en la segunda proposición, εἶναι hace referencia a la naturaleza de las cosas. Que una proposición que utiliza εἶναι en el sentido de ὑπάρχειν haga o no referencia a la naturaleza de las cosas “depends on the character of the claim in question, not just on the use of *esti* in the sense *huparchei*” (1997, 59). Según esta interpretación propuesta por Bett, por lo tanto, Sexto considera que, si la proposición “x es F” es

ἐνταῦθα ὡσπερ καὶ ἐν ἄλλοις. Sin embargo, aun cuando éste sea el caso respecto de *PH I* 135, *PH I* 4 deja explícitamente en claro que en *PH* el verbo εἶναι siempre significa φαίνεσθαι, puesto que, como vimos, en ese pasaje Sexto observa que todo lo que dirá debe ser entendido como una descripción de la manera en que las cosas le aparecen en el momento mismo en el que las está describiendo.

afirmada sin ningún tipo de restricción, “es” posee el sentido “es invariablemente o por naturaleza”, mientras que si se la restringe (i.e., “ x es F para A en T ”), “es” adquiere el sentido “es en circunstancias específicas”. De este modo, al postular que el verbo ὑπάρχειν posee dos sentidos netamente diferentes, Bett está afirmando que, en realidad, Sexto emplea el verbo εἶναι no con dos sino con tres sentidos distintos: (i) aparece, (ii) es real en relación con la naturaleza del objeto, (iii) es real relativamente a un individuo en un momento determinado. La estrategia de Bett es clara: si ya en *AD V* 18 Sexto admite que el escéptico hace *in propria persona* un uso no fenomenológico del verbo εἶναι y, por lo tanto, acepta algunas afirmaciones acerca de lo que es objetivamente el caso, entonces no es extraño que en otros pasajes de *AD V* Sexto afirme que las cosas pueden ser consideradas como objetivamente buenas o malas en relación con ciertas personas y/o circunstancias. Es decir, en *AD V* 18 Bett cree encontrar sustento para su interpretación de que en *AD V* Sexto adopta un realismo moral no absolutista.¹¹³ Sin embargo, existen tres argumentos que pueden ser dirigidos contra la interpretación propuesta por Bett.

En primer lugar, no es de ningún modo evidente que en el pasaje citado Sexto acepta la verdad de la proposición “Es de día”. Pues es probable que, al explicar los dos sentidos del verbo εἶναι y ofrecer ejemplos de cada uno de ellos, esté simplemente haciendo referencia a los usos del lenguaje corriente y del lenguaje científico, con el objeto de explicar con claridad el modo en que el escéptico emplea dicho verbo. Esto es claro en lo que concierne al segundo segundo sentido de εἶναι, puesto que Sexto nos dice que es adoptado por algunos matemáticos. A mi juicio, lo mismo ocurre en el caso del primer sentido, puesto que, cuando Sexto señala que “en el momento presente decimos ‘Es de día’ en lugar de ‘Es realmente de día’”, está simplemente ofreciendo un ejemplo que cualquier individuo presentaría como ilustrativo de algo que realmente es el caso. En relación con esto, es quizás importante tener presente que el escéptico adopta diferentes prácticas lingüísticas según el contexto en el que se encuentra (volveré sobre este punto en la Segunda Parte, Capítulo I, Sección 1). También es

¹¹³ Como ya fue señalado, Bett sostiene que en *AD V* Sexto no considera que la perspectiva que adopta es realista. Sin embargo, es claro que esto en modo alguno determina que dicha perspectiva no sea realista desde el punto de vista de lo que generalmente consideramos una posición realista.

crucial hacer notar que, como veremos enseguida, la proposición “Es de día” es un ejemplo típico que ofrecen los dogmáticos para ilustrar su concepto de πρόδηλον, de manera que no es en modo alguno extraño que Sexto elija este ejemplo para ilustrar el sentido de algo que realmente es el caso. Una última observación es que la comparación entre el modo en que los escépticos y los matemáticos emplean el segundo sentido de εἶναι parece ser sólo aproximada, puesto que el escéptico no acepta exactamente el segundo sentido del verbo εἶναι, ya que los matemáticos lo emplean para hacer referencia a algo que no corresponde al modo en que las cosas son, mientras que el escéptico suspende el juicio acerca de la validez objetiva de sus apariencias. Sin embargo, quizás podría argüirse que esto demuestra nuevamente que el escéptico niega la existencia de algo bueno o malo por naturaleza.

En segundo lugar, al comienzo de su discusión del signo en *PH II*, Sexto señala que los dogmáticos dividen las cosas (τὰ πράγματα) en dos grupos: las evidentes (πρόδηλα) y las no-evidentes (ἄδηλα). Estas últimas se dividen, a su vez, en aquellas que son no-evidentes una vez para siempre (τὰ καθάπαξ ἄδηλα), aquellas que son temporariamente no-evidentes (τὰ πρὸς καιρὸν ἄδηλα), y aquellas que son no-evidentes por naturaleza (τὰ φύσει ἄδηλα) (*PH II* 97). Sexto refiere además las definiciones y ejemplos que los dogmáticos ofrecen de cada uno de estos grupos (*PH II* 97–98). En lo que concierne a las cosas evidentes, los dogmáticos las definen como “aquellas que llegan a nuestro conocimiento por sí mismas” (*PH II* 97) o “aquellas que son aprehendidas por sí mismas” (*PH II* 99), y dan como ejemplo el hecho de que es de día (*PH II* 97). Ahora bien, al final del capítulo εἰ ἔστι τι φύσει ἀληθές, Sexto declara:

Dado que el criterio de verdad apareció como objeto de aporía (ἀπόρου ... φανέντος), ya no es posible hacer aserciones ni acerca de las cosas que parecen ser manifiestas (τῶν ἐναργῶν εἶναι δοκούντων), a juzgar por lo que dicen los dogmáticos, ni acerca de las cosas no-evidentes (τῶν ἀδήλων). En efecto, puesto que los dogmáticos consideran que aprehenden éstas a partir de las cosas manifiestas, si estamos forzados a suspender el juicio acerca de las cosas llamadas manifiestas, ¿cómo osaríamos hacer afirmaciones acerca de las cosas no-evidentes? (*PH II* 95)

Aunque este pasaje hable de τὰ ἐναργῆ y no de τὰ πρόδηλα, es claro que Sexto toma ambas expresiones como sinónimas. Esto es confirmado por un pasaje del Octavo Modo de Enesidemo que fue analizado en el Capítulo I:

Es más, de entre las cosas que existen, algunas son evidentes (πρόδηλα), otras no-evidentes (ἄδηλα), como ellos mismos [i.e., los dogmáticos] declaran, y las cosas aparentes (τὰ φαινόμενα) son significantes, mientras que las cosas no-evidentes son significadas por las cosas aparentes, pues, según ellos, las cosas aparentes son la visión de las cosas no-evidentes. (*PH* I 138)

Dado que aquí Sexto emplea los términos πρόδηλος y φαινόμενος como sinónimos, y señala que para los dogmáticos τὰ φαινόμενα son los signos o la visión de τὰ ἄδηλα, y dado que en *PH* II 95 observa que τὰ ἐναργῆ permiten aprehender τὰ ἄδηλα, es claro que considera que los términos ἐναργής y πρόδηλος son sinónimos. Ahora bien, mientras que el dogmático afirma que existen cosas evidentes que son aprehendidas por sí mismas y que permiten alcanzar el conocimiento de las no-evidentes, el escéptico suspende el juicio sobre ellas. Es importante hacer notar que en *PH* I 138 y II 95 Sexto explícitamente se distancia de esta concepción de lo evidente o lo manifiesto, puesto que señala que está simplemente refiriendo lo que los dogmáticos dicen. En conclusión, no hay duda de que el escéptico no acepta la verdad de la proposición “Es de día” (que los dogmáticos utilizan como ejemplo de un hecho evidente), sino que suspende su juicio.

No obstante, Bett seguramente argüiría que no es lícito hacer uso de un pasaje de *PH* para determinar qué tipo de actitud Sexto adopta en *AD* V, precisamente porque el tipo de escepticismo expuesto en este libro es distinto del de *PH*. Ahora bien, incluso si se acepta esta posible objeción, existen pasajes de *AD* que también dejan en claro que Sexto no acepta la verdad de la proposición “Es de día”. En el capítulo εἰ ἔστι τι σημεῖον, Sexto señala que “existe una cierta doble distinción muy general entre las cosas, por la cual algunas son evidentes y otras no-evidentes” (*AD* II 141). En el siguiente capítulo πόσαι τῶν ἀδηλῶν διαφοραί, Sexto presenta la misma subdivisión de las cosas no-evidentes que expone en *PH* II 97–98, y define y ejemplifica cada uno de estos tres grupos del mismo modo que ese pasaje de *PH* (*AD* II 145–147). Es importante hacer notar que, cuando explica las cosas temporariamente

no-evidentes, Sexto emplea indistintamente los adjetivos *ἐναργής* y *πρόδηλος* (*AD* II 145). A este respecto, en *AD* II 148–149 observa que existen pues cuatro clases de cosas, y en tres ocasiones se refiere a la primera como la clase de las cosas manifiestas (*τὰ ἐναργῆ*). De este modo, *AD* de manera explícita (mucho más explícita que *PH*) emplea los términos *πρόδηλος* y *ἐναργής* como sinónimos. Además, como veremos en un momento, *AD* II 141–142 utiliza las expresiones *τὰ πρόδηλα*, *τὰ ἐναργῆ* y *τὰ φαινόμενα* de manera indistinta. Ahora bien, Sexto señala que las cosas evidentes son “aquellas que se manifiestan inmediatamente (*τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα*) a los sentidos y a la inteligencia” (*AD* II 141) o “aquellas que llegan a nuestro conocimiento por sí mismas, como lo es, en el momento presente (*ἐπὶ τοῦ παρόντος*), el hecho de que es de día o de que estoy conversando” (*AD* II 144). También en *AD* II 316–319 encontramos una taxonomía similar a la expuesta en *PH* II 97–98 y *AD* II 141, 144–147.¹¹⁴ Es importante hacer notar que en *AD* II 316 los dos grandes grupos de cosas son denominados *τὰ ἐναργῆ* y *τὰ ἄδηλα*, y *AD* II 320 emplea el término *πρόδηλος* para referirse al primer grupo, de manera que es nuevamente claro que Sexto emplea los términos *ἐναργής* y *πρόδηλος* como sinónimos. Ahora bien, Sexto describe las cosas manifiestas como “aquellas que son aprehendidas involuntariamente por medio de una apariencia y de una afección, como lo es ahora (*νῦν*) el ‘Es de día’ y el ‘Esto es un hombre’” (*AD* II 316). Aquí aparece nuevamente la proposición “Es de día” como un ejemplo con el que dogmáticos ilustran su noción de *τὸ πρόδηλον* o *τὸ ἐναργές*. Al igual que en *PH*, en *AD* Sexto pone en duda aquello que los dogmáticos estiman como evidente. Existen tres pasajes en los que esto ocurre.

El primero de estos pasajes se encuentra al comienzo del capítulo de *AD* II en el que se pregunta si existe un signo:

¹¹⁴ Una diferencia importante entre estos pasajes se encuentra en *AD* II 317–319, donde las cosas no-evidentes son divididas entre aquellas que son no-evidentes por naturaleza y “aquellas que son homónimamente llamadas no-evidentes por género” (*τὰ ὁμωνύμως λεγόμενα τῷ γένει ἄδηλα*). Llamativamente, la descripción que Sexto ofrece de las primeras corresponde a lo que los demás pasajes denominan “cosas no-evidentes una vez para siempre”, mientras que la descripción que ofrece de las segundas corresponde a lo que los demás pasajes denominan “cosas no-evidentes por naturaleza”.

[141] Dado que existe una cierta doble distinción muy general entre las cosas, por la cual algunas son evidentes y otras no-evidentes, ... la discusión acerca del criterio ha sido expuesta por nosotros más metódicamente,¹¹⁵ a fin de [mostrar] la aporía de las cosas manifiestas (εἰς τὴν τῶν ἐναργῶν ἀπορίαν). [242] Pues dado que aquél se reveló como incierto (ἀβεβαίου), es también imposible afirmar que las cosas que aparecen son en su naturaleza tales como aparecen (ἀδύνατον γίνεται καὶ τὸ περὶ τῶν φαινομένων δισχυρίζεσθαι ὅτι τοιαῦτά ἐστι πρὸς τὴν φύσιν ὅποια φαίνεται).

La razón por la cual la incertidumbre acerca del criterio lleva al escéptico a abstenerse de hacer afirmaciones acerca de lo evidente es que, de acuerdo con los dogmáticos, lo evidente es conocido de manera inmediata por medio de un criterio. Esto es explicado por Sexto al comienzo de *AD I*, en un pasaje en el que también deja en claro que el escéptico suspende el juicio acerca de lo que los dogmáticos consideran como evidente:

[25] Y a fin de que la investigación contra los dogmáticos se torne accesible, dado que parece (δοκεῖ) que las cosas manifiestas son inmediatamente conocidas por medio de un criterio, mientras que las cosas no-evidentes son halladas (ἐξιχνεύεσθαι)¹¹⁶ por medio de signos y demostraciones a través de la transición a partir de las cosas manifiestas (κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν), inquiriremos en orden, primero, acerca de si existe un criterio de las cosas que se presentan inmediatamente (τῶν αὐτόθεν ... προσπιπτόντων) a través de la sensación o de la inteligencia, y después de eso acerca de si existe un modo de significar o de demostrar las cosas no-evidentes (σημειωτικὸς ἢ ἀποδεικτικὸς τῶν ἀδήλων τρόπος). [26] Pues pienso que, a causa de que éstos fueron abolidos, ya no se dejará de lado una investigación acerca de la necesidad de suspender el juicio, puesto que ni en las cosas

¹¹⁵ Es decir, Sexto ha seguido el plan delineado en *AD I 25* (este pasaje es citado más abajo): primero, ha discutido el criterio, por medio del cual los dogmáticos pretenden conocer lo manifiesto de manera directa o inmediata; ahora, discutirá el signo y la demostración, a través de los cuales los dogmáticos buscan conocer lo no-evidente por medio de la transición a partir de lo manifiesto.

¹¹⁶ El verbo ἐξιχνεύειν significa literalmente “descubrir la pista”.

aparentes (προφανέσι) ni en las obscuras (συνεσκιασμένοις) se descubre una verdad.¹¹⁷

Finalmente, el tercer texto forma parte de la sección de *AD I* en la que Sexto discute si la inteligencia, los sentidos o ambos deben ser considerados como el criterio:

[364] Pues es necesario que la inteligencia que de este modo aprehende (ἀντιλαμβανομένην) los objetos subyacentes aprehenda los objetos subyacentes como manifiestos, pero nada es manifiesto, como estableceremos; por lo tanto, no es posible percibir (λαβεῖν) la verdad en los objetos subyacentes. Pues lo manifiesto es considerado por nuestros adversarios como “aquello que es percibido por sí mismo y no necesita de ninguna otra cosa para establecerlo” (τὸ ἐξ ἑαυτοῦ λαμβανόμενον καὶ μηδενὸς ἑτέρου χρῆζον εἰς παράστασιν). [365] Pero nada es por naturaleza percibido por sí mismo, sino que todas las cosas lo son por medio de una afección. ... [366] En consecuencia, puesto que lo que es perceptible por medio de otra cosa es, de acuerdo con todos de manera unánime, no-evidente, y todas las cosas son percibidas por medio de nuestras afecciones, de las cuales se diferencian, todos los objetos exteriores son no-evidentes y por esta razón incognoscibles (ἄγνωστα) para nosotros. ... [369] Pero si, para que conozcamos lo verdadero, es necesario que algo sea manifiesto, pero se ha mostrado que todas las cosas son no-evidentes, se debe reconocer que lo verdadero es incognoscible.

Particularmente en este tercer pasaje Sexto parece adoptar un dogmatismo negativo según el cual nada es manifiesto o evidente, puesto que todas las cosas son no-evidentes y, por lo tanto, incognoscibles. Sin embargo, en *AD I* 443–444 Sexto deja en claro que el escéptico no propone argumentos contra el criterio con el objeto de demostrar su inexistencia, sino sólo con el objeto de contrabalancear la creencia dogmática en su existencia y alcanzar la ἰσοσθένεια (cf. *AD II* 159–160, 298, 327–328, 476–477, *III* 206–207). Por lo tanto, es necesario entender que el escéptico no

¹¹⁷ Vemos que también en *AD I* 25 Sexto no distingue entre τὰ ἐναργῆ y τὰ πρόδηλα. Además, en *AD I* 25 utiliza τὰ προσπίπτοντα como equivalente a τὰ ἐναργῆ, y en *AD I* 26 emplea τὰ προφανῆ y τὰ συνεσκιασμένα como sinónimos de τὰ ἐναργῆ y τὰ πρόδηλα respectivamente.

niega la existencia de τὰ ἐναργῆ οὐ τὰ πρόδηλα, sino que más bien suspende el juicio respecto de si estas cosas existen o no.

A partir de lo dicho en los tres pasajes citados de *AD*, es claro que *AD V 18* de ningún modo indica que Sexto adopta como propio el uso del verbo εἶναι en el sentido de ὑπάρχειν. Pues la proposición “Es de día” no es una aserción a la cual Sexto mismo asiente, sino que se trata simplemente de un ejemplo propuesto por los dogmáticos para ilustrar lo que entienden por πρόδηλος οὐ ἐναργῆς. En varias ocasiones Sexto se preocupa por dejar en claro que la clasificación y las definiciones de los distintos grupos de objetos no forman parte de una teoría propuesta por los escépticos. En *AD I 25* observa que, en su discusión contra los dogmáticos, examinará si es posible conocer lo manifiesto y lo no-evidente; esto tiene sentido sólo si dicha distinción es propuesta por los dogmáticos. En *AD II 141*, al decir que “existe una cierta (τις) distinción” entre las cosas, Sexto indica que se trata de una doctrina adoptada por otros. Por su parte, en *AD II 316* señala que “de entre las cosas, se ha creído (πεπίστευται) que algunas son evidentes y otras no-evidentes”. En *AD II 317* nos dice que “de entre las cosas no-evidentes, como algunos declaran cuando las distinguen (ὡς τινες διαιρούμενοί φασιν), algunas son no-evidentes por naturaleza y otras son llamadas homónimamente no-evidentes por género”. Finalmente, en *AD I 364* Sexto atribuye explícitamente a sus adversarios la definición de lo manifiesto. Es también importante hacer notar que la interpretación de Bett según la cual en *AD V 18* Sexto acepta la proposición “Es de día” porque es una aserción relativizada, i.e., porque es afirmada en el momento presente, es claramente refutada por los pasajes examinados. En efecto, en *AD II 144* y *316* Sexto presenta la misma restricción temporal que en *AD V 18*, pero no por ello deja de suspender el juicio acerca de si la proposición “Es de día” es verdadera en el momento presente.

En tercer lugar, nada de lo expuesto en *AD V 18–20* indica que Sexto acepta que juicios de valor del tipo “*x* es bueno/malo/indiferente para una persona *A* en las circunstancias *C*” son verdaderos. En efecto, el pasaje no introduce ninguna distinción entre la afirmación de que *x* es bueno (o malo o indiferente) por naturaleza o invariablemente y la afirmación de que *x* es bueno (o malo o indiferente) en relación con una persona en circunstancias particulares. Por el contrario, lo único que el texto señala es que *siempre* que escuchamos a un pirrónico decir que, e.g., una persona o una

acción es buena, mala o indiferente, debemos interpretar que está describiendo una apariencia. A este respecto, también es necesario hacer notar que el pasaje de ningún modo sustenta la interpretación de Bett acerca de la duplicidad de sentido del verbo ὑπάρχειν ni, por consiguiente, acerca la triplicidad de sentido del verbo εἶναι. La única equívocidad que el pasaje presenta es el doble sentido del verbo εἶναι; cualquier otra distinción que se quiera leer en el texto es completamente infundada. En suma, de acuerdo con *AD V* 18–20, los juicios de valor son de dos tipos: unos simplemente describen lo que aparece al que juzga, otros expresan creencias acerca de lo que es objetivamente el caso. El escéptico se limita a utilizar el primer tipo de juicios.

El segundo texto perteneciente a la parte A de *AD V* que socava la interpretación según la cual en este libro Sexto está adoptando un tipo de realismo moral se encuentra en *AD V* 89. Como vimos más arriba, en este pasaje Sexto observa que aquello que cada persona estima como bueno es aquello que le *aparece* como tal, y que aquello que aparece como bueno a cada persona no es tal por naturaleza. En consecuencia, cuando uno se abstiene de afirmar que sus bienes personales son tales por naturaleza, lo que queda no son bienes reales relativos, sino las propias apariencias de valor. El texto no presenta ninguna tercera posibilidad: o bien afirmamos con certeza cómo son realmente las cosas, o bien debemos restringirnos a referir lo que nos aparece acerca de ellas. *AD V* 89, por lo tanto, deja completamente en claro que *todos* los juicios de valor expresan las diferentes maneras en que las cosas aparecen a aquellos que emiten esos juicios (cf. McPherran 1990, 135).

AD V 162–166 es otro pasaje de la parte A que deja en claro que el escéptico no cree que algo puede ser realmente bueno o malo ni siquiera para un individuo en circunstancias específicas. En ese pasaje Sexto responde dos objeciones dirigidas contra el escéptico: su perspectiva lo reduce o bien a la ἀνεργησία o bien a la ἀπέμφασις. La razón por la cual el escéptico estaría inactivo es que, “como la totalidad de la vida consiste en elecciones y evitaciones, aquél que nada elige ni evita implícitamente rechaza la vida y permanece inmóvil como un vegetal” (163). Y la razón por la cual el escéptico es inconsistente es que si un tirano le ordenara hacer algo atroz, o bien desobedecería y aceptaría la muerte o bien, para evitar esto, obedecería la orden. En cualquiera de los dos casos, elegiría realizar una acción y evitar la otra, lo cual muestra que cree que existe algo que debe ser elegido y algo que debe ser evitado.

Sexto señala que quienes formulan estas objeciones no comprenden la manera en que el escéptico actúa, pues éste

no vive de acuerdo con el razonamiento filosófico (κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον) –pues está inactivo (ἀνενέργητος) en lo que a éste concierne–, pero es capaz de elegir algunas cosas y de evitar otras de acuerdo con la observancia no-filosófica (κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν). (AD V 165)

Sexto luego observa que el escéptico eligirá un curso de acción u otro siguiendo “la preconcepción en conformidad con sus leyes y costumbres ancestrales” (AD V 166; cf. AD III 49, PH I 23–24). De este modo, las decisiones del escéptico son tomadas de acuerdo con el marco de referencia legal y tradicional al que pertenece, no de acuerdo con “el razonamiento filosófico”.¹¹⁸ Es decir, en la situación específica descrita aquí su decisión no será tomada sobre la base de un argumento que determina, por ejemplo, cuál es el curso de acción moralmente correcto o cuál es la verdadera naturaleza de la muerte, sino sobre la base de la concepción de lo moral y de la muerte que prevalecen o son comunes en su comunidad. Aun cuando el pirrónico no cree que aquello que las leyes y costumbres de su comunidad dicen es realmente verdadero (o falso), de todas formas las observa porque (i) para actuar uno debe tomar como criterio algún conjunto principios, y (ii) hasta el momento no ha encontrado ninguna razón que le impida guiar sus acciones por las preconcepciones que tiene en virtud de esas normas y reglas sociales. Por lo tanto, ni siquiera en la situación *particular* que Sexto describe el escéptico considera que lo que hace *realmente es* bueno o malo para él, sino que actúa de acuerdo con las *apariencias* que tiene en virtud de ciertos factores circunstanciales.

¹¹⁸ No debe entenderse que la filosofía *tout court* no tiene ninguna influencia sobre la vida del pirrónico, puesto que el pirronismo es un tipo de filosofía que produce cambios significativos en las acciones, pensamientos y sentimientos de la persona que la adopta (volveré sobre este punto en la Conclusión). Por el contrario, lo que Sexto quiere decir es que la reflexión teórica es inútil para el pirrónico cuando se trata de decisiones prácticas, simplemente porque los conflictivos de perspectivas equipolentes no le permiten alcanzar una conclusión racionalmente justificada acerca de lo que debe hacer. Ésta es la razón por la cual, si el razonamiento teórico fuera el único criterio disponible para decidir entre cursos de acción opuestos, el pirrónico permanecería inactivo.

Que el modo en que las cosas aparecen es tomado aquí como el criterio de acción se infiere del hecho de que Sexto dice que el escéptico soportará esa situación difícil y displacentera más fácilmente que el dogmático, simplemente porque no posee ninguna opinión adicional acerca de la misma (*AD V 166*). Esto ciertamente significa que el escéptico no cree que una de las alternativas es objetivamente buena y la otra objetivamente mala ni siquiera en esa situación particular, puesto que de otro modo poseería la opinión de que dicha situación es intrínsecamente negativa, ya que es posible que en tales circunstancias él adopte el curso de acción erróneo. Sexto no adopta pues una posición ética realista, sino la perspectiva característicamente escéptica de guiar la acción según el modo en que las cosas aparecen. Que al tomar sus decisiones el escéptico de *AD V* sigue sus apariencias es también confirmado por *AD I 30*, donde Sexto señala:

Por necesidad, el que filosofaba de manera aporética tenía que poseer, para no estar completamente inactivo (*ἀνεργητον*) e ineficaz (*ἀπρακτον*) en las acciones de la vida cotidiana, un criterio a la vez de elección y de evitación, a saber: lo que aparece (*τὸ φαινόμενον*).

Toda decisión acerca de qué elegir y qué evitar en la vida cotidiana es tomada de acuerdo con lo que aparece al escéptico en el momento mismo en el que está tomando dicha decisión. Es pues nuevamente claro que el escéptico de *AD V* no cree que ciertas cosas realmente son buenas o malas en relación con él en circunstancias específicas.

Es importante hacer notar que en *AD V 167* Sexto señala que ha “hablado más exactamente acerca de estas cuestiones en las discusiones sobre el fin escéptico”. Dado que lo dicho en *AD V 162–166* está en perfecta consonancia con lo expuesto en *PH I 23–24*, es razonable pensar que la parte perdida de *AD* era similar en contenido a *PH I*. Por otra parte, *AD V 162–166* es compatible con lo dicho en *AD V 18–20* y *89*. En efecto, la persona que actúa en conformidad con las leyes y costumbres de su comunidad no cree que la acción particular que realiza en una circunstancia determinada (como es la situación específica del tirano) es objetivamente buena relativamente a ese contexto. Otro hecho significativo es que, al igual que en *AD V 118*, en *AD V 66–67* Sexto menciona las circunstancias y las ocasiones como aquello en relación con lo cual puede decirse que un objeto *x* es preferido o no-preferido.

Como vimos, en *AD V* 66–67 Sexto está refiriendo el argumento propuesto por el estoico Aristón de Quíos contra la doctrina estoica según la cual existen diferencias dentro de la clase de los indiferentes. Dada la similitud mencionada entre ambos pasajes, uno puede pensar que lo dicho en *AD V* 118 forma parte de una argumentación *ad hominem* o dialéctica. Es llamativo que Bett no referencia a dicha similitud en su examen de *AD V* 118. En suma, los pasajes de la parte A de *AD V* que han sido examinados muestran que la perspectiva allí adoptada no está, como Bett cree, en completa disonancia con la perspectiva pirroniana oficial expuesta en *PH*.

Otro hecho importante que debe ser mencionado es que DL IX 108 que describe la perspectiva escéptica en términos muy similares a *AD V* 165–166:

Cuando los dogmáticos dicen que el escéptico podrá vivir si no evita (δυνήσεται βιοῦν ὁ σκεπτικός μὴ φεύγων),¹¹⁹ si se le ordenara, despedazar a su padre,¹²⁰ los escépticos declaran que podrá vivir absteniéndose de las investigaciones acerca de las cuestiones dogmáticas, no acerca de las cuestiones relativas a la vida cotidiana y la observancia (περὶ τῶν βιωτικῶν καὶ τηρητικῶν); de modo que también elegimos y evitamos algo de acuerdo con el hábito, y nos servimos de las leyes.

Aquí Diógenes no señala que, para el escéptico, el actuar de acuerdo con las leyes y costumbres de la comunidad a la que pertenece significa atenerse a las apariencias, tal como Sexto lo declara explícitamente en *PH* I 17 y 23–24. No obstante, DL IX 106–107 observa, en consonancia con *PH* I 21–24, que el criterio del escepticismo son las apariencias, criterio que utiliza para actuar. Por lo tanto, si en el caso descrito en el pasaje citado el escéptico actúa en conformidad con las leyes y costumbres de su comunidad, es claro que, al hacerlo, está siguiendo sus apariencias. Además, en consonancia con lo dicho en *PH* I 17, DL IX 20 afirma que puede decirse que el pirronismo es una αἵρεσις si “una escuela es aquella que sigue o parece seguir un

¹¹⁹ La traducción (y, por consiguiente, la interpretación) de esta frase es compleja: véase Barnes 1992, 4293; Brunschwig 1999, 1138 n. 1.

¹²⁰ Como lo señala Brunschwig, “L’idée est peut-être que, selon les dogmatiques, le sceptique n’agira que si on l’y oblige; mais comme il juge que rien n’est bon ni mauvais par nature, il ne pourra refuser d’exécuter les ordres les plus barbares” (1999, 1138 n. 1).

cierto razamiento de acuerdo con las apariencias". Parece pues necesario interpretar que todas las acciones del pirrónico se basan en algún tipo de razonamiento, el cual se basa exclusivamente en el modo en que las cosas le aparecen. A partir de lo expuesto, la importancia de DL IX 108 reside en que, juntamente con el segundo argumento expuesto en DL IX 101, muestra que en DL IX está presente un tipo de pirronismo ético claramente compatible con la perspectiva pirroniana oficial expuesta por Sexto particularmente en *PH I*. En efecto, en una circunstancia dada el pirrónico no elige una acción u otra porque cree que es la acción objetivamente correcta, sino que sólo actúa de acuerdo con lo que le aparece en el momento. Por lo tanto, no es tan claro que la variedad de pirronismo conservado en DL IX corresponda al tipo de escepticismo que Bett cree encontrar en la parte A de *AD V*. Lamentablemente Bett (1997, 257–271) no incluye DL IX 108 en su análisis de los pasajes paralelos que existen entre *PH III*, *AD V* y DL IX, de modo que ignoramos cómo daría cuenta de este texto.

Antes de concluir, quisiera considerar la crítica que Annas presenta a la interpretación de *AD V* propuesta por Bett, pues es la única especialista que ha examinado un poco más detenidamente esta interpretación. En su opinión, es extraño llevar a cabo una *Quellenforschung* y un análisis de la cronología de los escritos de un autor escéptico, pues

if Sextus really is a skeptic there can be no development in Sextus's thinking, only a change in the targets he finds intellectually irritating. Moreover, why should Sextus even need to change, and to find a problem about combining at the same time arguments which have divergent targets and are even incompatible? If he takes the entirely pragmatic attitude to argument set out at *PH III* 280–81, then his arguments are to be judged entirely by their effect on the audience.

. . . If *M* diverges from *PH* on ethics, we can find development or we can simply note variety in Sextus's targets. Even the different ways in which Sextus sketches the skeptic's response to the upshot of skeptical argument about value can be seen as variants in what is available given the opposition, rather than as shifts in a skeptical position which itself aims at consistency on its own grounds. (1999, 138–139)

Es necesario hacer varias observaciones sobre la razón que Annas propone para desestimar la lectura de Bett. En primer lugar, Annas adopta aquí una actitud distinta de la que ella misma ha adoptado en sus estudios sobre el pirronismo sexteano. Pues vimos que, por una parte, en varias ocasiones Annas ha hecho notar las incompatibilidades que existen entre el escepticismo ético expuesto en algunos pasajes de *AD V* y la perspectiva pirroniana oficial. Por otra parte, ella ha tenido en cuenta la interpretación de McPherran y al menos ha aceptado la posibilidad de que la perspectiva escéptica de *AD* no difiera en realidad de la de los demás escritos sexteanos. Esta es una prueba clara de su interés por encontrar cierta coherencia entre los diversos escritos sexteanos. En segundo lugar, Bett seguramente argüiría que es ilegítimo aplicar a *AD V* la explicación que en *PH* III 280–281 Sexto ofrece del uso puramente pragmático que el escéptico hace de los argumentos que propone, puesto que esto supone que la perspectiva de *AD V* no difiere de la de *PH*. Bett podría pues sostener que también en este punto el escepticismo de *AD V* se diferencia del de *PH*. Finalmente, como fue señalado anteriormente, el interpretar los argumentos negativos propuestos en *AD V* como argumentos *ad hominem* o dialécticos no resuelve el problema de que en varias ocasiones Sexto declara que la opinión de que nada es bueno o malo por naturaleza permite alcanzar la *ἀταραξία* y la *εὐδαιμονία*, lo cual indica que el escéptico acepta como *propia* dicha opinión. Como vimos, en *AD V* 140 Sexto señala explícitamente que se trata de una enseñanza peculiar al escepticismo. Es posible argüir que el hecho de que en *AD V* se declare *a la vez* que la *ἀταραξία* y la *εὐδαιμονία* son alcanzadas gracias a la adopción de un dogmatismo negativo y gracias a la adopción de la suspensión del juicio revela la falta de certeza que caracteriza al pirrónico, quien no puede asegurar que existe un único camino que conduce a la imperturbabilidad y la felicidad. Aun cuando se acepte esta hipótesis como plausible, ella no elimina el grave problema de que el pirronismo es caracterizado a la vez como una filosofía de la *ἐποχή* universal y como un dogmatismo negativo.

En conclusión, en primer lugar, existen fuertes tensiones entre algunos pasajes de *AD V* y la perspectiva pirroniana “oficial” expuesta en los demás escritos sexteanos. En segundo lugar, en el interior mismo de *AD V* se constatan conflictos: no sólo entre las partes que Bett designa A y B, sino sobre todo dentro de la primera de ellas. En efecto, varios de los pasajes correspondientes a la parte A exponen un escepticismo

que está en clara consonancia con la perspectiva pirroniana oficial, de manera que no es claro, como afirma Bett, que dicha parte presente una variedad de escepticismo uniforme. Como vimos, el mismo tipo de tensión fue detectada en la exposición del pirronismo que se encuentra en DL IX, de modo que tampoco es claro que este libro conserve un tipo de escepticismo homogéneo. Ahora bien, es posible interpretar la tensión que existe dentro de la parte A de *AD V* como un signo de que también en este libro (y no sólo en *AD I-IV*, como cree Bett) Sexto está intentando adaptar o integrar el escepticismo de Enesidemo a la variedad de escepticismo posterior que él adopta. Es pues necesario reconocer la dificultad extrema, y hasta quizás la imposibilidad, de eliminar las distintas tensiones mencionadas, cuyo origen es probablemente, como lo señala Bett, la diversidad de perspectivas adoptadas en las fuentes que Sexto utiliza para la elaboración de sus obras. La utilización de diversas fuentes es también la razón probable de la tensión detectada en DL IX.

El mérito de Bett radica en el énfasis con el que ha puesto de manifiesto el carácter peculiar del escepticismo expuesto en algunos pasajes de *AD V*. Sin embargo, como fue señalado, este libro se aparta de la perspectiva pirroniana oficial en mucha menor medida de lo que Bett cree. Pues (i) no toda la parte A presenta al escéptico como alguien que afirma que nada es realmente bueno o malo, y (ii) en dicha parte Sexto deja completamente en claro que el escéptico se abstiene de afirmar que las cosas son buenas o malas en relación con ciertas personas en circunstancias específicas, de modo que no hay duda de que el escéptico de *AD V* no acepta ningún tipo de posición ética realista. En consecuencia, es claro que en *AD V* Sexto no adopta un relativismo dogmático moderado, tal como se sigue de la lectura propuesta por Bett, pero hay pasajes de ese libro que indican que Sexto adopta un relativismo dogmático radical.

CAPITULO III

El relativismo pirroniano en las fuentes antiguas

En este capítulo consideraré un pasaje del *Anonymi commentarius in Platonis Theaetetum* y otro de las *Noches áticas* de Aulo Gelio en los que el pirronismo es presentado como una forma de relativismo. Aun cuando el objeto de esta Primera Parte es el examen del relativismo expuesto en los escritos de Sexto Empírico, es importante tener en cuenta lo dicho en esas obras a fin de determinar si la posición relativista descrita en ellas se identifica con el relativismo sexteano y permite obtener una idea más clara del carácter del mismo.

1. *El comentador anónimo del Teeteto*

CT es parte de un comentario del *Teeteto* que se conserva en un papiro del siglo II d. C. Su autor y fecha de composición son inciertos, pero se han hecho varias conjeturas sobre ellos. Uno de los estudiosos que más se han ocupado de esta obra es Harold Tarrant, quien, en el comienzo de su estudio acerca de la fecha de composición del comentario, señala:

It offers us insights into the issues of the first century B.C. which are unparalleled in other extant Middle Platonist works, *either* because of the subject of the work and its consequent tendency to bring to mind the epistemological debates between Philo of Larissa, Antiochus of Ascalon, and Aenesidemus, *or* because the author, whom we may call A, is writing at a time comparatively close to those debates. (1983, 161)

Precisamente Tarrant se opone a la opinión predominante según la cual *CT* data del siglo II d. C., y propone argumentos que establecen de manera convincente que el período de composición de este comentario sería la segunda mitad del siglo I a. C., aunque se abstiene de afirmar que su hipótesis es indudablemente correcta (véase Tarrant 1983, 161–179; 1985, 67–69). Desde entonces, esta hipótesis ha sido aceptada como plausible por los intérpretes que hacen referencia a *CT* como fuente para el

conocimiento del pirronismo antiguo (Annas–Barnes 1985, 97; Hankinson 1998, 137; Bett 2000, 200 n. 20). A juicio de Tarrant, aunque el autor de *CT* muestra respeto e interés por los pirrónicos, su posición es neo-académica (1983, 162 y n. 20, 166, 177; 1985, 66–67), más precisamente de la Cuarta Academia (1985, 66). Tarrant cree que se trata de Eudoro de Alejandría, pero reconoce que la evidencia disponible dista de ser concluyente (1983, 179–187; 1985, 69). La intención de *CT* sería ofrecer una posición intermedia entre las interpretaciones escéptica y dogmática de Platón (Tarrant 1983, 172; 1985, 67, 70).

Ahora bien, como ya fue indicado al comienzo de este capítulo, existe un pasaje de *CT* que es directamente relevante para el presente estudio, pues en él se hace referencia a la posición relativista que habría sido adoptada por los escépticos. Antes de referirme a este pasaje, quisiera citar otro texto previo que se encuentra en el marco de la discusión acerca del criterio, y en el que se ofrece una descripción general de la perspectiva pirroniana¹²¹:

for what he [i.e. Socrates at *Theaet.* 151e] is saying is not the Pyrrhonian dictum that one would not determinately assert any dogma but just say that it appears to one. For according to Pyrrho, what is the criterion is neither reason, nor a true impression, nor a plausible impression, nor a cataleptic impression, nor anything else of the kind, but what now appears to him. Whether or not it is such as it appears he does not assert, because he thinks that the arguments for the opposing views are of equal strength, and he makes the impressions on a par with each other, leaving no difference between them in respect of their being true or false, plausible or implausible, self-evident or obscure, apprehensive or non-apprehensive, but holds that they are all alike. He does not even assert as a dogma the consequence – to live his life in accordance with whatever impression befalls him at each time, not on the grounds that it is a true impression, but because it now appears to him. (*CT* 61 10–46)

Al leer este pasaje, uno siente que, tanto desde el punto de vista terminológico como conceptual, podría perfectamente tratarse de un resumen de algunas de las ideas clave

¹²¹ Lamentablemente no he podido obtener una copia de la edición de *CT* de Bastiniani y Sedley 1995. Es por ello que, en el caso de los dos pasajes que citaré, empleo la traducción inglesa que se encuentra en Hankinson 1998, 138.

del pirronismo tal como es expuesto por Sexto. El pirrónico no hace ningún tipo de aserción acerca de lo que las cosas son realmente, sino que se limita a referir sus propias apariencias. La razón por la cual no puede afirmar que sus apariencias son verdaderas es que se le presentan como igualmente plausibles a las apariencias contrarias. El texto menciona explícitamente cinco criterios, los cuatro primeros pudiendo ser a la vez criterios gnoseológico-ontológicos y prácticos. Sin embargo, como Sexto nos lo dice, el quinto criterio, i.e., τὸ φαινόμενον, no es considerado por los pirrónicos como un criterio de verdad o de realidad, sino sólo como un criterio de acción. El pasaje mismo de *CT* deja esto en claro, pues luego de mencionar el criterio escéptico, señala que Pirrón se abstiene de realizar el salto de lo que aparece a lo que realmente es el caso, esto es, se abstiene de afirmar si lo que aparece es o no real. Además, el autor de *CT* parece hacer referencia al hecho de que los pirrónicos adoptan una actitud escéptica también con respecto a proposiciones de segundo grado. Pues lo que el final del pasaje parece querer indicar es que el pirrónico no afirma que, desde un punto de vista objetivo, es necesario preferir las apariencias que uno posee en cada momento y actuar de acuerdo con ellas; por el contrario, también en este caso se trata sólo de una apariencia, esto es, el pirrónico tiene la apariencia de que debe guiar sus acciones según el modo en que las cosas le aparecen en cada momento. Esta interpretación de las líneas finales del pasaje se impone dado que, si no fuera así, (a) se estaría meramente repitiendo lo dicho anteriormente, i.e., que el pirrónico no afirma que sus apariencias son verdaderas, sino que simplemente se limita a describirlas, y (b) no tendría sentido decir que el pirrónico ni siquiera erige como dogma la consecuencia, i.e., que uno debe confinarse al ámbito de las propias apariencias, sin pretender afirmar si son verdaderas o falsas.

Quisiera hacer una última observación con relación al pasaje recién citado. Si *CT* fue compuesto en el siglo II d. C., entonces fue compuesto en un período cercano a aquél al que pertenecería Sexto, y esto explicaría las semejanzas entre este pasaje y los textos sexteanos. Tanto el autor de *CT* cuanto Sexto pertenecerían a una época en la que el pirronismo ya había alcanzado un grado de elaboración y de sutileza considerables. Por el contrario, si *CT* fue escrito en el siglo I a. C., entonces habría que afirmar que ya en Enesidemo se encontraban gran parte de las principales ideas escépticas expuestas extensamente en los textos sexteanos conservados.

El pasaje de *CT* en el que se hace referencia al relativismo pirroniano viene a continuación de la discusión de las posiciones heraclíteas y protagóreas:

In a different way the Pyrrhonists say that everything is relative, so that nothing exists in its own right, but everything is in relation to something else. Neither shape, nor sounds, nor things tasted, smelled, or touched, or anything else perceived, has its own properties; for if these things were the same, they would not affect us differently because of distances or things seen along with them, just as we are impressed differently by the sea according to the states of the air. Nor yet do our sense organs have their own proper constitution, otherwise animals would not be differently affected by the same things, as vine-shoots please goats, and mud pigs, but both are inimical to humans. Then they pass on from perception to reason, making this relative too, saying that different people assent to different things, and that the same people change their mind and do not remain constant. (*CT* 63 1-40)

El comienzo de este texto presenta el pirronismo como un relativismo ontológico universal según el cual nada existe por sí mismo sino sólo relativamente a algo más. Sin embargo, como lo deja en claro la continuación del pasaje, al señalar que nada existe en virtud de sí mismo, no se está negando la existencia de los objetos exteriores, sino sólo la de sus propiedades: los objetos no poseen por sí mismos las propiedades que percibimos. Ahora bien, aquello relativamente a lo cual una cosa posee determinadas propiedades son cuatro factores: la distancia, los objetos junto con los cuales algo es percibido, los órganos sensoriales de las distintas especies de animales, la razón tanto de un mismo individuo en distintos momentos cuanto de diferentes individuos. Estos factores corresponden a aquellos mencionados en los Modos Primero, Quinto, Sexto y Octavo. El pasaje citado ofrece ejemplos de los tres últimos factores, pero no así del primero. Con respecto a este factor el pirrónico diría que no es posible afirmar, por ejemplo, que una torre es en sí misma de determinado tipo, ya que, dependiendo de la distancia desde la que se la observa aparece de distinta manera: redonda y pequeña de lejos, pero cuadrada y grande de cerca (*PHI* 32, 118, II 55; *AD I* 208, 414). Ahora bien, en el pasaje citado, de la constatación de la multiplicidad de senso-percepciones y de juicios, se concluye, no una relatividad fenomenológica, sino una relatividad dogmática: ninguna propiedad puede pertenecer al objeto en sí mismo

porque no le pertenece de manera invariable, y no le pertenece de manera invariable porque el objeto no se manifiesta como poseyendo una misma propiedad de manera constante. Vemos pues que este argumento utiliza como una de sus premisas el principio de la invariabilidad que ha sido examinado en los capítulos anteriores. Ahora bien, aunque el pasaje no permite determinar por sí solo si el tipo de relativismo dogmático que atribuye a los pirrónicos es radical o moderado, es claro que el mismo es incompatible con el que encontramos en los textos sexteanos estudiados en el Capítulo I, Sección 4. Pero un problema mayor reside en el hecho de que la posición relativista que el texto adscribe al pirrónico es incompatible con lo dicho en el primer pasaje de *CT* citado, puesto que allí se señala que el pirrónico no hace aserción alguna acerca de lo que las cosas realmente son, sino que simplemente se limita a describir lo que le aparece. Si esto es así, el pirrónico debe restringirse a referir que las cosas le *aparecen* como relativas, tal como Sexto lo hace en *PH* I. El relativismo que *CT* atribuye al pirrónico está más bien en consonancia con los pasajes de *AD* V que lo presentan como alguien que niega la existencia de algo bueno o malo por naturaleza.

Hankinson también hace referencia al argumento que, en el pasaje recién citado, conduce al relativismo dogmático, y a la incompatibilidad de esta posición con el escepticismo:

That argument relies upon a strongly realist conception of properties; and the realism is Essentialist (...) That is, Pyrrhonists rely on something like:

(P4) if *F* is a real property of *x*, *x*'s *F* appearance cannot be dependent on circumstances extraneous to *x*.

Analogous principles occurred in Aenesidemean contexts; and they will become ubiquitous. P4 is, however, a very strong principle – and one might well ask why Pyrrhonists feel entitled to it. It is plausible that P4 arose dialectically; i.e. the Pyrrhonists hold that dogmatists of whatever stripe, in that they espouse Essential Realism,¹²² are committed to something like P4. P4 is,

¹²² Lo que Hankinson entiende por “realismo esencial” es lo siguiente: “You are an Essential realist in so far as you believe that we can be justified in claims made about the real natures or essences of things in the world (note that rejection of Essential Realism need not take the form of denying that there are such essences, merely of denying that they are apprehensible)” (1998, 113).

moreover, ontological in import; and all the Sceptics themselves really need (and all, I think, they actually press in non-dialectical contexts) is its weaker epistemological cousin

(P5) unless x presents an F appearance under all circumstances, we have no right to conclude that F is a property of x ;

which is the basic articulating principle that lies behind the Ten Modes. (1998, 139)

La hipótesis de que el principio que subyace al razonamiento que conduce al relativismo dogmático forma parte de un argumento *ad hominem* (de acuerdo con la terminología adoptada en el presente estudio) elimina la incompatibilidad entre *CT* y los textos sexteanos; más aún, dicha hipótesis permite mantener la coherencia entre los dos pasajes de *CT* examinados. Los pirrónicos simplemente quieren mostrar a los dogmáticos que uno de los principios que adoptan conduce a una posición relativista incompatible con su pretendido saber. Si éste es el caso, debemos concluir que el autor de *CT* no fue capaz de comprender el carácter *ad hominem* de la argumentación escéptica, ya que presenta el relativismo dogmático como una posición que los pirrónicos adoptan *in propria persona*. Que esto haya ocurrido no es inverosímil, si se recuerda que hoy en día la mayoría de los lectores que carecen de un conocimiento profundo de la obra sexteana no logran percibir el verdadero carácter de la mayor parte de los argumentos propuestos por el escéptico.

A pesar de considerar que es plausible que el principio empleado en el argumento escéptico tenga una función meramente *ad hominem*, Hankinson parece dejar de lado sin más su hipótesis. En efecto, poco después de presentarla, observa que de acuerdo con la interpretación del autor de *CT*, “the Pyrrhonists are relativists; and this suggests once again that in its earliest Aenesidemean form revived Pyrrhonism did indeed embrace a relativism which later Sextan Scepticism was to repudiate” (1998, 139). Más aún, Hankinson rechaza la opinión de Annas y Barnes según la cual el autor de *CT* malinterpretó la posición escéptica, porque en su opinión existen varios textos que adscriben a Enesidemo una posición relativista, la cual es consonante con el resto de la evidencia que poseemos sobre su pensamiento (1998, 339 n. 5).¹²³ Y con respecto

¹²³ Aun cuando Annas y Barnes afirman que la asimilación del escepticismo al relativismo es errónea, consideran que “the assimilation has some grounding in the Pyrrhonist texts”, y que

al hecho de que en *CT* los pirrónicos niegan la existencia de las propiedades que percibimos, Hankinson señala que “their relativism is allied with a type of negative O-dogmatism [i.e. dogmatismo ontológico]. That too, if I am right, is Aenesidemean” (1998, 140). En realidad, el relativismo descrito en *CT* consiste precisamente en una doble afirmación que representa las dos caras de una misma moneda: la afirmación de que las propiedades que se nos manifiestan no poseen existencia propia y la afirmación de que estas propiedades existen sólo relativamente a determinados factores.

Como fue señalado anteriormente, los factores que en *CT* son presentados como aquellos relativamente a los cuales las apariencias varían corresponden a los factores mencionados en varios de los Modos de Enesidemo, de modo que es posible que éste sea la fuente de *CT*. Esta hipótesis se refuerza si, como Tarrant cree, este comentario pertenece al s. I a. C. Justamente, al comienzo de esta sección vimos que de acuerdo con Tarrant la voz pirroniana en los debates epistemológicos con los académicos es Enesidemo. En su opinión, el pirronismo presente en *CT* es el pirronismo de Enesidemo, pues a su juicio

[the] extended discussion of the Pyrrhonist rejection of all Hellenistic criteria in favour of the *phenomenon* (...) is in fact a faithful picture of Aenesideman scepticism, and to judge from Sextus (*PH.* 1. 222) there may also be a reference to Aenesidemus' aporetic view of Plato at 54. 38–43. (1983, 168; véase también n. 65)

Si esto es así y si se considera que el relativismo dogmático que *CT* atribuye a los pirrónicos no es el producto de la falta de comprensión del carácter *ad hominem* de la argumentación escéptica, entonces este relativismo habría sido el adoptado por Enesidemo. Del mismo modo, Bett (2000, 213) sostiene que la perspectiva escéptica expuesta en *CT* corresponde al pirronismo de Enesidemo y es compatible con lo dicho en los textos de Sexto, Diógenes y Focio. Sin embargo, es importante hacer notar que el escepticismo expuesto en *CT* presenta una diferencia clave respecto del escepticismo

“[w]e must get the matter clear even if the Pyrrhonists themselves did not” (1985, 97). Es decir, contrariamente a lo que sugiere Hankinson, ellos juzgan que la identificación entre ambas posiciones no es caprichosa, puesto que existe cierto soporte textual y cierta confusión de parte de los pirrónicos.

que Bett atribuye a Enesidemo y que cree encontrar en la primera parte de *AD V*. Pues, como vimos (Capítulo II, Sección 3), de acuerdo con este escepticismo, los juicios realizados en circunstancias específicas se sustentan en el modo en que las cosas realmente son en esas circunstancias. Por el contrario, en el primer pasaje de *CT* citado, se dice que el escéptico rige su vida según el modo en que las cosas le *aparecen* en cada momento.

En suma, es posible que el relativismo atribuido a los pirrónicos en *CT* corresponda a la perspectiva adoptada en la etapa inicial del neopirronismo, esto es, al escepticismo anterior al sexteano. Sin embargo, no se puede descartar completamente la posibilidad de que el autor de *CT* haya malinterpretado la perspectiva pirroniana, no sólo porque el relativismo que adscribe a los pirrónicos es incompatible con el que se encuentra en la obra sexteana, sino fundamentalmente porque dicho relativismo no es compatible con la caracterización general del pirronismo que el propio *CT* ofrece.

2. Aulo Gelio

El mismo tipo de posición relativista dogmática atribuida a los pirrónicos en *CT* se encuentra descrita en un pasaje de *NA*, obra del anticuario romano Aulo Gelio (c. 130–180 d. C.). Gelio presenta en *NA XI v 1–8* una breve exposición de las perspectivas pirroniana y académica, así como de las diferencias que existen entre ellas. Vale la pena citar en toda su extensión este pasaje, puesto que esto nos permitirá comprender de manera más exacta el tipo de posición que Aulo atribuye a los pirrónicos.¹²⁴

¹²⁴ Para la traducción sigo el texto latino que se encuentra en Dumont 1985, 156. Los intérpretes estiman que la fuente de este pasaje de Gelio es Favorino de Arles (c. 80–c. 160), de quien aquél fue discípulo (Dumont 1985, 154–156, 158–159, 163–164; Tarrant 1985, 22; Hankinson 1998, 143; Striker 1996d, 136; Bett 2000, 49). Como veremos enseguida, Gelio menciona explícitamente una obra de Favorino, la cual de todas formas no parece ser aquélla que estaría siguiendo en su exposición. La opinión predominante entre los estudiosos es que Favorino fue un neo-académico (Brochard 2002, 343; Tarrant 1983, 177, 182 y n. 144; 1985, 22; Annas–Barnes 1985, 28; Hankinson 1998, 143; Bett 2000, 49). Dumont (1985, 155 y n. 6, 163), por el contrario, sostiene que Favorino se convirtió en pirrónico luego de haber sido

[1] Aquellos que denominamos filósofos pirrónicos son designados con el nombre griego σκεπτικοί; esto aproximadamente significa algo así como “indagadores” y “examinadores” (*quaesitores et consideratores*), pues nada deciden y nada determinan (*nihil enim decernunt, nihil constituunt*), sino que siempre están indagando y examinando cuál de todas las cosas es aquella que puede ser decidida y determinada. [2] Y también creen que ellos ni ven ni oyen nada claramente, sino más bien que padecen y son afectados (*pati afficique*) como si vieran y oyeran. Y se interrogan y consideran de qué naturaleza y clase son las cosas mismas que producen esas afecciones (*affectiones*) en ellos. [3] Y dicen que la certeza y verdad (*fidem veritatemque*) de todas las cosas, debido a los mezclados y confusos signos (*signis*) de lo verdadero y lo falso, parece tan inasible (*impresibilem videri*) que cualquier hombre que no es precipitado ni desmesurado en su juicio (*non praeceps neque iudicii sui prodigus*) debe emplear las palabras que cuentan que fueron empleadas por Pirrón, el fundador de esta filosofía: “esto no es más de esta manera que de aquella o de ninguna” (οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε, ἢ ἐκείνως, ἢ οὐδετέρως). [4] Pues niegan que los signos (*indicia*) o propiedades puras de cada cosa puedan ser conocidos y percibidos (*posse nosci et percipi*), e intentan enseñar y mostrar esto mismo de muchos modos (*multis modis*). Sobre este tema Favorino también compuso diez libros muy sutiles y agudos, que tituló Πυρρῶνείων τρόπων. [5] Pero es una cuestión antigua, y tratada por muchos escritores griegos, si en algo y en qué medida los filósofos pirronianos y los académicos se diferencian. Pues ambos son llamados σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί, porque ambos nada afirman y creen que nada es comprendido (*nihil affirmant, nihilque comprehendunt*), [6] sino que dicen que las impresiones (*visa*), las cuales designan

platónico y neo-académico. Pierre Couissin lo presenta como un escéptico “mi-académicien, mi-pyrrhonien” (1929, 388). Es quizás necesario hacer notar que aunque Tarrant y Dumont utilizan los términos “académico” y “Academia”, los emplean para hacer referencia a la llamada “Academia escéptica” o “Nueva Academia”. De hecho, el término “académico” parece haber sido utilizado en el sentido de “académico escéptico” en siglo I a. C.–siglo II d. C. (Tarrant 1983, 163, 166, 182–183; 1985, 5). Con respecto al uso en el siglo II d. C., puede señalarse que, en el pasaje que citaré a continuación, Gelio lo emplea con este sentido, y que Sexto lo utiliza del mismo modo (véase *PHI* 3–4).

φαντασίας, son producidas a partir de todas las cosas, no según es la naturaleza de las cosas mismas, sino según es la afección del alma y el cuerpo de aquellos a los que esas impresiones llegan. Por lo tanto, dicen que absolutamente todas las cosas que excitan (*movant*) los sentidos de los hombres son relativas (τὰ πρὸς τι). [7] Esta palabra significa que no hay nada que subsista por sí mismo (*ex sese constet*), ni que tenga un poder y una naturaleza propios, sino que absolutamente todas las cosas son referidas a algo más, y parecen ser tales como es su aspecto (*species*) mientras aparecen, y tales como son creadas en nuestros sentidos, a los cuales llegaron, no en las cosas mismas de donde provinieron. [8] Pero aunque tanto los pirrónicos como los académicos digan estas cosas de manera muy similar, se considera sin embargo que difieren entre sí en algunas otras cosas, y muy especialmente por esta razón: porque los académicos, por así decir, comprenden precisamente el hecho mismo de que nada puede ser comprendido, y, por así decir, deciden que nada puede ser decidido (*nihil posse comprehendere, quasi comprehendunt, et, nihil posse decerni, quasi decernunt*). Los pirrónicos dicen que esto precisamente de ningún modo parece verdadero, porque nada parece ser verdadero (*pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse vero videtur*).

Varias de las cosas dichas en este pasaje son compatibles con la exposición del pirronismo que se encuentra en la obra sexteana. En primer lugar, al igual que el pirrónico retratado por Sexto, Gelio señala en [1] que, con respecto a ninguna cuestión, el escéptico es capaz de decidir o de determinar lo que es el caso, y es por ello que continúa con su investigación. Es decir, la continuación de la indagación y el examen es posible precisamente porque la ausencia de decisión y determinación no sólo significa no dar respuestas positivas a las cuestiones investigadas, sino también no afirmar que es imposible resolver dichas cuestiones; de otro modo no tendría sentido alguno que el pirrónico continuara investigando si algo puede ser decidido y determinado.

La actitud cauta del escéptico también se manifiesta en el hecho de que, tal como se observa en [2], no afirma que sus sentidos le permiten conocer qué son las cosas, sino que, por el contrario, se limita a describir las afecciones o las experiencias que posee. No obstante, puede pensarse que el texto no es tan fácilmente reconciliable

con el pirronismo sexteano, pues es posible argüir que lo que el texto señala es que el escéptico cree que los sentidos son incapaces de brindar conocimiento acerca de cómo son las cosas y que lo que podemos decir está inexorablemente restringido a las descripciones de nuestras afecciones. A mi juicio, esta lectura debe ser rechazada porque atribuye al escéptico una actitud incompatible con el hecho de que éste continúa indagando y examinando si alguna de las cosas puede ser decidida y determinada, y con el hecho de que en [2] se pregunta por cuál es la naturaleza de las cosas que producen las impresiones.

También Gelio indica en [3] que para los escépticos las cosas *parecen* inasibles o inaprehensibles como consecuencia de que se presentan como verdaderas y falsas. Aquí Gelio está seguramente haciendo referencia al conflicto de apariencias. En efecto, si, por ejemplo, una rama aparece a una misma persona como recta fuera del agua y como quebrada dentro de ella (*PH I 119, AD I 414*). Es decir, a veces parece ser verdad que la rama es recta y otras veces esto mismo parece ser falsa. Ante esta mezcla de verdad y falsedad, el escéptico profiere la expresión atribuida a Pirrón, ya que la mezcla y la confusión de verdad y falsedad hace que no sea posible determinar o decidir si x es F , $\text{no-}F$ o ninguno de los dos. De este modo, comparto la opinión de Hankinson según la cual “the obvious way of interpreting the formula attributed to Pyrrho is such that the *ou mallon* covers p , $\text{not-}p$, and neither p nor $\text{not-}p$ ” (1998, 144). Si esto es así, también la expresión οὐ μᾶλλον es utilizada en consonancia con la explicación que Sexto da de ella en *PH I 188–191* y en *PH I 213*. Pues, como vimos (Capítulo II, Sección 3), en el primero de estos pasajes explica que el decir “no más esto que aquello” refiere la ignorancia del escéptico acerca de a cuál de los términos de la comparación es necesario asentir, debido a que ambos aparecen igualmente plausibles. Por su parte, en el segundo pasaje, Sexto señala que el escéptico utiliza dicha fórmula para expresar su ignorancia respecto de si lo que aparece es ambas alternativas o ninguna. De acuerdo con lo dicho por Gelio, el pirrónico puede proceder de esta manera porque no actúa llevado por la precipitación y la desmesura, la primera de las cuales es una actitud que, según Sexto, caracteriza a los dogmáticos.

Ahora bien, el primer problema surge cuando, en [4], Gelio atribuye al escéptico la negación de la posibilidad de conocer los signos y las propiedades de las

cosas. Además, Gelio parece indicar que los Modos de Enesidemo¹²⁵ tienen como función establecer esta conclusión gnoseológica dogmática, no conducir a la suspensión del juicio. Sin embargo, el declarar que los signos y las propiedades de las cosas no pueden ser conocidos quizás sólo haga referencia al hecho de que hasta ahora el escéptico no ha podido obtener ese tipo de conocimiento. Es decir, habría que interpretar lo dicho en este lugar del mismo modo en que fue interpretado el adjetivo *imprensibilem*, esto es, en el sentido en el que Sexto explica el uso que el escéptico hace del término ἀκατάληπτος: éste sólo refiere la manera en que las cosas le han aparecido hasta el momento como consecuencia de la equipolencia de los opuestos (PH I 200). Precisamente, como vimos, Gelio es cuidadoso en señalar que, de acuerdo con los escépticos, la certeza y la verdad de las cosas *parecen* inasibles.

Otros problemas surgen en la exposición, en [5]–[7], de los rasgos que pirrónicos y académicos comparten. En [5] Gelio comienza observando que ambos se abstienen de hacer afirmaciones y que piensan que nada es comprendido. La única forma de que esto no sea contradictorio es argüir que, al decir que nada es objeto de comprensión, pirrónicos y académicos no están haciendo una afirmación, sino sólo describiendo una apariencia o una afección, tal como ocurre en el caso de la frase πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα, que Sexto examina en PH I 200. Esto es perfectamente compatible con lo dicho hasta aquí por Gelio. Luego, en [6], Gelio hace una observación que recuerda la exposición de los Diez Modos: las cosas no son conocidas tal como son en sí mismas, puesto que sus φαντασίαι no corresponden a su naturaleza, sino que son relativas al intelecto y a los sentidos del individuo que las recibe. Lo dicho por Gelio se asemeja a la interpretación de los Diez Modos propuesta por Gaukroger, puesto que parece suponer que el escéptico adhiere a las teorías gnoseológicas y fisiológicas allí expuestas, las cuales dan cuenta del modo en que el sujeto es afectado sensorialmente, y de las cuales se infiere que ningún objeto puede ser conocido tal y como es en sí mismo, sino sólo relativamente al individuo que es afectado por él. Ahora bien, la explicación que Gelio ofrece de la noción de relatividad es confusa, puesto que lo que es considerado como relativo a veces parece ser todas las

¹²⁵ Los modos en cuestión son indudablemente los Modos de Enesidemo, por dos razones. La primera es la referencia a las afecciones sensoriales. La segunda es que sabemos por DL IX 87 que Favorino escribió sobre ellos.

cosas, incluyendo los objetos de los que las apariencias provendrían, y otras veces únicamente las apariencias. Por una parte, en [7] Gelio señala que *nada* subsiste por sí mismo y tiene una naturaleza propia, y que *absolutamente todo* es referido a algo más. Además, al hablar de aspecto, parece estar haciendo referencia al aspecto del objeto mientras éste aparece y afecta a los individuos a los que aparece. En este sentido, podría pensarse que al decir, en [6], que “absolutamente todas las cosas que excitan los sentidos de los hombres son relativas”, Gelio se está refiriendo precisamente al objeto exterior. Si esto fuera así, entonces en realidad no podría hablarse estrictamente de objeto exterior que existe independientemente del individuo que lo percibe, pues no habría nada que fuera tal. Por otra parte, Gelio parece introducir la noción de πρὸς τι en referencia a las φαντασίαι, puesto que son las que afectarían los sentidos de los individuos. Esto se desprende del hecho de que en [6] se dice que las φαντασίαι llegan a los individuos. Además, lo dicho hacia el final de [7] mostraría de manera clara que se trata sólo de las φαντασίαι, dado que se establece una distinción entre aquello que llega a los sentidos y aquello de lo que eso provino, y es precisamente con respecto al primer miembro de la distinción que se está explicando en qué consiste su ser relativo. Esta última distinción es el elemento que habla más claramente a favor de la elección de las φαντασίαι como aquello que es caracterizado como relativo. Sin embargo, si éste es el caso, debe reconocerse que es confuso el decir que *nada* existe por sí mismo, que *nada* tiene un poder y naturaleza propios, y que *absolutamente todas las cosas* son referidas a algo más.

Aquello a lo que lo relativo es referido es el individuo que recibe las φαντασίαι, pues en [6] se dice que éstas son producidas según las afecciones del alma y el cuerpo de aquél a quien ellas llegan, e inmediatamente después en [7] se señala que ellas parecen ser tales como son creadas en los sentidos de quien las recibe. Ahora bien, si los pirrónicos dicen que las φαντασίαι son relativas en el sentido explicado por Gelio, entonces están haciendo la aserción dogmática de que no conocemos cómo son las cosas en sí mismas, sino sólo cómo son en relación con nosotros que intentamos conocerlas. Gelio no presenta pues esta relatividad simplemente como una apariencia del escéptico (tal como Sexto lo hace en *PH I* 139), sino como una aserción acerca de lo que es el caso, de modo que no es posible interpretar la explicación de la noción de πρὸς τι de manera de hacerla compatible con la actitud pirroniana oficial, y

por lo tanto con el relativismo fenomenológico. Si aplicamos esto al ámbito ético, debemos decir que, de acuerdo con el relativista retratado por Gelio, una *φαντασία* que presenta una acción como moralmente buena, mala o indiferente no describe lo que dicha acción es en sí misma o realmente, sino sólo el modo en que se manifiesta en relación con el individuo que posee dicha *φαντασία*. Como Gelio observa en [6], las *φαντασίαι* no son producidas de acuerdo con la naturaleza de las cosas. En consecuencia, las cosas no son en sí mismas buenas, malas o indiferentes.

Finalmente, en su exposición de la principal diferencia entre académicos y pirrónicos en [8], Gelio vuelve a ofrecer un retrato del pirronismo enteramente en consonancia con la actitud escéptica hacia las aserciones de segundo grado descrita por Sexto principalmente en su explicación de las expresiones escépticas en *PHI*. Pues Gelio deja en claro que el pirrónico no cree, y por lo tanto no afirma, que objetivamente las cuestiones que ha examinado no pueden ser comprendidas ni decididas, sino que sólo se limita a referir los resultados que hasta ahora han tenido sus investigaciones. Esta actitud pirroniana descrita por Gelio también está en conflicto con el relativismo dogmático que atribuye a los pirrónicos.

En conclusión, el texto de *NA* examinado contiene, por una parte, elementos totalmente consonantes con la actitud cauta característica del pirronismo sexteano. Pero, por otra, adscribe al pirrónico un tipo de relativismo que, contrariamente al que se encuentra principalmente en *PHI*, es claramente dogmático. Al igual que en el caso de *CT*, hay dos posibles explicaciones de la caracterización del pirronismo como un relativismo dogmático que Gelio ofrece en el texto de *NA* citado.

De acuerdo con la primera explicación, Gelio malinterpretó el tipo de relativismo que fue adoptado por el pirronismo. Hankinson se opone a esta hipótesis de que tanto el autor de *CT* como Gelio no comprendieron correctamente la perspectiva relativista pirroniana, puesto que

several texts attribute relativism to Aenesidemus; that evidence can be integrated with the rest of what we know about him; and the alternative is to suppose that, even in cases in which authors like Gellius, who was personally acquainted with the most influential Academic of his day, Favorinus, are explicitly trying to distinguish Academic from Pyrrhonian Scepticism, and are

concerned therefore precisely with the proper characterization of the latter, none the less they radically mistake its structure. (Hankinson 1998, 339 n. 5)

En primer lugar, es necesario tener presente que Gelio ofrece un retrato del pirronismo en unas pocas líneas, de modo que su exposición no puede ser detallada, aunque sí exacta. En segundo lugar, aunque el razonamiento de Hankinson es convincente, de ningún modo es concluyente, pues la intención o el propósito de ofrecer una caracterización exacta de una filosofía no es una condición suficiente para la obtención de un retrato coherente y preciso. En efecto, como vimos en el Capítulo II, varios de los estudiosos contemporáneos que se han propuesto realizar un examen riguroso del pirronismo han fracasado en su tarea. En tercer lugar, como ya fue indicado, el tipo de relativismo atribuido a los pirrónicos en *NA* no parece ser conciliable con los demás rasgos del pirronismo descritos por Gelio, lo cual puede ser tomado como un indicio de su falta de comprensión adecuada de la perspectiva escéptica. Sin embargo, es en principio posible que la coexistencia de aspectos incompatibles no sea responsabilidad de Gelio, sino que ya esté presente en la fuente de la cual deriva su exposición. De todas formas, si éste fuera el caso, habría que concluir (i) que dicha fuente presentaba una exposición incoherente del pirronismo y (ii) que Gelio no fue capaz de percibir esta incoherencia. Por último, el argumento más fuerte en contra de la hipótesis de que en *NA* la perspectiva pirroniana es tergiversada o malinterpretada es que existen otros textos en los que se atribuye una posición relativista dogmática a Enesidemo o al pirronismo en general, de modo que, si se aceptara dicha hipótesis, habría que presuponer que las diversas fuentes que presentan el pirronismo como un relativismo dogmático cometieron un grave error interpretativo. Aunque esto no es imposible, parece ser poco probable. No obstante, es nuevamente necesario tener presente que no son pocos los estudiosos contemporáneos que han cometido graves errores en su interpretación del pirronismo.

La segunda explicación es que algunos escépticos realmente adoptaron un tipo de relativismo diferente al expuesto en la mayor parte de los escritos sexteanos, y que es este relativismo el que Gelio describe. Al igual que Hankinson, Bett (2000, 213) considera que Gelio conserva el tipo de escepticismo adoptado por Enesidemo. De todas formas, en el caso de *NA* la situación es más compleja que en el de *CT*, puesto que es plausible que el comentador anónimo del *Teeteto* haya sido contemporáneo de

Enesidemo, quien habría adoptado un tipo de pirronismo distinto al expuesto por Sexto. Por el contrario, si se acepta la opinión general de que Sexto debe ser situado en el siglo II d. C., entonces Gelio pertenece a una época en la que el tipo de relativismo fenomenológico presente en la obra sexteana ya existía. Por lo tanto, si se considera que Gelio no pudo haber malinterpretado la perspectiva pirroniana, debe entonces suponerse que la fuente última de la caracterización presente en *NA* es una obra (u obras) o bien de un autor perteneciente a una etapa anterior de la tradición escéptica, o bien de un autor contemporáneo de Sexto y Gelio que adopta sin embargo un tipo de pirronismo distinto al conservado en, al menos, la mayor parte de la obra sexteana.

Algunos intérpretes han hecho afirmaciones problemáticas respecto de la relación entre el relativismo expuesto en los textos de *CT* y *NA* examinados y el escepticismo sexteano. Dumont considera que la posición relativista descrita en el texto de Gelio “renvoie au *tout est relatif* d’Aenésidème” (1985, 162). Dumont alude aquí a *PH* I 135, donde, como vimos, Sexto advierte que la proposición “Todas las cosas son relativas” equivale a la proposición “Todas las cosas aparecen relativas”. Es pues evidente que el hablar del “todo *es* relativo” de Enesidemo es completamente erróneo, dado que Sexto se preocupa por aclarar que es un enunciado fenomenológico; y es por esto mismo que las perspectivas relativistas que se encuentran en el texto de Gelio y en el de Sexto son incompatibles.

Por su parte, Gaukroger presenta los pasajes de *CT* y *NA* como obstáculos para la lectura escéptica de los Diez Modos (1995, 373). Sin embargo, como vimos, el relativismo dogmático expuesto por estos autores puede o bien ser el producto de haber malinterpretado el verdadero carácter del relativismo pirroniano o bien ser una descripción exacta de una forma de pirronismo distinto al expuesto en la obra sexteana. Sea como fuere, es un hecho que el tipo de relativismo que se encuentra en los Diez Modos es claramente incompatible con el descrito en *CT* y *NA*.

Finalmente, McPherran señala que lo dicho en *CT* y *NA* acerca del relativismo pirroniano “requires interpretation before we can conclude that it assigns our sense of relativism to Sextus’ sense of things having value πρὸς τι” (1990, 134). A mi juicio, esta opinión de McPherran revela confusión. En primer lugar, el hecho de que el relativismo expuesto en *CT* y *NA* corresponda o no a lo que actualmente se entiende por relativismo nada nos dice respecto de qué tipo de relativismo es el sexteano. En

segundo lugar, McPherran no lleva a cabo un examen del sentido que la noción de relativismo posee en *CT* y *NA*, sino que limita su análisis a la obra sexteana. Sin embargo, el hecho de que lo que Sexto entiende por relativismo sea distinto de lo que nosotros entendemos por tal de ningún modo implica que la posición descrita en *CT* y *NA* no sea un relativismo en este sentido. De hecho, como vimos, dicha posición corresponde a un relativismo dogmático comúnmente adoptado en la actualidad. En suma, lo único que es podemos hacer es analizar separadamente los pasajes de *CT*, de *NA* y de la obra sexteana que exponen perspectivas relativistas, y a partir de allí establecer la compatibilidad o incompatibilidad de dichas perspectivas; pero de ningún modo es lícito intentar determinar qué tipo de relativismo es expuesto en una de esas fuentes sobre la base de lo dicho en otra.

Las afirmaciones negativas que encontramos en los textos de *CT* y de *NA* examinados están en consonancia con los pasajes de *AD V* que atribuyen al escéptico la opinión de que nada es bueno o malo por naturaleza. Por ello Bett ha afirmado, como vimos, que esas dos obras sirven como una prueba adicional de que en *AD V* Sexto conserva un tipo de escepticismo distinto al que se encuentra en la mayor parte de sus escritos. No obstante, es importante tener presente que, al igual que en *AD V* (incluso dentro de la parte que Bett denomina A) existe una fuerte tensión entre la adopción de una *ἐποχή* universal y la adopción de un dogmatismo negativo, así también en *CT* y *NA* existe una fuerte tensión entre la descripción de la actitud general adoptada por el escéptico y las aserciones negativas que se le atribuyen. Es importante tener esto presente porque, contrariamente a lo que los estudiosos sugieren, los pasajes de *CT* y de *NA* analizados no presentan una perspectiva uniforme que puede ser considerada como una variedad de pirronismo consistente en sus propios términos.

SEGUNDA PARTE:

ἌΤΑΡΑΞΙΑ ὙΦΙΛΑΝΤΗΩΠΙΑ

En la Primera Parte intenté demostrar que, en al menos la mayor parte de los textos sexteanos que tratan de la parte ética de la filosofía, el pirronismo ético corresponde a un relativismo fenomenológico. En efecto, por una parte, el escéptico se abstiene de afirmar o negar que algo es bueno o malo invariablemente o en circunstancias específicas. Por otra parte, el escéptico constata que los juicios de valor varían en correlación con la variación de ciertos factores socio-culturales, y se limita a referir que dichos juicios se le manifiestan como relativos a esos factores. Ahora bien, es lícito pensar que el escéptico aplica este relativismo fenomenológico no sólo a los juicios de valor que los dogmáticos hacen sobre la base de sus creencias acerca de lo que las cosas realmente son, sino también a sus propios juicios de valor basados en el modo en que las cosas le aparecen. El propósito de esta Segunda Parte es mostrar el modo en que esto ocurre en el caso de la búsqueda de la ἀταραξία y la adopción de una actitud filantrópica. Mi objetivo es pues establecer (i) que el escéptico no persigue el estado de ἀταραξία y adopta una perspectiva filantrópica porque cree que son objetivamente buenos, y (ii) que su búsqueda de la ἀταραξία y su φιλαθρωπία se le manifiestan como relativos a ciertos factores circunstanciales.

CAPITULO I

Ἀταραξία

Que la consecución del estado de ἀταραξία sea el fin del escepticismo lleva a pensar, por un lado, que la pretendida ἐποχή global que el escéptico adopta es ilusoria, puesto que de hecho posee creencias acerca de la naturaleza de la ἀταραξία y la conexión que existe entre este estado y el de ἐποχή, así como sobre la naturaleza del estado de perturbación y su relación con la posesión de creencias. Por otro lado, la adopción de la ἀταραξία como fin parece indicar que la búsqueda y la consecución de este estado son, como ha sido generalmente pensado, aspectos esenciales de la filosofía pirroniana. Las Secciones 1 y 3 están consagradas a examinar si estas sospechas tienen fundamento. Por su parte, la Sección 2 examina brevemente si el escéptico considera que la ἀταραξία puede ser alcanzada por medio de la adopción de una ἐποχή parcial.

1. La busca de la ἀταραξία

En *PH*, la primera referencia a la noción de ἀταραξία se encuentra en la definición de la σκέψις. Como vimos (Primera Parte, Capítulo I, Sección 2), Sexto declara que el estado de imperturbabilidad es alcanzado luego de la adopción de la suspensión del juicio (*PH* I 8), y define ese estado como “la tranquilidad y la serenidad del alma” (*PH* I 10). En capítulos posteriores, explica el papel desempeñado por la ἀταραξία en el origen de la filosofía escéptica. En *PH* I 12, cuando expone los principios del escepticismo, nos dice:

[E]l principio causal de la [manera de pensar] escéptica es la esperanza de estar imperturbado (τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτῆσειν). Pues los hombres de talento, perturbados por la irregularidad [existente] en las cosas y encontrándose en la aporía respecto de a cuál de ellas era más bien necesario asentir, llegaron a investigar qué es verdadero en las cosas y qué es falso, para estar imperturbado gracias a esta distinción.

La búsqueda de la imperturbabilidad del futuro escéptico es nuevamente mencionada en *PH* I 25–26, donde Sexto señala que la ἀταραξία es, junto con la μετριοπάθεια, el τέλος del escepticismo, y donde describe la manera inesperada en que la primera fue alcanzada:

Decimos hasta ahora que el fin del escéptico es la imperturbabilidad en cuestiones de opinión (ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν) y la moderación de las aficciones en las cosas inevitables (ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν). Pues habiendo comenzado a filosofar con el objeto de decidir entre las apariencias (φαντασίας) y apprehender cuáles son verdaderas y cuáles falsas, para estar imperturbado, desembocó en el desacuerdo equipolente (τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν); al ser incapaz de decidirlo, suspendió el juicio. Y azarosamente, mientras suspendía el juicio, la imperturbabilidad en cuestiones de opinión lo siguió de cerca (τυχικῶς παρεκολούθησεν).¹²⁶

¹²⁶ *AM* I 6 describe de manera similar la razón que tuvo el escéptico para comenzar a filosofar y el resultado de su investigación filosófica. La diferencia importante entre ambos pasajes es que en *AM* I 6 la ἀταραξία no es mencionada ni como la razón última por la cual el escéptico

En *PH I 29* encontramos el mismo contraste entre la manera en que inicialmente el escéptico esperaba alcanzar la ἀταραξία y la manera en que finalmente pudo alcanzarla:

Los escépticos esperaban alcanzar la imperturbabilidad por medio de la resolución de la irregularidad de las cosas que aparecen y que son pensadas, pero siendo incapaces de hacer esto, suspendieron el juicio. Y mientras suspendían el juicio, la imperturbabilidad los siguió de cerca (παρηκολούθησεν) como por azar (ὄλον τυχικῶς), al igual que la sombra [sigue de cerca] un cuerpo.

Los textos citados nos dicen que, al suspender el juicio, el pirrónico inesperadamente alcanzó el τέλος de la imperturbabilidad,¹²⁷ el cual al comienzo de su itinerario filosófico creía que podría alcanzar gracias a la actitud contraria, es decir, por medio del asentimiento a las aseveraciones que descubriría como verdaderas y, por consiguiente, por medio de la posesión de las creencias correctas. Sexto, sin embargo, no se limita a referir este resultado de hecho. En el primer y tercer libros de *PH*, y sobre todo en el quinto libro de *Adversus Dogmaticos (AD)*, explica por qué la posesión de creencias acerca de cómo las cosas realmente son nos impide alcanzar un estado de tranquilidad, y describe la manera en que la ἐποχή conduce a la ἀταραξία y la εὐδαιμονία.¹²⁸

Sexto conduce su exposición con referencia a las creencias de valor. Observa que la presencia de las cosas que uno estima como buenas y de aquellas que uno estima como malas produce perturbación. Pues cuando la persona carece de aquello que considera bueno, por una parte, desea intensamente obtenerlo y, por otra, piensa que está “perseguido” por cosas naturalmente malas y sin descanso intenta escapar de ellas. Persigue entonces aquello que considera bueno, pero está intranquilo si lo

se acercó a la filosofía ni como el estado que fortuitamente acompañó la ἐποχή. Volveré sobre *AMI 6* en la Sección 3.

¹²⁷ En *PH I 30* y *215* Sexto también se refiere a la ἀταραξία como un τέλος, y en *PH I 18* dice que el escéptico se dedica a la física por su interés por la ἀταραξία.

¹²⁸ Sólo en *AD V* Sexto declara que la ἐποχή nos permite obtener la εὐδαιμονία. Como veremos, es también en ese libro donde la ἀταραξία completa es implícitamente identificada con la εὐδαιμονία.

consigue, no sólo porque está exaltado de manera irracional e inmoderada, sino también porque tiene miedo de perderlo (*PHI* 27, III 237, 277; *AD V* 116–117, 146). Es por ello que, incluso cuando no está directamente perturbado por la presencia de las cosas que estima como malas, continúa siendo víctima de la perturbación que resulta del estar constantemente prevenido contra ellas (*AD V* 117, 129). Otra razón por la cual una persona está afligida, incluso cuando tiene aquello mismo que considera bueno, son los celos, la malicia y la envidia que siente hacia las otras personas que lo poseen. Pues el valor de aquello que estima como bueno reside en ser la única que lo posee (*AD V* 127). Sexto también observa que quienes creen en la existencia de cosas buenas y malas por naturaleza son infelices o nunca pueden alcanzar la felicidad (*AD V* 111, 113, 118, 130, 144). La razón es que “toda infelicidad ocurre a causa de alguna perturbación” (*AD V* 112, cf. 141), la cual a su vez tiene lugar como consecuencia de la búsqueda intensa de las cosas que uno considera buenas y la evitación intensa de aquellas que considera malas (*AD V* 112–113, 116).

Sexto se refiere a otra manera en que la creencia de que algo es bueno puede producir infelicidad. Observa que las cosas consideradas como naturalmente buenas por ciertas personas pueden producir los vicios “vecinos”: por ejemplo, quienes persiguen la riqueza como si fuera algo bueno por naturaleza pueden terminar, sin notarlo, amando el dinero. Por lo tanto, al producir males, esos supuestos bienes también deben ser considerados como males y, por consiguiente, como causantes de infelicidad (*AD V* 120–124).

Finalmente, Sexto observa que los dogmáticos no pueden eliminar la perturbación que surge de la persecución de las cosas consideradas buenas y la evasión de las cosas consideradas malas arguyendo que (i) mientras que las cosas que uno ha perseguido hasta ahora tienen poco o ningún valor, hay otras que son más valiosas y que deben, por tanto, ser perseguidas, y (ii) mientras que hay cosas de poca utilidad que causan mucha inquietud, hay otras más útiles que causan poca inquietud (*AD V* 132). Sexto observa que, en el primer caso, uno no está eliminando la perturbación, sino transfiriéndola, dado que uno no ha desistido de la persecución intensa de aquello que considera bueno, sino meramente reemplazado un bien por otro. Más aún, este procedimiento podría empeorar la situación, puesto que hace que uno crea que el nuevo objeto de persecución es más valioso que el anterior (*AD V* 134–138). En el

segundo caso, uno no está eliminando la perturbación, sino comparando una elección y evitación con otra elección y evitación. Esto es absurdo porque la persona que está perturbada quiere eliminar la perturbación, no evaluar qué es más, o menos, perturbador (*AD V* 139).

Contrariamente a la creencia de que las cosas son buenas o malas por naturaleza, la adopción de la suspensión del juicio sobre esta cuestión hace posible alcanzar la imperturbabilidad y la felicidad, y por lo tanto vivir de manera aceptable (*PH I* 28, *AD V* 111, 144, 160, 168; véase también *PH III* 235, *AD V* 147, 150). Pues aquellos que suspenden el juicio “no evitan ni persiguen nada de manera intensa” (*PH I* 28). Como veremos en la Sección 2, Sexto explícitamente declara que la imperturbabilidad sobreviene luego de la adopción de la suspensión del juicio acerca de *todas* las cosas (véase *PH I* 31, 205; *AD V* 144, cf. 160, 168).

A pesar de lo que Sexto declara en algunos de los pasajes recién mencionados, no piensa ni que el escéptico está libre de toda perturbación ni que toda perturbación es el producto de la persecución y la evitación intensas de aquellas cosas que son consideradas buenas y malas, respectivamente. En efecto, Sexto señala que el escéptico es perturbado por ciertas cosas que se le imponen, como la sed y el hambre (*PH I* 29; *AD V* 143, 148–150, 156–158; cf. *PH I* 13, 24; *DL IX* 108). No obstante, el escéptico se encuentra en una mejor situación respecto de estas afecciones (πάθη) displacenteras que el dogmático, puesto que carece de la perturbación adicional inducida por la creencia de que tales afecciones son malas por naturaleza, y es precisamente la ausencia de esta creencia la que las hace moderadas y más fácilmente soportables (*PH I* 30, *III* 235–236; *AD V* 118, 150–155, 161; véase también *AD V* 128–129, 145, 156–160). La existencia de esas afecciones involuntarias es la razón por la cual Sexto dice que la μετριοπάθεια en las cosas inevitables es, junto con la ἀταραξία en cuestiones de creencia, el fin escéptico (*PH I* 25, 30). Como él mismo parece reconocer en *AD V* 147–149, el escéptico en realidad no logra una εὐδαιμονία completa, simplemente porque puede alcanzar una ἀταραξία total con respecto a cuestiones de opinión, mientras que no puede eliminar completamente la perturbación que surge de las afecciones corporales.¹²⁹

¹²⁹ Siguiendo el uso sexteano, cuando hablo de ἀταραξία *tout court*, me refiero a la ἀταραξία en cuestiones de opinión.

Lo primero que se debe hacer notar respecto de la explicación que Sexto ofrece es que, mientras que los textos citados al comienzo de esta sección decían que el estado de perturbación fue inducido por las ἀνωμαλίας que el futuro escéptico encontró en las cosas, ahora se nos dice que este estado es el resultado de la posesión de creencias. Esto no es necesariamente problemático, puesto que Sexto puede tener la apariencia de que el estado de perturbación es inducido por ambos factores. Lo que sí parece ser problemático es el hecho de que, incluso cuando el escéptico se encuentra en un estado de imperturbabilidad, las ἀνωμαλίας de ningún modo han desaparecido. No es posible resolver esta dificultad arguyendo que la perturbación experimentada por el futuro escéptico fue en realidad causada por su búsqueda de la verdad, puesto que el escéptico consumado no abandona su búsqueda (véase *PH I* 1–3). Existe, sin embargo, una diferencia crucial: a diferencia del futuro escéptico, el escéptico consumado no continúa investigando con la convicción o la creencia de que ciertamente hay una verdad que puede ser encontrada. Sea como fuere, la dificultad en cuestión no habría preocupado a Sexto, puesto que habría argüido que ésa es la manera en que las cosas le han sucedido y que se limita a describirla, sin intentar construir una teoría que pretenda ofrecer una explicación racional de lo que ha ocurrido.

No obstante, uno podría objetar que, en los textos examinados, Sexto teoriza acerca de los medios y los obstáculos para la consecución de la imperturbabilidad y la infelicidad, así como sobre la naturaleza de estos estados. En primer lugar, Sexto afirma que la posesión de creencias directa o indirectamente produce perturbación e infelicidad y debe, por lo tanto, ser considerada como objetivamente mala. Esto es claramente enunciado en *PH III*, al final de la discusión acerca de si algo es bueno, malo o indiferente por naturaleza. Luego de hacer referencia a las diferentes perturbaciones que surgen por la creencia en la existencia de cosas buenas y malas (*PH III* 237), Sexto observa:

De esto concluimos que, si lo que es productor de mal es malo y debe ser evitado, y si la confianza de que por naturaleza estas cosas son buenas y éstas malas produce perturbaciones, entonces suponer y estar convencido de que algo es malo o bueno por naturaleza es algo malo y que debe ser evitado. (*PH III* 238)

En segundo lugar, Sexto cree que el componente nuclear de la felicidad humana es la ἀταραξία en cuestiones de opinión y que, por lo tanto, este estado mental es bueno por naturaleza. Él también cree que existe un nexo causal entre la ἀταραξία y la ἐποχή, el cual hace a esta última un estado deseable.

En lo que sigue, argüiré que Sexto no posee ninguna de las creencias mencionadas. Analizaré *PH* y *AD* separadamente, comenzando con el primero.

En lo que concierne al nexo supuestamente causal entre la ἐποχή y la ἀταραξία, es claro que lo que Sexto busca mostrar con el uso de la expresión τυχικῶς en *PH* I 26 y 29 es que el escéptico no afirma que existe esa clase de conexión. Sexto desea expresar su cautela escéptica que le impide sostener que las cosas son por naturaleza tales que la ἀταραξία sólo puede ser alcanzada si se sigue el camino de la ἐποχή. Pero al hablar del nexo “fortuito” entre la ἐποχή y la ἀταραξία, tampoco está negando que existe una conexión necesaria entre ellas. Sexto simplemente se está restringiendo a describir lo que le ha ocurrido hasta ahora, sin afirmar o negar que existe una relación causal entre ambos estados. Que él adopta esta actitud típicamente escéptica es confirmado por varios pasajes. En primer lugar, como vimos, en *PH* I 8 Sexto se limita a decir que la ἀταραξία es alcanzada “luego de” la suspensión del juicio. Además, en *PH* I 10 nos dice: “sugeriremos en el capítulo sobre el fin [del escepticismo] cómo la imperturbabilidad acompaña (συνεισέρχεται) la suspensión del juicio”. Del mismo modo, en *PH* I 232, cuando evalúa cuán cercano al escepticismo se encuentra la posición de Arcesilao, Sexto señala que para este académico “el fin es la suspensión del juicio, la cual dijimos que es acompañada (συνεισεωρχεσθαι) por la imperturbabilidad”. Vemos que, en ambos pasajes, Sexto hace uso del verbo συνεισέρχεσθαι, evitando de este modo cualquier aserción de que hay, o no hay, un nexo causal entre la ἐποχή y la ἀταραξία. La misma clase de lenguaje cauto se encuentra en *PH* I 31, donde se dice que “la imperturbabilidad sigue (ἀκολουθεῖν) la suspensión del juicio acerca de todas las cosas”, y en *PH* I 205, donde Sexto observa que la ἀταραξία “sobreviene a (παρυφίστασθαι) la suspensión del juicio acerca de todas las cosas”.

La imagen de la sombra que sigue el cuerpo (*PH* I 29) parece indicar que Sexto cree que existe una relación causal entre la ἐποχή y la ἀταραξία, puesto que la conexión entre un cuerpo y su sombra no es en modo alguno fortuita. Sin embargo, un

examen más cuidadoso del pasaje muestra que el pirrónico no posee esa creencia. En primer lugar, en la misma frase en la que la imagen es ofrecida, Sexto dice que la ἀταραξία “azarosamente” siguió a la persona que suspendía el juicio. En segundo lugar, para comparar la manera en que la ἀταραξία siguió a la persona que suspendía el juicio con la manera en que una sombra sigue un cuerpo, Sexto hace uso de un verbo ya utilizado en *PH* I 26, a saber: παρακολουθεῖν, el cual no significa simplemente “seguir” (que es el significado de ἀκολουθεῖν), sino “seguir de cerca”. Por lo tanto, no debemos hacer hincapié en el hecho de que una sombra *siempre y necesariamente* sigue un cuerpo cuando el cuerpo bloquea la luz, sino en el hecho de que en esta situación hay una *estrecha* conexión entre ellos. La intención de Sexto es sólo enfatizar que hasta el momento la ἐποχή ha sido acompañada muy de cerca por el estado de ἀταραξία. Si esto es correcto, aquí también Sexto se está expresando de una manera que le permite evitar cualquier aserción acerca de la relación entre ambos estados. Ahora bien, si el escéptico ni cree ni des cree que existe una conexión necesaria entre abstenerse de asentir a toda aserción y estar imperturbado, entonces se puede razonablemente inferir que tampoco cree o des cree que existe una conexión necesaria entre asentir a una aserción o un conjunto de aserciones y estar perturbado.

Finalmente, debemos recordar que en *PH* III 13–29 Sexto aborda la cuestión de las causas eficientes y suspende el juicio al respecto. Por consiguiente, si consideramos que es consistente con esta actitud suspensiva, Sexto no podría creer que la suspensión del juicio es la causa de la imperturbabilidad y que la posesión de creencias produce perturbación.

Con respecto a la cuestión de si Sexto cree que la imperturbabilidad es por naturaleza buena y la perturbación por naturaleza mala, existen varios textos que muestran que éste no es el caso.¹³⁰ En primer lugar, en el mismo capítulo en el que Sexto discute el fin del escepticismo, observa que “aquél que no hace determinaciones (ὁ ἀοριστῶν) acerca de las cosas naturalmente buenas y malas ni evita ni persigue nada intensamente; es por ello (διόπερ) que está imperturbado” (*PH* I 28). Como

¹³⁰ En mi discusión de los pasajes relevantes de *PH* y *AD*, me referiré sólo a la ἀταραξία y la παραχή. Pero, por supuesto, las conclusiones que se derivan del análisis de esos pasajes también valen para la cuestión de si la suspensión del juicio es considerada como buena y la posesión de creencias como mala.

vimos (Primera Parte, Capítulo I, Sección 3), abstenerse de hacer determinaciones significa suspender el juicio. En consecuencia, si cuando presenta el fin del escepticismo Sexto explícitamente señala que suspende el juicio acerca del carácter bueno o malo usualmente atribuido a las cosas, difícilmente podría creer que la imperturbabilidad es inherentemente buena y la perturbación inherentemente mala. En lo que respecta al uso de *διόπερ*, creo que el uso de este tipo de términos es engañoso, puesto que, como he intentado mostrar, Sexto en realidad no afirma la existencia de una conexión causal entre la *ἐποχή* y la *ἀταραξία*.¹³¹

Otro texto relevante es la exposición del Décimo Modo, el cual se refiere particularmente a las cuestiones éticas, i.e., a la distinción entre las cosas buenas, malas e indiferentes. Como vimos (Primera Parte, Capítulo I, Sección 3), Sexto concluye su exposición de este modo observando que, debido a la *ἀνωμαλία* que ha encontrado, no es capaz de determinar qué son las cosas por naturaleza, sino sólo decir cómo aparecen en relación con ciertos factores. Como resultado de ello, debe suspender su juicio acerca del valor intrínseco de las cosas que ha examinado (*PH I* 163). Si esto es así, Sexto no puede creer que, por naturaleza, la *ἀταραξία* es buena o debe ser perseguida y la *ταραχή* es mala o debe ser evitada.

Asimismo, en el tercer libro de Sexto explícitamente declara que el pirrónico suspende el juicio acerca de la naturaleza y la existencia de algo bueno o malo por naturaleza (*PH III* 178, 182, 235). Éste es otro elemento que debería prevenirnos de atribuirle la creencia de que la *ἀταραξία* es por naturaleza buena y la *ταραχή* por naturaleza mala. Nótese que *PH III* 235 precede el pasaje de *PH III* 238 citado más arriba, en el cual se dice que el estado de perturbación y la posesión de creencias son malos. Uno puede pensar, entonces, que en este segundo pasaje Sexto está arguyendo de manera *ad hominem*, es decir, utilizando las propias premisas propuestas por los dogmáticos para extraer conclusiones que ellos rechazan pero que están obligados a aceptar.

Además, en *PH I* 233, cuando se refiere a las estrechas similitudes que existen entre Arcesilao y los pirrónicos, Sexto señala que Arcesilao

¹³¹ Más tarde en esta sección ofreceré las posibles razones del uso ocasional de términos que parecen implicar que el escéptico de hecho posee creencias.

también dice que la suspensión del juicio en casos particulares es buena y que el asentimiento en casos particulares es malo. Sin embargo, alguien podría decir que nosotros decimos estas cosas de acuerdo con lo que nos aparece, y no afirmativamente, mientras que él [las afirma] en referencia a su naturaleza, de modo que él dice que la suspensión del juicio es algo bueno y el asentimiento algo malo.

Este pasaje es relevante tanto para el tema en discusión cuanto para la cuestión ya examinada de la relación entre la ἐποχή y la ἀταραξία. Pues si Sexto creyera que la ἀταραξία es por naturaleza buena y es inducida por la adopción de la ἐποχή, él ciertamente afirmaría que la ἐποχή también es algo bueno por naturaleza, puesto que sería precisamente el estado mental que produciría la ἀταραξία.

Existe otro texto, probablemente el más importante, que debería remover toda apariencia de dogmatismo de la exposición, en *PH* I y III, de la búsqueda y consecución de la ἀταραξία. Como vimos (Primera Parte, Capítulo I, Sección 2), en *PH* I 4 Sexto advierte que ninguna de las cosas que dirá debe ser tomada como una aserción acerca de lo que objetivamente es el caso, sino simplemente como una descripción de lo que le aparece. De esta advertencia preliminar se sigue que no debemos interpretar que Sexto propone doctrinas acerca de la naturaleza de los estados de imperturbabilidad y perturbación, ni acerca de la relación entre la suspensión y la imperturbabilidad o la conexión entre la posesión de creencias y la perturbación. En cada caso, lo que dice debe ser entendido como una descripción de lo que le aparece en el momento mismo en el que lo está describiendo.

En lo que respecta a *AD* V, lo primero que se debe hacer notar es que no hay razón alguna por la cual la concepción de la felicidad como imperturbabilidad deba necesariamente ser considerada como una creencia, puesto que puede ser interpretada como una apariencia. A mi juicio, Sexto está meramente refiriendo que le parece tanto que la ταραχή constituye un impedimento para la consecución de la εὐδαιμονία y que este estado consiste en estar completamente imperturbado. Estas apariencias no-epistémicas puede ser el resultado de la influencia de dos factores. En primer lugar, de acuerdo con el testimonio preservado más importante sobre el pensamiento de Pirrón, éste parece haber identificado la imperturbabilidad con la felicidad (véase Aristocles, en Eusebio, *PE* xiv 18 1-5). En segundo lugar, los dos principales rivales del

escéptico, i.e, los estoicos y los epicúreos, consideraban la imperturbabilidad como el componente esencial de la felicidad (véase McPherran 1989, 138; Striker 1996f, 185–188; Bett 1997, 144).

Además, si Janáček 1963 tiene razón cuando arguye que lo que conocemos como *AD* son sólo los libros conservados de una obra que también contenía una parte paralela a *PH I*, podemos suponer que Sexto probablemente utilizó en la discusión perdida del fin escéptico¹³² la misma clase de lenguaje cauto usado en *PH I* 25–30 y en otros pasajes, y que incluyó advertencias similares a las que se encuentran en *PH I* 4. Pero dado que esto es una suposición, lo único que queda es analizar *AD* y ver si, en esta obra, Sexto hace observaciones análogas a, o compatibles con, aquéllas que se encuentran en *PH*.

Como en el caso de *PH*, el tratamiento escéptico de las causas eficientes en *AD* III 195–358 debería prevenirnos de interpretar que Sexto afirma que la posesión de creencias es la causa de la perturbación y la infelicidad, mientras que la adopción de la suspensión del juicio es la causa de la imperturbabilidad y la felicidad.

Hay varios textos de *AD V* que muestran que el escéptico no cree que, por naturaleza, la ἀταραξία es buena y la παραχή es mala. En primer lugar, como vimos (Primera Parte, Capítulo I, Sección 3), en *AD V* 18 Sexto señala que *cada vez* que el escéptico dice que algo es bueno, malo o indiferente, no está afirmando que es realmente así, sino que sólo está describiendo el modo en que ello le aparece. Lo que debe ser subrayado es el hecho de que ese pasaje sirve como una advertencia, antes de que Sexto comience su indagación escéptica de las cuestiones éticas. En consecuencia, si en algún momento de su exposición Sexto parece afirmar o implicar que la ἀταραξία es por naturaleza buena y que la παραχή es por naturaleza mala, sus palabras deben ser entendidas en el sentido de que esos estados le aparecen de ese modo.

¹³² El hecho de que hubo un capítulo sobre esta cuestión es confirmado por las referencias en *AD V* 144 y 167. Nótese que en el segundo de estos párrafos Sexto dice que ha “hablado más exactamente acerca de estas cuestiones en las discusiones sobre el fin escéptico”. El tema discutido en 162–166 no corresponde al abordado en *PH I* 25–30 (“¿Cuál es el fin de la [manera de pensar] escéptica?”), sino al tratado en *PH I* 21–24 (“El criterio de la [manera de pensar] escéptica”). Este hecho sustenta la tesis de Janáček 1963.

En segundo lugar, a partir del análisis de *AD V 77-78 y 89* que fue realizado (Primera Parte, Capítulo II, Sección 3), parece claro que debemos interpretar la ἀταραξία como el bien personal más importante del pirrónico, lo cual evita atribuirle la creencia de que ese estado es intrínsecamente bueno (véase McPherran 1989, 164-165). Pues el pirrónico no afirma que el bien relativo a cada persona mencionado en *AD V 77-78 y 89* es un bien por naturaleza, de modo que el hecho de que haya cosas que él estima como buenas, tales como la ἀταραξία, no puede ser tomado como la manifestación de una creencia acerca de su verdadera naturaleza.

Finalmente, en algunos pasajes de *AD V* Sexto señala que, contrariamente a aquellos que creen en la existencia de cosas buenas y malas por naturaleza, el escéptico suspende el juicio (véase 111, 144, 160, también 147, 168). De esto se sigue claramente que el escéptico no cree que la ἀταραξία es por naturaleza buena y la παραχή por naturaleza mala.

En conclusión, no debemos suponer que el escéptico de *AD V* afirma que la ἀταραξία es objetivamente buena y la παραχή es objetivamente mala, sea invariablemente sea en circunstancias particulares.

Espero que el examen de *PH* y *AD* haya mostrado que Sexto no posee creencias acerca de la naturaleza de la ἀταραξία y la παραχή o su relación con la suspensión del juicio y la posesión de creencias, sino que él o bien se restringe a describir el modo en que las cosas le han aparecido hasta ahora, o bien argumenta de manera *ad hominem* o dialéctica. Esto no significa negar que, en los pasajes en los que la argumentación no es *ad hominem* o dialéctica, Sexto en ocasiones se expresa de manera dogmática; pero esto no es extraño o difícil de explicar. El pirrónico ha adquirido el lenguaje interactuando con los demás miembros de su comunidad, y antes de convertirse en pirrónico solía utilizarlo del mismo modo que cualquiera. Aun cuando este lenguaje es lo suficientemente rico y sutil para permitirle expresar su modo de pensar *sui generis* y hacerse entender, es razonable suponer que todavía está influenciado por la manera en que solía utilizarlo y, lo que es más, por la manera en que necesita utilizarlo incluso ahora en su vida cotidiana o en contextos menos ordinarios. A este respecto, es relevante tener en cuenta las observaciones respecto del uso del lenguaje que Sexto hace en *AM I*. Explica que el pirrónico adopta distintas prácticas lingüísticas de acuerdo con el contexto en el que se encuentra: en filosofía se adecua a la de los

filósofos, en medicina a la de los médicos y en la vida cotidiana a aquella que es más usual y local (*AM I* 232–233). También señala que el pirrónico observa el uso común del lenguaje porque contribuye a la conducta de la vida (*AM I* 55). La razón de esta actitud es que desde un punto de vista práctico, si uno desea hacer más fácil la comunicación (véase *AM I* 234–235), evitar explicaciones fatigantes y sin sentido, o lograr persuadir a otros, en algunas ocasiones uno debe adaptarse a la terminología y las categorías conceptuales utilizadas por los interlocutores. Esto explicaría por qué, aun cuando Sexto usualmente se expresa de manera claramente escéptica, en ocasiones lo hace de un modo menos cuidadoso que puede ser engañoso. Sexto mismo es consciente de ello, puesto que a veces hace hincapié en el sentido no dogmático en el que los pirrónicos emplean ciertas palabras o expresiones que parecen indicar que ellos ciertamente poseen creencias (véase *PHI* 135, 191, 198–199, 200, 202–203; *AD V* 18–20). Pero también debemos tener presente que los pirrónicos no discuten acerca de las frases que emplean para expresar lo que les aparece, pues el modo de hacerlo les es indiferente (véase *PHI* 191, 195, 207).

Quisiera concluir esta sección considerando algunas objeciones que han sido comúnmente dirigidas contra la plausibilidad del itinerario filosófico seguido por el escéptico. Se ha argüido que la mayoría de los enigmas intelectuales no producen ansiedad; que es ridículo pensar que la suspensión del juicio puede eliminar o mitigar la perturbación que una persona experimenta; que es dudoso que la consecución de la ἀταραξία sea psicológicamente posible; y que este estado carece de atractivo pues, en última instancia, resulta ser profundamente aburrido (véase Mates 1996, 63, 75–77; Striker 1996f, 193; Barnes 2000, xxx–xxxi; Striker 2004, 22).

En primer lugar, estas críticas pasan por alto el hecho de que es la constitución psicológica del individuo la que determina qué es aquello que le produce ansiedad y si es o no capaz de alcanzar la imperturbabilidad (por medio de la suspensión del juicio). Del mismo modo, que la tranquilidad del pirrónico sea o no aburrida o carezca o no de atractivo depende una vez más de la constitución psicológica de cada individuo, como se desprende de la inmensa diversidad de cosas que divierten, agradan o interesan a la gente. Es por ello que no hay fundamento alguno que sustente la afirmación según la cual el relato ofrecido por Sexto es ridículo o falso, a menos que uno crea tener el derecho de generalizar su propia experiencia y de desestimar el relato que una persona

ofrece de su experiencia cuando éste es radicalmente diferente. No estoy afirmando, por supuesto, que uno debe aceptar como verdadero todo testimonio del cual tiene noticia, sino sólo que uno debería ser extremadamente cauto a este respecto.

En segundo lugar, considero que Sexto puede legítimamente presentar el escepticismo como un camino hacia la ἀταραξία. La razón no es, por supuesto, que él es capaz de probar que la suspensión del juicio continuará teniendo el mismo efecto que hasta ahora ha producido en cierto número de personas. Más bien, no hay motivo alguno que *a priori* lleve a desechar tanto la posibilidad de que la actitud suspensiva permitirá que los escépticos mantengan el estado de ἀταραξία en el futuro y la posibilidad de que permitirá que otras personas que persiguen el mismo fin puedan alcanzarlo. En suma, la actitud del pirrónico puede o no continuar funcionando para él en el futuro y puede o no funcionar para otras personas; depende de cada individuo intentarlo y ver, de manera que no hay lugar para prejuicios acerca de su posible éxito.

2. Ἀταραξία γ' ἐποχή περὶ πάντων

En esta sección, deseo discutir una interpretación de la relación entre ἐποχή y ἀταραξία que ha sido propuesta por Jonathan Barnes. De acuerdo con Barnes,

The point of Pyrrhonism is ἀταραξία. Pyrrhonist strategies are relevant only where ταραχή exists. A man who suffers only mildly from ταραχή may be a perfect Pyrrhonist; for he may achieve complete ἀταραξία by exercising his δύναμις and reaching ἐποχή in a very modest way. Others, who find the whole of life a sea of troubles, will not be set at rest until they have achieved universal ἐποχή. (1990, 2691; cf. Annas–Barnes 1985, 168–169)

Esta interpretación encuentra un obstáculo en los textos sexteanos, pues vimos que en *PH I* 31 y 205 Sexto dice explícitamente que los escépticos consideran que la ἀταραξία sigue o sobreviene a la suspensión del juicio acerca de todas las cosas (περὶ πάντων). Del mismo modo, en *AD V* 144 Sexto nos dice que es la persona que suspende el juicio acerca de todo quien vive ἀταράχως en las cuestiones de creencia (cf. *AD V* 160, 168). Interpreto que estas observaciones significan que, al menos hasta

ahora, la consecución de la ἀταραξία en cuestiones de opinión ha ocurrido *sólo* cuando los escépticos han adoptado una ἐποχή *total*. No estoy afirmando, por supuesto, que el escéptico descarta la posibilidad de que otros alcanzarán el estado de ἀταραξία suspendiendo el juicio sólo en (alg)una(s) area(s), sino meramente señalando que, dada su experiencia pasada, le parece que la imperturbabilidad en cuestiones de opinión será alcanzada sólo cuando la suspensión del juicio universal sea adoptada. Esto puede comprenderse más claramente estableciendo un paralelo con la medicina. Si un médico escéptico atiende a un paciente que sufre de escarlatina, prescribirá –dadas las habilidades que ha adquirido y, sobre todo, dada su experiencia pasada con los así llamados efectos que ciertas drogas en medidas específicas han tenido en aquellos pacientes que sufrían de determinadas enfermedades– una dosis específica de penicilina. El médico escéptico no puede descartar la posibilidad de que el paciente en cuestión puede ser curado por una dosis menor de la misma droga, o incluso que el paciente no será curado por ninguna cantidad de esa droga, pero en el presente caso él es llevado por sus apariencias a realizar el mismo tratamiento que hasta ahora ha resultado exitoso. De un modo similar, al menos por el momento las apariencias del escéptico lo conducen a prescribir una dosis completa de ἐποχή en los casos en los que uno persigue la consecución de la ἀταραξία en cuestiones de opinión.

Además, la afirmación de Barnes según la cual es perfectamente posible que alguien que suspende parcialmente el juicio sea un escéptico perfecto es directamente refutada por un pasaje en el que Sexto analiza si Platón puede ser considerado un escéptico. En *PHI* 223, Sexto explica que

incluso si [Platón] profiere de modo escéptico algunas cosas cuando, como dicen, está ejercitando, no será un escéptico por esto; puesto que quien dogmatiza acerca de una única cosa, o en general profiere una apariencia a otra en lo que concierne a su confiabilidad o no-confiabilidad, o hace aserciones acerca de cualquier cosa no-evidente, adopta el carácter distintivo del dogmático.

De este modo, en contraposición a la interpretación de Barnes, este texto deja completamente en claro que quien adopta la suspensión del juicio en una o más áreas particulares no puede ser propiamente llamado un “escéptico”. Puede suponerse que la razón última de esta restricción es que es la ἐποχή universal la que hasta ahora ha sido

acompañada por la imperturbabilidad. Sin embargo, a mi juicio, la razón es más bien que la ἐποχή universal es uno de los rasgos definatorios del escepticismo, de modo que incluso si el escéptico descubriera que algunas personas alcanzan la imperturbabilidad por medio de una adopción parcial de la suspensión del juicio, aún consideraría que un escéptico realmente completo adopta la ἐποχή περὶ πάντων.

3. *¿Es la busca de la ἀταραξία esencial al pirronismo?*

En la presente sección examinaré si la búsqueda y la consecución de la ἀταραξία en cuestiones de creencia puede ser estimada como esencial al pirronismo. La búsqueda de la ἀταραξία y su consecución deben ser distinguidas por dos razones. En primer lugar, incluso si llegáramos a la conclusión de que, para ser considerado un escéptico, no es necesario que uno tome la ἀταραξία como su fin último, podría todavía ser el caso de que, para ser considerado un escéptico, uno debe alcanzar ese estado luego de suspender el juicio. En segundo lugar, puede ocurrir que, incluso si el escéptico no pensara que el fracaso en la consecución de la ἀταραξία determina que uno no pueda ser considerado un pirrónico, él todavía podría estimar la ἀταραξία como un fin esencial a su filosofía.

De acuerdo con McPherran (1987, 325; 1989, 165–167) y Annas (1993, 209–210), el pirrónico considera su deseo por la ἀταραξία como “natural”. La aplicación de este término a la busca pirroniana de la ἀταραξία no es adecuado, dado el sentido en que McPherran y Annas lo entienden. Annas lo emplea para referir a “what is necessitated about us” (1993, 209), aquellos “aspects of us and our lives that are inescapable” y “inevitable” (212). McPherran lo entiende del mismo modo (1989, 164). Si la búsqueda de la ἀταραξία es natural en este sentido, parece que el escéptico debe estimarla como algo intrínseco a su perspectiva. Contrariamente a esta interpretación, creo que el escéptico considera que su elección de la imperturbabilidad en cuestiones de opinión como su fin depende de circunstancias fortuitas, tales como su contexto social, cultural y filosófico, y por lo tanto que la búsqueda de este estado no es intrínseca al escepticismo. Por ejemplo, es probable que la elección del escéptico fue en parte influenciada por dos factores. En primer lugar, la ἀταραξία fue, si confiamos en nuestras fuentes, un aspecto importante del pensamiento y manera de

vida de Pirrón (véase Aristocles, en Eusebius, *PE* xiv 18 1–5; DL IX 68; véase también la cita de Timón en *AD* I 1, donde éste presumiblemente está describiendo a Pirrón). En segundo lugar, como vimos en la Sección 1, esa noción cumplía un papel clave en las teorías de los estoicos y los epicúreos. Nótese a este respecto que las dos definiciones del τέλος dadas en *PH* I 25 son definiciones estándar aceptadas por los estoicos y los epicúreos (véase Annas y Barnes 2000, 10 nn. 47–48).

En lo que concierne a la consecución de la ἀταραξία, la mayoría de los estudiosos del pirronismo sexteano afirmarían que el escéptico la considera como intrínseca a su filosofía. Un ejemplo es Barnes, quien, como vimos en la Sección 2, sostiene que la consecución de la ἀταραξία es lo que hace que uno sea un escéptico perfecto. Al igual que en el caso de la búsqueda de la ἀταραξία, creo que la consecución de este estado no es un rasgo definitorio del pirronismo. En lo que sigue, intentaré mostrar que Sexto no considera que la búsqueda y la consecución de la ἀταραξία son esenciales a su escepticismo.

Como Annas y McPherran, Martha Nussbaum piensa que el deseo por la ἀταραξία es una “inclinación natural” con la cual el escéptico es dejado luego de que todo lo demás es eliminado. En su opinión,

it is already a natural animal impulse, closely linked to other natural impulses that are part of the “observances of life” (...) Just as the dog moves to take a thorn out of his paw, so we naturally move to get rid of our pains and impediments: not intensely or with any committed attachment, but because that’s just the way we go. (1994, 305)

La posición de Nussbaum parece tener sustento textual, dado que, durante su discusión de las diferencias entre el empirismo médico y el escepticismo, y las similitudes entre éste y el metodismo médico, Sexto dice: “que las cosas naturalmente extrañas [nos] fuerzan a removerlas es claro, puesto que incluso el perro, cuando una astilla se clava en él, procede a removerla” (*PH* I 238). Podría pensarse que la perturbación en general es “naturalmente extraña”,¹³³ y por lo tanto que todos tendemos a deshacernos de ella. No obstante, hay un par de pasajes que parecen mostrar que a Sexto no le ha aparecido

¹³³ No hace falta decir que Sexto no está proponiendo una opinión acerca de lo que es objetivamente natural, sino más bien describiendo lo que le parece ser tal.

invariablemente que uno siempre e inevitablemente tiende a deshacerse de sus propias perturbaciones. En *PH* III 194–196 y *AD* V 96–98, Sexto discute la posición epicúrea según la cual la tesis de que, por naturaleza, el placer es algo a elegir y el dolor algo a evitar es probada por el hecho de que los animales, desde el momento mismo en el que nacen, tienden al placer y evitan el dolor. Uno de los argumentos que Sexto dirige contra esa posición es que, en algunos casos, el dolor es elegido porque nos permite obtener algunas de las cosas que buscamos, como el conocimiento, la fuerza física y la salud. Sexto es pues consciente de que algunas personas eligen cierto tipo de perturbación, de modo que no podría considerar que la búsqueda de la ἀταραξία es algo que se nos impone de manera inevitable y, por lo tanto, un aspecto intrínseco a su filosofía. Sin embargo, en los pasajes en cuestión, Sexto está seguramente argumentando dialécticamente, y por lo tanto simplemente proponiendo un argumento que le permite oponerse a la posición epicúrea y alcanzar la ἰσοσθένεια. Si éste es el caso, entonces esos pasajes no nos dicen nada respecto de si Sexto considera que la búsqueda de la ἀταραξία es algo natural.

Es particularmente relevante para la presente discusión examinar la definición de la σκέψις dada en *PH* I 8 (texto citado en Primera Parte, Capítulo I, Sección 2). Como lo observa Nussbaum, este pasaje es susceptible de dos lecturas. De acuerdo con la primera, el escepticismo es una habilidad que opone cosas que aparecen y cosas que son pensadas de cualquier posible manera, “and it is then added that Skepticism, so defined, in fact happens to lead to equipoise, suspension, and *ataraxia*” (1994, 286). De acuerdo con la segunda lectura, estos tres resultados forman parte de la definición de la σκέψις, de modo que el escepticismo es la habilidad específica que produce esos resultados. Esta segunda lectura está sustentada en *PH* I 25, donde, cuando explica el τέλος escéptico, Sexto nos dice que “un fin es aquello con vistas a lo cual todas las cosas son hechas o consideradas, pero que [no es hecho o considerado] con vistas a ninguna otra cosa; or [un fin es] el objeto final de los deseos”. Si la ἀταραξία es el fin del escéptico, entonces su δύναμις ἀντιθετική está dirigida a alcanzar ese estado, de modo que la ἀταραξία debe ser considerada como una parte de la definición del escepticismo. De esto parece seguirse que tanto la búsqueda como la consecución de la ἀταραξία son esenciales a la filosofía pirroniana. Sin embargo, de *PH* I 25 no se puede concluir que la búsqueda de la ἀταραξία es inherente al escepticismo, puesto que el

hecho de que todas las acciones de una persona estén dirigidas a alcanzar un fin definido no implica que la elección de este fin sea inevitable, o que no pueda ser abandonado y reemplazado por un fin diferente. Además, creo que si en algún momento la δύναμις ἀντιθετική del escéptico continuara conduciendo a la ἰσοσθένεια y la ἐποχή, pero no a la ἀταραξία, él no vería esto como la pérdida de una de las características definitorias de su filosofía. Estos dos puntos son sustentados por *PHI* 7:

La manera de pensar escéptica, pues, es llamada “investigativa” por su actividad con relación a la investigación y la indagación; “suspensiva” por la afección que sobreviene en el indagador luego de la investigación; “aporética” sea porque, con respecto a todo, está en la aporía e investiga, como algunos dicen, sea porque están en la incertidumbre con relación al asentimiento o la negación; y “pírronica” por el hecho de que Pirrón nos parece haberse acercado al escepticismo más tangiblemente y más manifiestamente que sus predecesores. (Cf. DL ix 69–70)

Vemos que en la explicación de ninguna de las cuatro apelaciones dadas a la actitud escéptica hay una referencia a la ἀταραξία. Sin embargo, es posible que esta noción esté implícitamente incluida en el término Πυρρώνειος puesto que, como vimos antes, en algunas fuentes la ἀταραξία es presentada como desempeñando un papel importante en el pensamiento y la vida de Pirrón. Pero un puede más bien entender la explicación de ese término en el sentido de que Pirrón adoptó las actitudes expresadas por las otras tres designaciones dadas al escepticismo de manera más completa que ningún otro antes que él. No obstante, el texto relaciona a Pirrón con la σκέψις, lo cual nos lleva nuevamente a su definición en *PHI* 8.

Existen tres pasajes que, en mayor o menor medida, confirman que si la ἀταραξία en cuestiones de opinión fuera abandonada como fin, o dejara de acompañar la ἐποχή, los escépticos no considerarían que una parte de su perspectiva ha sido perdida. El primer texto se encuentra en *PHI* 25, donde, como vimos al comienzo de la Sección 1, Sexto observa que *hasta ahora* (ἄχρι νῦν) los escépticos consideran que la ἀταραξία es, junto con la μετριοπάθεια, su fin. Lo que Sexto está diciendo es que hasta el momento los escépticos han buscado la ἀταραξία, pero que en el futuro pueden perseguir un fin diferente. A mi juicio, ese pasaje muestra (i) que Sexto es

consciente de que la elección de una persona de un fin particular está condicionada por factores circunstanciales, y (ii) que piensa que, si la ἀταραξία dejara de aparecer a los escépticos como su bien personal más valioso como consecuencia de la influencia de esos factores, esto no representaría la pérdida de uno de los rasgos definitorios de su perspectiva. Es decir, abandonar la búsqueda de la ἀταραξία no significaría que ellos dejan de ser lo que son, esto es, escépticos.

El segundo texto se encuentra en *AM I 6*, donde no hay mención alguna a la búsqueda y la consecución escépticas de la ἀταραξία en el relato del itinerario filosófico seguido por el escéptico. El pasaje es el siguiente:

[Los escépticos] experimentaron más o menos lo mismo con respecto a los estudios (μαθημάτων) que con respecto a la filosofía en su totalidad. Pues, al igual que se acercaron a ésta con el deseo de alcanzar la verdad, pero suspendieron el juicio cuando fueron confrontados con el conflicto equipolente y la irregularidad de las cosas, así también con respecto a los estudios se propusieron adquirirlos, buscando aprender la verdad aquí también, pero cuando descubrieron aporías similares, no las ocultaron.

Encuentro esta omisión al menos muy sugestiva, dado que si la búsqueda y la consecución de la ἀταραξία fueran inherentes al pirronismo, uno ciertamente esperaría que Sexto las mencionara en el presente pasaje. Quizás esto se debe a un cambio de perspectiva de *PH* a *AM*, la cual es generalmente considerada como la más tardía de las obras sexteanas conservadas. O quizás esto es sólo el resultado del hecho de que en *AM* Sexto no se propone ofrecer una exposición detallada del pirronismo, como ocurre en el libro primero de *PH*. Sea como fuere, lo que es innegable es el hecho de que la ἀταραξία no desempeña ningún papel en el breve relato de *AM I 6*, mientras que los aspectos más distintivos del itinerario filosófico del pirrónico están presentes: la busca de la verdad, la irregularidad de las cosas, el conflicto entre posiciones equipolentes, el descubrimiento de aporías y la adopción de la suspensión del juicio.

Finalmente, el tercer texto es el pasaje en el que Sexto examina si la posición de Arcesilao se identifica con la adoptada por el pirrónico. Sexto señala que Arcesilao

ciertamente me parece compartir el discurso pirroniano, de modo que su manera de pensar y la nuestra son casi la misma. Pues él no hace aserciones

acerca de la realidad o irrealidad de nada, ni prefiere una cosa a otra en lo que respecta a la credibilidad y la incredibilidad, sino que suspende el juicio acerca de todo. Y [declara] que el fin es la suspensión del juicio, la cual dijimos que es acompañada por la imperturbabilidad. También dice que la suspensión del juicio en casos particulares es buena y el asentimiento en casos particulares es malo. (*PH I 232–233*)

No sólo la ἀταραξία no es tomada por Arcesilaus como su fin, sino que además no acompaña su suspensión del juicio acerca de todo. Estas diferencias entre el escéptico y Arcesilao con respecto a la ἀταραξία no parecen ser cruciales; por el contrario, tales diferencias son referidas en el momento mismo en el que Sexto está enumerando las razones por las cuales las perspectivas del escéptico y de Arcesilao son casi la misma. A este respecto, nótese que el texto da la impresión de que el escéptico también considera que la ἐποχή es uno de sus fines.¹³⁴ Como vimos en la Sección 1, es sólo en el pasaje que inmediatamente sigue el que ha sido citado que Sexto se refiere a una divergencia clave: contrariamente al escéptico, se ha dicho que Arcesilao hizo aserciones acerca de la naturaleza de la ἐποχή y la συγκατάθεσις (*PH I 233*). Sexto también menciona que se ha argüido que, aunque Arcesilao parecía un pirrónico, era en realidad un dogmático, puesto que utilizaba su habilidad aporética para evaluar si sus discípulos estaban preparados para recibir los δόγματα platónicos (*PH I 234*). Sexto no da mucho crédito a las exposiciones de la filosofía de Arcesilao que lo presentan como un dogmático, a juzgar por su propia opinión expresada en la primera frase del pasaje citado. Tal opinión de aprobación es inusual en la sección de *PH I* en la que Sexto examina lo que distingue el escepticismo de sus filosofías vecinas (la otra excepción es la de los médicos metódicos en *PH I 236–241*). No obstante, Sexto declara, con extrema cautela, que la manera de pensar de Arcesilao es casi (σχεδόν) idéntica a la del pirrónico. Puede argüirse que la razón de esta cautela es precisamente

¹³⁴ Esto es confirmado por la discusión sexteana del τέλος escéptico, al final de la cual Sexto observa que “algunos de los escépticos eminentes agregaron a ellas [i.e., la ἀταραξία y la μετριοπάθεια] también la suspensión del juicio en las investigaciones” (*PH I 30*). Estos escépticos deben ser Timón y Enesidemo, dado que Diógenes Laercio nos dice que, según ellos, el fin del escéptico “es la suspensión del juicio, que la imperturbabilidad sigue como una sombra” (*DL IX 107*).

el hecho de que la ἀταραξία no desempeña papel alguno en la filosofía de Arcesilao. Pero quizás la razón es más bien que Sexto no desea conceder una identificación completa entre el pirronismo y la posición de un miembro de la así llamada Academia escéptica. De cualquier manera, incluso si aceptamos la primera hipótesis, las discrepancias entre Arcesilao y el pirrónico con respecto a la ἀταραξία parecen importar poco a los ojos de Sexto, a juzgar por la escasa atención que les presta.

Ciertamente, *PH* I 232–233 no puede ser tomado como evidencia concluyente de que la búsqueda y la consecución de la ἀταραξία no son esenciales al pirronismo. Pero *PH* I 25 deja completamente en claro que la búsqueda de la ἀταραξία no es intrínseca a esa filosofía; y *AM* I 6 como mínimo sugiere que ni la búsqueda ni la consecución de la ἀταραξία determinan si alguien puede ser catalogado como un pirrónico. De este modo, la evidencia en favor de la interpretación según la cual la búsqueda de la ἀταραξία no es esencial al escepticismo es más contundente que la evidencia en favor de la interpretación según la cual estar imperturbado no es un rasgo definitorio del escéptico.

CAPITULO II

Φιλανθρωπία

El propósito de este capítulo es examinar un rasgo del pirronismo que no ha recibido toda la atención que merece por parte de los estudiosos o que no ha sido interpretado correctamente, a saber: su preocupación filantrópica por el bienestar de sus adversarios dogmáticos, preocupación que motiva la utilización de argumentos de manera terapéutica. La Sección 1 se propone establecer si la actitud filantrópico-terapéutica adoptada por el escéptico presupone la adhesión a ciertas creencias acerca de cuestiones no-evidentes. La sección 2 arguye que la adopción de dicha actitud no debe ser considerada como intrínseca a la filosofía pirroniana, sino que depende de la influencia de factores circunstanciales. Finalmente, en el Apéndice examino si la tolerancia y el conservadorismo son esenciales al pirronismo.

1. La φιλανθρωπία escéptica

PH III 280–281 es uno de los pasajes más conocidos de la obra sexteana, el cual, por ejemplo, ha sido considerado crucial para explicar la coexistencia de elementos “rústicos” y “urbanos” en *PH*.¹³⁵ Allí, bajo el título “¿Por qué el escéptico a veces propone debiliteradamente argumentos débiles en su persuasividad (πιθανότησιν)?”, Sexto explica:

El escéptico, por ser filantrópico, desea curar por medio de la argumentación (ἰᾶσθαι λόγῳ), tanto como puede, la arrogancia y la precipitación (οἴησιν τε καὶ προπέτεια) de los dogmáticos. En consecuencia, al igual que los doctores de las afecciones corporales poseen remedios de diferente poder y aplican los severos en aquellos que están afectados severamente y los más ligeros en aquellos que están afectados

¹³⁵ Véase Barnes 1990, 2691–2692. Véase también Barnes 1988, 76–77, donde se refiere a este pasaje cuando examina la coexistencia de un escepticismo radical y un escepticismo moderado en *AM*.

ligeramente, así también el escéptico propone argumentos que difieren en fuerza. Emplea argumentos de peso, capaces de curar vigorosamente la afección de arrogancia de los dogmáticos, en el caso de aquellos que están afligidos por una precipitación severa, pero argumentos más ligeros en el caso de aquellos cuya afección de arrogancia es superficial y fácil de curar, y que son capaces de ser curados por medio de una persuasividad más ligera. Es por ello que quien es motivado por el escepticismo no vacila en proponer a veces argumentos de peso en lo que respecta a su persuasividad y a veces también argumentos que parecen más débiles. [Hace esto] a propósito, pues a menudo este segundo tipo de argumento es suficiente para lograr su objetivo.

Este pasaje parece indicar que la preocupación filantrópica del pirrónico constituye una parte esencial de su filosofía. Pues da cuenta de la práctica distintivamente pirroniana de emplear un inmenso y heterogéneo conjunto de argumentos para socavar las doctrinas de los dogmáticos. Además, aun cuando es posible explicar la investigación continua del pirrónico diciendo que éste no puede descartar la posibilidad de eventualmente descubrir la verdad (*PH I 1-3*), esto no da cuenta de su objetivo de persuadir a sus oponentes dogmáticos. Pues el pirrónico puede discutir con otros como un modo de continuar con su investigación, pero hay un elemento adicional en su deseo de persuadir a aquellos con los cuales discute que requiere de un motivo adicional, que es precisamente el ofrecido por *PH III 280-281*.

Ahora bien, no encuentro ninguna razón para pensar que Sexto no habla en serio cuando presenta la preocupación filantrópica del escéptico como una explicación de su estilo de argumentación. Éste es el punto de vista adoptado por Victor Brochard, quien propone una peculiar lectura de las líneas finales de *PH*:

À côté d'arguments très profonds, d'objections sérieuses et de grande portée, on trouve des sophismes ridicules (...). [Sextus] n'est pas toujours dupe de ses arguties; parfois il se moque lui-même de ses arguments: ses *Hypotyposes* se terminent sur une sorte de ricanement. (...) Aussi bien, en sa qualité de sceptique, il n'a pas à faire de choix entre les bonnes raisons et les mauvaises: il ne doit pas savoir, et il ne sait pas, s'il y a entre elles une différence. Il pousse à ses dernières limites l'impartialité à leur égard, et il explique ironiquement qu'à l'exemple des médecins, qui proportionnent l'énergie des remèdes à la gravité des cas, le sceptique doit se servir également de raisons fortes et de

raisons faibles (...) Ainsi tous seront sauvés de l'orgueil et de la présomption du dogmatisme: c'est sa manière d'être philanthrope. (2002, 335)

Brochard también sostiene que si Sexto “commet parfois de pitoyables sophismes, ce n'est pas, on l'a vu, par ignorance ou par faiblesse d'esprit, mais de propos délibéré et par dilettantisme” (340). El primer punto llamativo de la interpretación de Brochard es la afirmación de que la explicación que Sexto ofrece del uso que el escéptico hace de diferentes tipos de argumentos responde a una actitud irónica, puesto que nada de lo dicho *PH* III 280–281 sugiere que dicha explicación está motivada por esta clase de actitud. La interpretación de Brochard es aun más sorprendente dado que reconoce que el escéptico no es capaz de determinar si existe una diferencia entre los argumentos que emplea en lo que respecta a su solidez. Pues si éste es el caso, ¿por qué es irónico decir que la elección que el escéptico hace de los argumentos que utiliza está determinada por los efectos que tienen en aquellos que desea persuadir, dado que su propósito es precisamente persuadirlos? Si el escéptico no puede juzgar dichos argumentos con respecto a su validez o invalidez, el único valor que les queda es, dado el objetivo terapéutico del escéptico, su efecto “curativo” en los pacientes que éste trata. Por lo demás, si el escéptico no puede hacer ninguna afirmación acerca de la solidez de los argumentos que utiliza, ¿cómo Sexto podría ser consciente de sus supuestos sofismas? Finalmente, no es en modo alguno claro por qué piensa que Sexto intencionadamente emplea argumentos inválidos “por dilettantismo”, pues nada hay en el capítulo final de *PH* que indique que éste es el caso.

También considero que no hay razón alguna para suponer que Sexto no es el autor de ese capítulo. Esta es la posición propuesta por Benson Mates, quien sostiene:

It seems to me quite obvious that these two final sections, with their odd and silly claim that weak arguments have been included for the benefit of those who do not need strong arguments, are not genuine but have been tacked on by someone during the long twelve centuries between Sextus and our earliest MSS. (1996, 314)

Desafortunadamente, Mates no explica por qué el capítulo en cuestión deben ser considerado como una adición posterior, y por qué su contenido es “odd and silly” (quizás es demasiado “obvio” como para necesitar una explicación). La lectura de

Mates es tal vez en parte el resultado de interpretar que lo que Sexto está diciendo es que el escéptico a veces propone argumentos que conscientemente reconoce como objetivamente inválidos. Si éste es el caso, entonces es necesario hacer notar que en *PH* III 280–281 Sexto nunca declara que algunos argumentos realmente son fuertes o sólidos y otros no. Sexto emplea el verbo εἶναι una sola vez, al referirse a la filantropía del pirrónico (ὁ σκεπτικὸς διὰ τὸ φιλόανθρωπος εἶναι), y explícitamente habla de argumentos que *parecen* fuertes o débiles. De todas formas, incluso si dijera que algunos argumentos “son” fuertes y otros débiles, ya sabemos que sus palabras deben ser interpretadas como descripciones de sus propias apariencias (*PH* I 4). El único criterio para la distinción entre argumentos es su capacidad que de hecho tienen para curar (persuadir) un número mayor o menor de pacientes.

Ahora bien, aunque Sexto no lo dice explícitamente, es claro que el objetivo de la terapia escéptica es inducir el estado de ἐποχή y, a través de él, el de ἀταραξία en sus pacientes. Pero entonces surge un interrogante: ¿por qué el escéptico que ha alcanzado el estado de ἀταραξία quiere inducirlo en otros? Pues uno puede razonablemente pensar que una vez que el escéptico se ha encontrado en un estado de ἀταραξία, luego de suspender el juicio acerca de todas las cuestiones no-evidentes, ha alcanzado aquello mismo que deseaba desde el comienzo mismo. Por lo tanto, no parece haber razón alguna por la cual debiera interesarse en el bienestar de otros (cf. Annas 1993, 245–246). A fin de encontrar una conexión entre la ἀταραξία en cuestiones de opinión y la preocupación filantrópica, uno podría argüir que lo que se ha interpuesto en el camino del escéptico hacia la consecución de ese estado es no sólo su propia posesión de creencias sino también la de otras personas. A este respecto, Annas sugiere: “Perhaps the sceptic’s *philanthropia* lies in this, that he can never achieve full *ataraxia* while there are other dogmatic, and therefore unhappy, people around” (1993, 246). Del mismo modo, McPherran piensa que “it might well interfere with a Sceptic’s ἀταραξία not to be doing something to reduce the amount of παραχή in those whose lives he comes into contact with” (1987, 325; véase también McPherran 1989, 166 n. 58). En lo que respecta a la ἀταραξία en cuestiones de opinión, esta interpretación no encuentra sustento en los textos sexteanos. Pues como vimos (Capítulo I, Sección 1), Sexto señala que el tipo de perturbación que puede ser completamente eliminada parece ser inducida en una persona solamente por *su propia*

posesión de creencias, no por la de otras personas también (Annas 1993, 246 es consciente de este hecho). Por consiguiente, el único modo en que la perturbación de otras personas puede interferir con la propia ἀταραξία en cuestiones de opinión es creyendo que el sufrimiento de otros es algo malo en sí mismo, y que uno tiene la obligación moral de hacer algo para mejorar una situación objetivamente mala. Pero en este caso el escéptico puede eliminar la perturbación que amenaza su ἀταραξία eliminando las creencias en cuestión en lugar del sufrimiento de otros. Por lo tanto, no hay fundamento alguno para suponer que la impresión de que otros están sufriendo amenaza el estado de ἀταραξία en cuestiones de opinión que ha sido alcanzado por el escéptico.¹³⁶

Sin embargo, puede ser argüido que, aunque mi razonamiento es en principio correcto, de hecho el pirrónico sí posee las creencias mencionadas, puesto que de otro modo su terapia filantrópica no podría ser explicada. Ésta es la posición defendida por Alan Bailey (2002, 232–233), quien sostiene que la impresión del pirrónico de que el dogmático sufre de ansiedad intelectual no es en sí misma desplacerera, de modo que provee un motivo para una acción sólo si se agrega una creencia acerca del significado de esta impresión, a saber: que dicha impresión es el signo de una situación objetiva indeseable. Si esto es así, entonces el pirrónico filantrópico cree que sus pacientes están objetivamente enfermos, y que él debe hacer algo al respecto. En consecuencia, él posee creencias que interfieren con su consecución de la ἀταραξία.

No obstante, existe otra posible explicación del deseo del escéptico de curar a otros de su dogmatismo que evita adscribirle las creencias antes mencionadas. Como vimos (Primera Parte, Capítulo I, Sección 2), en los pasajes de *PH I* y *AD I* que tratan del criterio del escepticismo, Sexto observa que el criterio de acción del escéptico es τὸ φαivόμενον, adhiriendo al cual en la vida cotidiana realiza ciertas acciones y no otras (*PH I* 21–22, *AD I* 29–30; cf. *PH II* 14). Sexto también señala que, adhiriendo a lo que que aparece, el escéptico vive de acuerdo con la observancia de la vida cotidiana, la cual parece consistir en la guía de la naturaleza, la necesidad de las afecciones, la transmisión de leyes y costumbres, y la enseñanza de habilidades (*PH I* 23). Como ya fue establecido, lo que Sexto dice acerca de esta observancia es una

¹³⁶ En la próxima sección, examinaré la posible conexión entre la φιλανθρωπία y la perturbación que surge de las afecciones involuntarias.

explicación de la adhesión a τὸ φαινόμενον, de modo que los enunciados proferidos de acuerdo con los cuatro aspectos de la observancia de la vida cotidiana manifiestan las diferentes maneras en que las cosas aparecen al escéptico. Ahora bien, Sexto explica que el tercer elemento de esa observancia, i.e., la παράδοσις νόμων τε καὶ ἔθων, es aquél “por el cual en la vida ordinaria consideramos la piedad como buena y la impiedad como mala” (*PH I* 24; véase también *PH III* 2). Asimismo, en el Décimo Modo y en la sección ética de *PH III*, observa que en su comunidad actos como el adulterio, el incesto, el sacrificio humano y el canibalismo están prohibidos por ley (*PH I* 146, 149, 152, 159, 160, *III* 205, 207–209, 225), y que es costumbre, por ejemplo, mantener a los hijos y evitar el sexo en público (*PH I* 146, 154, *III* 200). Puede del mismo modo suponerse que la impresión de que otros están sufriendo de arrogancia y precipitación es displacentera para el pirrónico porque el sufrimiento de otros es algo malo de acuerdo con las leyes y costumbres de la comunidad en la cual vive, y que en tal comunidad uno es alentado a intentar cambiar este tipo de situación negativa tanto como pueda. Es decir, la filantropía era probablemente una parte importante de los principios morales que subyacían a las leyes y costumbres de las comunidades en las que los escépticos retratados por Sexto vivían. Si esto es correcto, entonces no es necesario atribuir al escéptico filantrópico el tipo de creencia que Bailey le adscribe, puesto que en *PH I* 23 Sexto subraya que los escépticos actúan de acuerdo con la vida cotidiana sin sostener opiniones y por la sola razón de que no pueden permanecer completamente inactivos. Esta ausencia de compromiso dogmático también es claramente expresada en el Décimo Modo, donde Sexto nos dice que uno debe suspender el juicio acerca de la validez objetiva de las apariencias que uno tiene en virtud de las leyes y costumbres de su comunidad. En suma, el pirrónico filantrópico está simplemente actuando de acuerdo con sus apariencias, sin afirmar o negar que ellas corresponden a la verdadera naturaleza de las cosas, es decir, sin afirmar o negar que los dogmáticos están objetivamente enfermos o que la filantropía es la actitud correcta que uno debe adoptar.

Hay otros dos factores que pudieron haber determinado la adopción no dogmática de la φιλανθρωπία por parte del escéptico. En primer lugar, dado que el propio Sexto era doctor (véase *PH I* 238, *AM I* 260, cf. *AD V* 47) y que algunos otros escépticos también lo fueron (véase Barnes 1990, 2613 n. 20), es importante tener

presente que en la antigüedad hubo, para muchos médicos, un estrecho vínculo entre la práctica médica y la filantropía (Voelke 1990, 183). Uno puede entonces argüir que los médicos pirronianos fueron influenciados por esta tradición. Esta influencia podría bien ser un aspecto de la διδασκαλία τεχνῶν explicada en *PH* I 23–24, la cual es aquella “por la cual no estamos inactivos en las habilidades que adquirimos” (I 24). Por supuesto, también en este caso el escéptico no está comprometido con ninguna creencia, sino que está simplemente siguiendo sus apariencias, al igual que ocurre en el caso de su accionar de acuerdo con las leyes y costumbres de su comunidad. En segundo lugar, la concepción del filósofo como “médico del alma” era una idea común en la filosofía griega (Annas 1993, 246; Barnes 1988, 76; 2000, xxviii), de modo que es posible que la práctica terapéutica descrita por Sexto también estuviera influenciada por esta concepción.

Si la explicación previa de por qué el escéptico adopta una actitud filantrópica es correcta, entonces no es necesario suponer que quiere curar a los dogmáticos porque la perturbación de éstos representa una amenaza para la consecución y estabilidad de su propia ἀταραξία.

Deseo finalmente considerar dos objeciones que han sido dirigidas contra la terapia escéptica. De acuerdo con la primera, la terapia argumentativa del pirrónico implica varias creencias acerca de la ἐποχή y la ἀταραξία: (i) la creencia de que la ἀταραξία es objetivamente buena (de otro modo, ¿por qué busca inducir este estado en otros si él mismo no está convencido de que es beneficioso?), (ii) la creencia de que este estado es alcanzado por medio de la suspensión del juicio, (iii) la creencia de que la ἐποχή es causada por ciertos tipos de argumentos, y (iv) la creencia de que inducir la ἐποχή y la ἀταραξία en sus pacientes es el tratamiento objetivamente adecuado para aplicar cuando éstos están afectados por la arrogancia y la precipitación.

Con respecto a las dos primeras creencias, no hay nada más para decir que lo que ya ha sido expuesto en el Capítulo I, Sección 1: la ἀταραξία simplemente se manifiesta al escéptico como un bien para él y para otros, y no puede descartar la posibilidad de que este estado mental continuará acompañando la adopción de una ἐποχή universal.

En lo que concierne a la tercera creencia mencionada, vimos (Primera Parte, Capítulo I, Apéndice) que Sexto no asevera que existe una relación lógica necesaria

entre los τρόποι y la έποχή. No obstante, puede objetarse que la terapia argumentativa del escéptico es el ejemplo más claro de que en realidad está convencido del poder que los τρόποι para inducir la έποχή. El escéptico respondería que emplea ciertos tipos de argumentos no porque puede asegurar que existe una conexión necesaria entre ellos y la έποχή, sino simplemente porque son aquéllos que han logrado inducir este estado en él mismo y otros. Pero esto sería sólo una parte de su respuesta, dado que en *PH III* 280–281 Sexto nos dice que el escéptico empleará cualquier argumento que haga posible inducir la έποχή en los dogmáticos. Esto muestra que el escéptico no se restringirá a utilizar los argumentos que han inducido la έποχή en él y en sus pacientes pasados, sino también otros argumentos que no han tenido ese efecto. O, para decirlo de otro modo, eso muestra que los argumentos que han sido capaces de inducir la έποχή en el escéptico y en sus pacientes pasados pueden no ser capaces de hacer lo mismo en el caso de sus futuros pacientes. Por lo tanto, el mismo pasaje que presenta la terapia argumentativa del escéptico deja en claro que él no cree que existe una conexión lógica necesaria entre ciertos tipos de argumentos y la έποχή. A mi juicio, el escéptico ni siquiera cree que siempre hay un argumento que es capaz de inducir el estado de έποχή.

En lo que respecta a la cuarta creencia atribuida al escéptico, es útil tener en cuenta la explicación que Sexto ofreció del modo en que los médicos metódicos practican la medicina, la cual a su juicio está en total consonancia con la actitud escéptica. Sexto observa que el médico metódico “siguiendo las cosas que aparecen, obtiene de ellas lo que parece conveniente” (*PH I* 237), y que es guiado “desde las afecciones aparentes (...) a lo que parece corresponderles” (*PH I* 240, véase también 238; cf. Galeno, *SI VI* 12). Uno puede sostener que el escéptico es del mismo guiado por la arrogancia y la precipitación que percibe en los dogmáticos al uso de los argumentos que, de manera no dogmática, espera inducirán en aquéllos el estado aparentemente beneficioso de la έποχή. Podría objetarse que, si el pirrónico guiara sus acciones solamente por sus apariencias, de la manera en que ha sido sugerida, entonces actuaría de manera casual o azarosa. Por consiguiente, si el pirrónico no actúa de esta manera, es porque sus acciones se apoyan en creencias acerca de lo que es objetivamente el caso. Sin embargo, hay ejemplos que muestran que esta objeción no es sólida. Tómese el caso de los perros: a veces ellos son sensible a algunos de los

estados anímicos de sus dueños, tales como el enojo, el miedo, la alegría y la tristeza, y reaccionan en conformidad. Es decir, tienen algún tipo de impresiones de los estados mentales de sus dueños, las cuales disparan reacciones no azarosas. Ahora bien, los perros no tienen creencias, si consideramos que tener creencias implica poseer los conceptos de verdad y falsedad, y hacer una aserción acerca de lo que es objetivamente el caso (al menos esto es lo que se quiere decir al examinar si el escéptico tiene o no creencias). Por lo tanto, el ejemplo recién ofrecido muestra que el poseer creencias acerca de lo que es objetivamente el caso no es una condición necesaria para reaccionar de manera no aleatoria.

La otra objection dirigida contra la terapia filantrópica del pirrónico es que muestra claramente que éste cree en la existencia de las personas que desea persuadir por medio de argumentos *ad hominem* (véase Bailey 2002, 232–233). Para representar una problema para el pirrónico, esta objection debe presuponer que las cuestiones no-evidentes sobre las que suspende el juicio incluyen la existencia de otros seres. Como ya fue indicado (Primera Parte, Capítulo II, Sección 2), es un tema controvertido entre los intérpretes si el escepticismo sexteano cuestiona la existencia del mundo exterior. De todas formas, incluso si concedemos que el pirrónico pone en duda la existencia de otras personas, es posible ofrecer una respuesta a la objeción formulada. Pues el pirrónico puede argüir que en su terapia filantrópica no traspasa la esfera de sus propias apariencias (véase Annas 1993, 244; Machuca 2005, 220). Es decir, tiene la apariencia de que existen otros seres humanos con los que vive en una comunidad con ciertas leyes y costumbres, la mayoría de los cuales está afectada por la arrogancia y la precipitación, etc. El pirrónico es consciente de que estas apariencias pueden ser completamente ilusorias, sin validez objetiva alguna. No obstante, él piensa, siente y actúa en conformidad con ellas porque le son impuestas por el hecho de que creció creyendo que existen otras personas con las cuales interactúa. Es claro que el pirrónico consumado continúa siendo influenciado por esta antigua creencia, de modo que uno puede decir que está *inclinado a creer* que existen otros seres humanos, pero evidentemente esto no es lo mismo que *realmente creerlo*. Pues incluso si el pirrónico tiene esa inclinación, no obstante suspende el juicio porque no ha sido capaz de encontrar argumentos definitivos en favor de esa creencia, como consecuencia de que existen argumentos igualmente plausibles que dan origen a la inclinación contraria. Por

lo tanto, en última instancia la balanza no puede ser inclinada hacia ninguno de los dos lados.¹³⁷

La explicación ofrecida de la psicoterapia filantrópica del pirrónico provee las posibles razones por las que éste quiere ayudar a otros, sin tener que encontrar una conexión entre su ἀταραξία en cuestiones de opinión y su φιλανθρωπία, y sin adscribirle ninguna creencia acerca de lo que es objetivamente el caso.

2. *El carácter fortuito de la actitud filantrópica*

La adopción de una perspectiva filantrópica por un pirrónico es accidental, puesto que es solamente la consecuencia de vivir en una sociedad dada y de pertenecer a cierto medio médico y filosófico. Si un pirrónico creciera en una sociedad individualista o si fuera criado de una manera que le enseñara a considerar la filantropía como una actitud ingenua e impráctica, probablemente adoptaría una perspectiva individualista. Esto muestra, contrariamente a lo estábamos inclinados a creer al comienzo de la sección precedente, que una persona puede perfectamente ser un pirrónico sin tener ninguna preocupación por el bienestar de otros. Por supuesto, esto también muestra que el pirronismo tampoco debería ser considerado una perspectiva intrínsecamente individualista.¹³⁸ En resumen, el pirronismo es, en cuanto tal, completamente indiferente tanto al individualismo cuanto al filantropismo, puesto que la adopción no dogmática de una u otra de estas estas posiciones por el pirrónico depende de circunstancias fortuitas.

Mi interpretación encuentra un obstáculo en *PHI 22*, donde Sexto observa que la razón por la cual el criterio de acción del escepticismo es τὸ φαινόμενον es que reside en “un estado afectivo y una afección involuntaria” (cf. *PHI 19*). Esto se aplica a las apariencias que el escéptico tiene en virtud de los cuatro elementos que constituyen la observancia de la vida cotidiana, de modo que él se encuentra en una situación pasiva con respecto a las apariencias que tiene en virtud de las leyes y

¹³⁷ Bailey (2002, 221–229) llamativamente no distingue entre creer y tener una inclinación a creer (véase Machuca 2005, 219–220).

¹³⁸ For the view that Skepticism is an individualistic philosophy, see Floridi 2002, 32.

costumbres de su comunidad. De esto parece seguirse que la adopción de una actitud filantrópica por el pirrónico, la cual considero dependiente de factores como la convención, la tradición y un cierto tipo de instrucción médica, es a fin de cuentas inevitable.¹³⁹ De este modo, el pirrónico no sería capaz de evitar estar perturbado por el sufrimiento de otros. De todas formas, él soportaría este tipo de perturbación inevitable más fácilmente que los no-escépticos, precisamente porque no cree que el sufrimiento de otros es algo objetivamente malo.

A pesar de lo dicho en *PH I 22*, todavía creo que la preocupación filantrópica del pirrónico no es totalmente inescapable. La razón es que el escéptico ve una diferencia crucial entre las afecciones involuntarias por un lado, y las leyes y costumbres de su comunidad y las habilidades que ha adquirido por otro. La influencia de las sensaciones corporales es inevitable porque al menos hasta ahora el escéptico no ha sido capaz de eliminar completamente las sensaciones de hambre y sed, y por lo tanto de dejar de tener el deseo de comida y bebida. Por el contrario, es consciente de que, mientras siga un cierto grupo de leyes y costumbres y tenga cierta habilidad, tendrá necesaria e involuntariamente determinadas apariencias, pero que su respeto por leyes y costumbres particulares y su posesión de una habilidad dada no son ni inevitables ni inalterables. En primer lugar, los miembros de un grupo, como una familia o una comunidad, no siempre obedecen las mismas normas,¹⁴⁰ y difícilmente tienen la misma habilidad. En segundo lugar, hay numerosas situaciones que pueden alterar la manera en que una persona piensa, siente y actúa, tales como la guerra, el encarcelamiento, la enfermedad mental y la senilidad. Por ejemplo, no es inusual que una persona que en estado de paz respeta ciertas reglas morales, no por miedo al castigo sino porque es la manera en que espontáneamente tiende a actuar, rompa esas mismas reglas cuando su país está en guerra; y puede continuar actuando de este nuevo modo incluso luego de que las hostilidades han cesado. Es un hecho común que la

¹³⁹ Sobre la interpretación según la cual la filantropía del pirrónico es natural en el sentido de necesaria e inescapable, véase Annas 1993, 211, 246; McPherran 1987, 325; 1989, 157, 165.

¹⁴⁰ A juzgar por lo dicho en el Décimo Modo y en la sección ética de *PH III*, Sexto es consciente de esto. Por ejemplo, refiere que los estoicos aceptaban la prostitución y el incesto, los cuales eran considerados por otros griegos como algo vergonzoso e ilícito (véase *PH III* 201, 205).

gente puede acostumbrarse a, y dejar de preocuparse por, cosas que solían causarle una profunda perturbación y preocupación.¹⁴¹ Además, no es en modo alguno inusual que un doctor, por ejemplo, pierda sus habilidades luego de un *stroke* o con el advenimiento de la senilidad. Por el contrario, las personas que se encuentran en estas diversas situaciones no dejan de sentir hambre y sed. En suma, en el caso de la transmisión de leyes y costumbres y la enseñanza de habilidades, la observación hecha en *PHI 22* no debe ser entendida en el sentido de que es algo necesario e inalterable que el escéptico actúe en conformidad con ciertas normas, tradiciones y habilidades.

Si mi interpretación es correcta, entonces es perfectamente posible para un pirrónico humanitario abandonar su actitud filantrópica. Podría objetarse que esta clase de cambio es posible sólo si uno cree que existe un fundamento objetivo para hacerlo, lo cual es contrario a la perspectiva pirroniana. Pero esto no es en modo alguno necesario. Además de los casos mencionados, en los cuales los cambios que tienen lugar no presuponen ningún intento de justificación, podemos pensar en otro ejemplo. Supongamos que un pirrónico filantrópico es traicionado por algunos de sus amigos y parientes más cercanos y queridos, y termina en prisión con una sentencia de varios años. Es probable que la traición y las severas y traumáticas experiencias a las que será sometido en la cárcel lo harán más individualista, menos compasivo y más frío. Es claro que él puede experimentar una transformación tal sin que exista la necesidad de encontrar una justificación racional para ello; es decir, él puede simplemente experimentar esos cambios en su carácter de manera involuntaria.

Espero haber mostrado que la terapia filantrópica del pirrónico no es esencial a su filosofía, puesto que los escépticos no son inevitablemente filantrópicos, y aquéllos que lo son pueden dejar de actuar y sentir de manera filantrópica y volverse más individualistas e insensibles, sin que esto constituya un obstáculo para que sean escépticos consumados.

¹⁴¹ Puede suponerse que Sexto era consciente, por ejemplo, de que antes de convertirse en estoicos consumados, los futuros estoicos probablemente consideraban la prostitución y el incesto como moralmente incorrectos (véase n. 140).

Apéndice. Tolerancia y conservadorismo

Deseo examinar aquí si la adopción de la actitud pirroniana implica necesariamente la adopción de una actitud tolerante y conservadora, pues algunos estudiosos han afirmado que la tolerancia y el conservadorismo son inherentes al pirronismo.

Es habitual creer que la sola adopción de un relativismo ético radical implica el respeto de aquellos que poseen opiniones y costumbres distintas a las inculcadas al relativista en el marco del grupo familiar y socio-cultural al que pertenece. Si ningún conjunto de creencias morales es preferible a los demás por la sencilla razón de que ninguno de ellos posee un fundamento objetivo, entonces no hay motivo alguno por el cual el relativista radical no deba tolerar las creencias morales de otros individuos. El mismo tipo de razonamiento parece valer para el relativismo pirroniano, ya que al menos hasta el momento el escéptico no ha encontrado ningún sistema de creencias morales cuya objetividad pueda afirmar, de modo que para él los diversos sistemas de creencias morales están en un mismo nivel, en el sentido de que ninguno de ellos puede ser preferido a los demás sobre la base de consideraciones racionales. Por lo tanto, el escéptico no tendría ninguna razón para no respetar y tolerar a aquellos que viven de acuerdo con leyes y costumbres diferentes a las propias. De este modo, tanto el relativismo ético radical cuanto el relativismo ético pirroniano contendrían un importante elemento normativo, ya que afirmarían que deben tolerarse las ideas y hábitos de las personas con las que se está en desacuerdo.

Sin embargo, la afirmación según la cual la sola adopción de un relativismo ético radical o de un relativismo ético agnóstico es una condición suficiente para la adopción de una posición tolerante carece de sustento. Pues que un relativista radical o un relativista agnóstico tolere puntos de vista y prácticas que no comparte no es una consecuencia lógica de su imposibilidad de afirmar que los principios morales de un individuo deben ser rechazados porque se oponen a ciertos valores objetivos comunes a todos los hombres. Por el contrario, que un relativista radical o un relativista agnóstico sea tolerante o intolerante depende exclusivamente de si la tolerancia o la intolerancia forman parte de los principios por los cuales rige sus acciones. Pues, al igual que esos relativistas no encuentran ningún argumento que, basado en el modo en

que las cosas objetivamente son, los obligue a respetar las opiniones y modos de vida de los demás, de la misma manera ellos no encuentran ningún argumento que, basado en el modo en que las cosas objetivamente son, los obligue a respetarlos. Es decir, ni el relativista ético radical ni el relativista ético agnóstico creen poseer la obligación moral de ser tolerantes o intolerantes.

De este modo, el mismo tipo de argumentos propuestos contra la interpretación según la cual la preocupación filantrópica del pirrónico y su búsqueda de la imperturbabilidad son intrínsecos a su filosofía también valen contra la afirmación según la cual el pirronismo es una perspectiva inherentemente tolerante (véase, e.g., Morrison 1990, 213; Floridi 2002, 32). Supongamos que un escéptico creciera en una sociedad en la que reina la intolerancia y tendiera a actuar en consonancia con esta perspectiva: ¿podría pensar en razones objetivas e imparciales para cambiar su comportamiento? Es claro que no y que continuará actuando de esa manera mientras sus apariencias sean las mismas. Al igual que en el caso de la adopción de una perspectiva filantrópica o de la búsqueda del estado de imperturbabilidad, la adopción de una actitud tolerante también depende de factores fortuitos como el contexto familiar, cultural y social en el que el escéptico fue criado y educado. En suma, la adopción de una actitud tal no es una consecuencia necesaria de su escepticismo.

Otra posición que ha sido atribuida a la filosofía pirroniana como uno de sus rasgos inherentes es el conservadorismo. A este respecto, David Hiley afirma:

Since there could be no philosophical conclusion on which to base one's life, the practical consequence of moral quietude was to ground action on appearance, tradition, and custom. Scepticism as a moral stance, therefore, was inherently conservative since, in eliminating the possibility of rationally evaluating alternative beliefs and institutions, it resulted in the accommodation of ourselves to the customary and the traditional. (1987, 189)

Estoy de acuerdo con Hiley en que, dada la actitud suspensiva del pirrónico, el único criterio con el cual cuenta para guiar sus acciones son sus apariencias. Sin embargo, aun cuando Sexto explica la adhesión a τὰ φαυλόμμενα describiendo los cuatro aspectos que parecen constituir la observancia de la vida cotidiana, uno de los cuales es precisamente la transmisión de leyes y costumbres, no creo que tal adhesión implique necesariamente que la acción deba estar sustentada en la tradición y la ley. Pues es

posible que las apariencias de un escéptico sean diferentes de, u opuestas a, las apariencias que están en conformidad con las leyes y las normas morales y religiosas de la comunidad en la que vive, porque por ejemplo fue criado y educado según una visión muy crítica de esas leyes y normas. Este escéptico seguirá la manera en que las cosas le aparecen sin que esto implique que actúe de manera conservadora y tradicional. Y, por supuesto, no tendrá ningún motivo para no seguir sus apariencias mientras continúe en un estado de suspensión del juicio acerca de si el conservadorismo es la posición objetivamente correcta que debe adoptar. Es decir, si un escéptico encuentra que sus apariencias se oponen a los principios tradicionales y legales de su comunidad, no podrá pensar en ninguna razón objetiva por la cual deba cambiar su modo de vida y seguir en lugar de ello las leyes y costumbres respetadas por la mayoría de sus conciudadanos. Por lo tanto, considero que la observación sexteana de que el escéptico observa las leyes y las tradiciones (*PH* I 17, 23–24, 231, 237; *AD* III 49, V 166) debe ser entendida como una descripción de la manera en que él y otros escépticos actúan cuando siguen sus apariencias, no como una formulación de un rasgo inherente a su pirronismo.

Conclusión

La Primera Parte del presente estudio intentó demostrar que el escepticismo expuesto en la obra de Sexto Empírico es una forma de relativismo y que, por consiguiente, su escepticismo ético es un relativismo ético. El relativismo ético pirroniano, sin embargo, se diferencia de lo que hoy en día catalogamos como posiciones relativistas, ya que desde la perspectiva pirroniana éstas adoptan una actitud típicamente dogmática. La razón es que el relativista no-pirroniano hace aserciones afirmativas o negativas acerca de cuestiones no-evidentes, es decir, acerca de lo que las cosas realmente son. Por una parte, el relativista dogmático radical afirma que las cosas no son realmente buenas o malas ni invariablemente ni en circunstancias específicas. Por otra parte, el relativista dogmático moderado niega que las cosas sean invariablemente buenas o malas, pero sostiene que son objetivamente buenas o malas en relación con un sujeto en situaciones particulares. Por el contrario, el relativista pirroniano se limita a referir las distintas maneras en que las cosas le aparecen, diciendo simplemente que lo que las personas consideran como bueno o malo se le presenta como relativo a ciertos factores socio-culturales, no que realmente es relativo a ellos. Es decir, el pirrónico constata que los juicios morales de diversos individuos o grupos varían en paralelo con la variación de ciertos factores como las leyes, las costumbres, los modos de vida y las doctrinas de esos individuos o grupos, y se abstiene de ir más allá de esta mera constatación. Es por esta razón que caractericé el pirronismo como un relativismo agnóstico o fenomenológico, a fin de expresar su extrema cautela y diferenciarlo de las otras formas de relativismo. Un punto clave de la interpretación propuesta es que el relativismo pirroniano es fenomenológico a un doble nivel: (i) se refiere a la relatividad de las apariencias y no de las cosas, y (ii) no afirma que las apariencias realmente son relativas, sino que sólo señala que se le manifiestan como tales. Es decir, el relativismo adoptado por el pirrónico consiste en referir su apariencia de que la manera en que las cosas aparecen es relativa a una serie de factores circunstanciales. Dado que esta apariencia es ella misma relativa al pirrónico, confirma el contenido de la proposición "Todas las cosas aparecen relativas", por medio de la cual ella es expresada.

El único rasgo que el relativismo pirroniano comparte con las posiciones dogmáticas es todos parten del hecho de que existen desacuerdos de apariencias. Pero a partir de allí el pirronismo y las demás filosofías siguen caminos radicalmente distintos. Pues mientras que el pirrónico se restringe a constatar la relatividad de las diversas maneras en que las cosas aparecen sin tratar de resolver los desacuerdos, los filósofos dogmáticos proponen distintas soluciones que pretenden dan cuenta del modo en que las cosas objetivamente son: algunos afirman que el objeto posee sólo una de las propiedades que aparecen, otros que todas estas propiedades subsisten en él, y otros que ninguna de ellas corresponde a lo que el objeto realmente es. En consonancia con la actitud cauta que lo caracteriza, el pirrónico suspende el juicio acerca de cuál de estas teorías dogmáticas es correcta. Es por ello llamativa la interpretación propuesta por algunos intérpretes que, basándose en la exposición sexteana de los Diez Modos, han atribuido un relativismo dogmático a los pirrónicos.

No obstante, a pesar de que la mayor parte de los escritos sexteños conservados sustentan la interpretación del pirronismo como un relativismo agnóstico o fenomenológico, existen unos pocos pasajes de *AD V* que atribuyen al pirrónico (i) la opinión de que nada es realmente bueno o malo, y (ii) la afirmación según la cual el poseer esta opinión es lo que permite la consecución de la imperturbabilidad y la felicidad. Mientras que los argumentos negativos de *AD V* que hacen uso del principio de invariabilidad pueden ser explicados como argumentos *ad hominem* o dialécticos, tal como ocurre en el caso de los argumentos negativos de *PH III*, no es posible aplicar esta explicación a (i) y (ii). De todas formas, es importante y necesario tener presente dos puntos. En primer lugar, contrariamente a lo que los intérpretes han sostenido, el tipo de relativismo dogmático que esos pasajes adscriben al pirrónico no es moderado sino radical, puesto que no le atribuyen la creencia de que las cosas son buenas o malas relativamente a ciertas personas en circunstancias específicas. Por el contrario, los juicios morales tendrían una validez meramente subjetiva, ya que sólo expresarían el modo en que las cosas aparecen a quien emite esos juicios, de manera que lo que es considerado como bueno o malo es relativo al que juzga. En segundo lugar, en *AD V* Sexto no expone una forma de escepticismo homogénea y coherente, puesto que por una parte observa que el pirrónico suspende el juicio acerca de todas las cosas y

restringe su discurso a la esfera de sus apariencias, pero por otra parte señala que el pirrónico niega la existencia de algo bueno o malo por naturaleza.

Como vimos, una tensión similar se encuentra en los textos de *CT* y de *NA* que hacen referencia a los rasgos generales del pirronismo y a la perspectiva relativista que los pirrónicos habrían adoptado. Pues, por un lado, estos textos presentan al pirrónico como alguien que nada determina y nada aprehende a causa de la equipolencia de las posiciones en conflicto, y como alguien que guía sus acciones en conformidad con el modo en que las cosas aparecen en cada momento. Pero, por otro lado, le atribuyen la posición según la cual el objeto no posee en sí mismo ninguna de las propiedades que aparecen, sino que presenta una u otra propiedad en relación con el individuo que lo aprehende sensorial o intelectualmente y en relación con las cosas observadas conjuntamente con él. Este relativismo dogmático atribuido al pirrónico es o bien producto de una interpretación errónea del relativismo pirroniano, o bien un vestigio de una variedad de pirronismo distinto al expuesto en al menos la mayor parte de la obra sexteana. Incluso si se acepta esta segunda explicación de la atribución de un relativismo dogmático al pirrónico, se debe hacer hincapié en el hecho de que ni *CT* ni *NA* presentan un tipo de escepticismo uniforme y coherente.

Finalmente, también vimos que los textos sexteanos dejan en claro que el pirronismo es incompatible con el relativismo conceptual, ya que el pirrónico reconoce que es posible la discusión entre doctrinas filosóficas contrarias así como la investigación escéptica de las mismas. El pirrónico es capaz de comprender perfectamente las categorías conceptuales empleadas por los dogmáticos y es precisamente esto lo que hace posible su examen y crítica. La indagación misma que caracteriza al pirronismo depende de esta posibilidad de comprensión y diálogo.

En lo que concierne a los temas abordados en la Segunda Parte, fue establecido que, incluso si a veces el tono y el lenguaje empleados por Sexto parecen indicar lo contrario, ni la búsqueda de la ἀταραξία por el escéptico ni su terapia filantrópica lo comprometen con creencias acerca de lo que las cosas realmente son. En primer lugar, el escéptico no cree ni que el estado de imperturbabilidad es algo que debemos perseguir porque es bueno por naturaleza, ni que el estado de perturbación debe ser evitado porque es inherentemente malo. En segundo lugar, no afirma que la imperturbabilidad es buena y la perturbación es mala relativamente a una persona en

circunstancias específicas. En tercer lugar, no cree que existe una conexión necesaria entre la suspensión y el estado de imperturbabilidad ni entre la posesión de creencias y el estado de perturbación. En cuarto lugar, no considera que el sufrimiento de otros es algo malo en sí mismo, ni afirma que su preocupación filantrópica es la actitud correcta que debe ser adoptada. En quinto lugar, no cree que mostrar a sus pacientes la aparente equipolencia de los argumentos en conflicto es el tratamiento objetivamente adecuado para aplicar contra la arrogancia y la precipitación, ni sostiene que existe una conexión lógica necesaria entre los argumentos que utiliza y la suspensión del juicio. Finalmente, su preocupación filantrópica no lo compromete necesariamente con la creencia en la existencia de otras personas. A mi juicio, ha sido posible mostrar que en cada caso el escéptico está simplemente refiriendo el modo en que las cosas le aparecen.

También se sostuvo que ni la búsqueda de la imperturbabilidad ni la terapia filantrópica del escéptico son inherentes a su filosofía. El hecho de que la búsqueda de la ἀταραξία explica por qué el futuro escéptico comenzó a filosofar para resolver las ἀνωμαλῖαι que había encontrado y el hecho de que la φιλανθρωπία explica por qué el escéptico consumado desea persuadir al dogmático no necesariamente implican que la busca de la ἀταραξία y la φιλανθρωπία deban ser consideradas como esenciales al pirronismo. La razón es que ellas no son los únicos factores que pueden cumplir estas funciones. En efecto, creo que Sexto aceptaría que pueden haber otros motivos del interés de un futuro escéptico en la investigación filosófica así como del deseo de un escéptico consumado de persuadir a sus adversarios. El primero puede decidir emprender una investigación porque, por ejemplo, fortuitamente leyó una obra filosófica o asistió a una conferencia de filosofía y encontró la experiencia cautivante. El segundo puede desear persuadir a sus oponentes porque la habilidad de persuadir a otros ha resultado ser extremadamente útil para propósitos prácticos, o simplemente porque encuentra placentero el hecho mismo de ser capaz de hacerlo. Por lo tanto, parece que la búsqueda de la imperturbabilidad por el escéptico y su preocupación filantrópica deben ser explicados por la influencia de factores que son circunstanciales: su constitución psicológica, su crianza y educación, su contexto social y cultural, y su medio filosófico y profesional. Como estos factores circunstanciales no ejercen una influencia inescapable sobre el escéptico, éste puede abandonar tanto su búsqueda de la

imperturbabilidad y su preocupación por el bienestar de otros. Al igual que en el caso de estos dos aspectos, también fue argüido que el escéptico no considera la consecución de la ἀταραξία como una parte esencial de su pirronismo. Finalmente, intenté demostrar que quienes afirman que el pirronismo es una perspectiva inherentemente tolerante y conservadora se equivocan, pues la adopción de una perspectiva tal parece depender de la influencia de los mismos factores circunstanciales mencionados.

Si mi interpretación es correcta, el escéptico aplicaría su relativismo fenomenológico a los aspectos mencionados, del mismo modo en que lo aplica en el caso de los juicios de valor en general. En efecto, el escéptico tiene la apariencia, por ejemplo, de que el sufrimiento de otros aparece a un individuo de tal o cual manera por la influencia de factores tales como las leyes y costumbres de la comunidad a la que ese individuo pertenece. Evidentemente esto mismo se aplica a las apariencias que surgen en el escéptico frente al sufrimiento ajeno, de modo que no sólo se abstiene de afirmar la validez objetiva de las mismas, sino que también es consciente de la posibilidad de que dichas apariencias sean simplemente el producto del contexto al que pertenece. Es decir, aun cuando no le sea posible afirmar que objetivamente existe dicha dependencia, ésta es una posibilidad que no puede descartar, i.e., no puede desechar la hipótesis de que si perteneciera a un contexto diferente, experimentaría el sufrimiento de otros de distinta manera. En suma, el escéptico tiene la apariencia de que los juicios de valor tanto propios como ajenos varían en correlación con la variación de ciertos marcos de referencia.

Ahora bien, la razón por la cual el escéptico no deja de ser un escéptico, incluso si abandona su búsqueda de la ἀταραξία o su φιλανθρωπία, o no logra estar imperturbado luego de suspender el juicio, es que estas circunstancias no acarrearán la pérdida de su actitud suspensiva y de su vivir de acuerdo con las apariencias, en los cuales reside el carácter distintivo de su filosofía. Más precisamente, el primer rasgo característico de la perspectiva pirroniana es la actitud cauta, agnóstica y abierta del pirrónico, tal como se manifiesta en la adopción de una ἐποχή provisional respecto de las posiciones de primer orden que hasta ahora ha examinado, y de una ἐποχή de segundo nivel respecto de la equipolencia de esas posiciones y la irresolubilidad de los desacuerdos de los que forman parte. El segundo rasgo característico consiste en el

hecho de que el pirrónico guía sus acciones de acuerdo con sus apariencias, porque ellas se le imponen y son el único criterio práctico para lidiar con la vida cotidiana con el que cuenta luego de haber adoptado una ἐποχή universal. Por lo tanto, una persona puede no ser perturbada por la existencia de desacuerdos que aún no han sido resueltos, o puede no querer resolverlos con la esperanza de alcanzar la imperturbabilidad, o puede no alcanzar este estado luego de adoptar la suspensión del juicio, o puede no tener interés alguno en el bienestar de otros, sin que ninguna de estas circunstancias represente un impedimento para que pueda ser considerado un pirrónico.

Antes de concluir, deseo considerar dos objeciones que pueden ser dirigidas contra mi interpretación. La primera es que el énfasis con el que distingo entre características definitorias y no-definitorias del pirronismo es en sí mismo extraño al espíritu pirroniano, puesto que el pirrónico se abstendría de teorizar acerca de la verdadera naturaleza de su ἀγωγή. Esta objeción pasa por alto dos hechos. En primer lugar, el primer libro de *PH* está dedicado a una exposición de la actitud escéptica: Sexto cuidadosamente define y describe el escepticismo, y hace hincapié en las diferencias que existen entre él y las filosofías vecinas. Por supuesto, esta exposición no debe ser interpretada más que como una descripción del modo en que las cosas aparecen a Sexto en el momento mismo en el que las está describiendo, pero esto no determina que sea menos cierto que él ofrece una cuidadosa explicación del carácter de su escepticismo y deja en claro aquello que su perspectiva no es. En segundo lugar, incluso si uno acepta que desde el punto de vista del escéptico la distinción en cuestión es fútil, no creo que esto deba impedir que un intérprete interesado en comprender la perspectiva pirroniana intente determinar cuáles son los rasgos que la definen. A mi juicio, la significación de tal distinción reside fundamentalmente en el hecho de que muestra que ni la búsqueda y consecución de la ἀταραξία ni la adopción de una actitud filantrópica pueden ser tomados como piedras de toque para determinar si es posible catalogar a un pensador actual como pirroniano.

La segunda objeción es que el afirmar, como lo hice en la Introducción, que el escepticismo es una filosofía atractiva y que vale la pena adoptar es erróneo o absurdo. Pues, por ejemplo, no sólo el escéptico no promete que la actitud suspensiva hará posible la consecución de la ἀταραξία, sino que ni siquiera estima esto como un fin

intrínseco a su filosofía. A esta objeción, respondería en primer lugar que el atractivo del escepticismo reside en la clase de cambios radicales que puede acarrear en la vida de una persona. Si es adoptada, la actitud cauta pirroniana impide que uno emita juicios precipitados acerca de cualquier cuestión que no ha examinado o a la cual no ha encontrado respuesta. Esto a su vez evita que uno actúe de manera apresurada. Además, incluso si en algún momento el escéptico violara algunas de las reglas morales más importantes de la comunidad a la que pertenece, quizás experimentaría cierta incomodidad, pero no creería que ha hecho algo objetivamente malo. Esto lo libraría de la angustia sufrida por aquéllos que sí creen que una acción de este tipo es moralmente incorrecta. En suma, la filosofía pirroniana produce, si es adoptada, cambios profundos en los pensamientos, sentimientos y acciones de una persona – cambios que al menos a primera vista parecen ser beneficiosos. No obstante, reconozco que la cuestión de si el pirronismo es una filosofía atractiva no puede en última instancia ser determinada *a priori*. Pues tal decisión depende de si uno valora actitudes tales como la cautela, la apertura mental, y la modestia intelectual; o, si uno las valora, dicha decisión depende de si esas actitudes son preferidas al sentido de seguridad que uno experimenta cuando adhiere a sistemas filosóficos o creencias religiosas. Esta es la razón por la cual mi observación inicial fue simplemente que es *posible* que el pirronismo sea estimado como atractivo y como una perspectiva que vale la pena adoptar.

Espero que la exposición del pirronismo que he ofrecido en este estudio haya (i) demostrado que el tipo de escepticismo que Sexto expone en la mayor parte de sus escritos es un relativismo fenomenológico, (ii) despejado la confusión que existe respecto de cuáles son los rasgos intrínsecos a la filosofía pirroniana, y (iii) establecido que un pirrónico puede buscar la imperturbabilidad y adoptar una actitud filantrópica, sin que esto amenace o comprometa la coherencia de su escepticismo.

Bibliografía

I. Fuentes antiguas: ediciones, traducciones, comentarios

- Annas, J., Barnes, J. 2000². *Sextus Empiricus: Outlines of Pyrrhonism*. Introducción y traducción inglesa. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bastiniani, G., Sedley, D. 1995. *Commentarium in Platonis 'Theaetetus'*, 227–562 en *Corpus dei papyri filosofici greci e latini iii*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Bett, R. 1997. *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*. Introducción, traducción inglesa y comentario. Oxford: Clarendon Press.
- Bett, R. 2005. *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. Introducción y traducción inglesa. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bergua Caverro, J. 1997. *Sexto Empírico: Contra los profesores libros I–VI*. Introducción y traducción española. Madrid: Gredos.
- Blank, D. 1998. *Sextus Empiricus: Against the Grammarians*. Introducción, traducción inglesa y comentario. Oxford: Clarendon Press.
- Bury, R. G. 1933–1949. *Sextus Empiricus*. Introducción, texto griego y traducción inglesa. 4 vol. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chambry, É. 1932. *Platon: Œuvres complètes*, tome VI, *La République* livres I–III. Paris: Les Belles Lettres.
- Croiset, A. 1935. *Platon: Œuvres complètes*, tome III, 2^e partie, *Gorgias–Ménon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Descartes. 1996. *Œuvres de Descartes*, tome VI. Édition de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: Vrin.
- Diogène Laërce, 1999². *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le livre de poche. Introducciones y traducciones por J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Gazé, R. Goulet y M. Narcy.
- Flückiger, H. 1998. *Sextus Empiricus: Gegen die Dogmatiker (M VII–XI)*. Introducción y traducción alemana. St. Augustine: Academia.
- Galien, 1998. *Traité philosophiques & logiques*. Paris: GF Flammarion. Introducción por P. Pellegrin; traducción por P. Pellegrin, C. Dalimier y J.-P. Levet.

- Gallego Cao, A., Muñoz Diego, T. 1993. *Sexto Empírico: Esbozos pirrónicos*. Introducción y traducción española. Madrid: Gredos.
- Mates, B. 1996. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Narcy, M. 1995². *Platon: Théétète*. Paris: Flammarion.
- Pellegrin, P. 1997. *Sextus Empiricus: Esquisses Pyrrhoniennes*. Texto griego y traducción francesa. Paris: Éditions du Seuil.
- Sextus Empiricus 2002. *Contre les professeurs*. Introducción, glosario e índice por Pierre Pellegrin; traducción por Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre y Brigitte Pérez, bajo la dirección de Pierre Pellegrin. Paris: Éditions du Seuil.
- Sartorio Maulini, R. 1996. *Sexto Empírico: Hipotiposis pirrónicas*. Edición y traducción española. Madrid: Akal.
- Spinelli, E. 1997. *Sesto Empirico: Contro gli etici*. Introducción, texto griego, traducción italiana y comentario. Naples: Bibliopolis.
- Spinelli, E. 2000. *Sesto Empirico: Contro gli astrologi*. Traducción italiana. Naples: Bibliopolis.

II. *Literatura secundaria*

- Allen, J. 1990. "The Skepticism of Sextus Empiricus" 2582–2607 en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.4. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Annas, J. 1992. "Sextus Empiricus and the Peripatetics" *Elenchos* 13: 203–231.
- Annas, J. 1993. *The Morality of Happiness*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. 1996a. "Scepticism about Value" 205–218 en Popkin 1996.
- Annas, J. 1996b. "Scepticism, Old and New" 239–254 en M. Frede y G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Annas, J. 1998. "Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies" 193–220 en S. Everson ed. *Companions to Ancient Thought IV: Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. (Originariamente publicado en M. Schofield y G.

- Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 3–29).
- Annas, J. 1999. Review of Bett 1997. *The Philosophical Review* 108: 137–139.
- Annas, J. 2000. “Hume and Ancient Scepticism” *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition. Acta Philosophica Fennica* 66: 271–285.
- Annas, J., Barnes, J. 1985. *The Modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, M. 2004. “Popkin’s Revised Scepticism” *British Journal for the History of Philosophy* 12: 319–332.
- Bailey, A. 1990. “Pyrrhonian Scepticism and the Self-Refutation Argument” *Philosophical Quarterly* 40: 27–44.
- Bailey, A. 2002. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, J. 1988. “Scepticism and the Arts” 53–77 in R. J. Hankinson ed. *Method, Medicine and Metaphysics*, volumen especial de *Apeiron* 21. Edmonton: Academic Printing and Publishing.
- Barnes, J. 1990a. “La διαφωνία pyrrhonienne” 97–106 en Voelke 1990.
- Barnes, J. 1990b. “Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus” 2608–2695 en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.4. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Barnes, J. 1990c. *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. 1992. “Diogenes Laertius IX 61–116: The Philosophy of Pyrrhonism” 4241–4301 en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.6. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Barnes, J. 1994. “Scepticism and Relativity” 51–83 en A. Alberti (ed.), *Realtà e Ragione: Studi di Filosofia Antica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Barnes, J. 2000. “Introduction” xi–xxxi en Annas y Barnes 2000.
- Bénatouïl, T. 1997. *Le scepticisme*. Paris: Flammarion. (Introduction, choix de textes, commentaires et vade-mecum par T. B.)
- Bett, R. 1987. “Scepticism as a Way of Life and Scepticism as ‘Pure Theory’” 49–57 en M. Whitby, P. Hardie and M. Whitby, *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*. Bristol: Bristol Classical Press.

- Bett, R. 1988. "Is Modern Moral Scepticism Essentially Local?" *Analysis* 68: 102–107.
- Bett, R. 1989. "The Sophists and Relativism" *Phronesis* 34: 139–169.
- Bett, R. 1993. "Scepticism and Everyday Attitudes in Ancient and Modern Philosophy" *Metaphilosophy* 24: 363–381.
- Bett, R. 1994. "Sextus's *Against the Ethicists*: Scepticism, Relativism or Both?" *Apeiron* 27: 123–161.
- Bett, R. 2000. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Black, R. 1989–1990. "Moral Scepticism and Inductive Scepticism" *Proceedings of the Aristotelian Society* 90: 65–82.
- Blomqvist, J. 1974. "Die Skeptika des Sextus Empiricus" *Grazer Beiträge* 2: 7–14.
- Brochard, V. 2002⁴. *Les Sceptiques grecs*. Paris: Le livre de poche.
- Brunschwig, J. 1995a. *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brunschwig, J. 1995b. "Le titre des *Indalmoi* de Timon: d'Ulysse à Pyrrhon" 271–287 en Brunschwig 1995a. (Originariamente publicado en Voelke 1990, 107–121.)
- Brunschwig, J. 1995c. "Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme: Sextus Empiricus et la notion de κριτήριο" 289–319 en Brunschwig 1995a. (Originariamente publicado en J. M. Dillon y A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. California: University of California Press, 1988.)
- Brunschwig, J. 1995d. "La formule ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ chez Sextus Empiricus" 321–341 en Brunschwig 1995a. (Originariamente publicado en *Recherches sur la philosophie et le langage* 12 [1990], 83–98.)
- Brunschwig, J. 1999. Introducción y notas al Libro IX de Diogène Laërce 1999.
- Burnyeat, M. 1976a. "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy" *The Philosophical Review* 85: 44–69.
- Burnyeat, M. 1976b. "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*" *The Philosophical Review* 85: 172–195.
- Burnyeat, M. 1997a. "Can the Sceptic Live his Scepticism?" 25–57 en M. Burnyeat y M. Frede 1997. (Originariamente publicado en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*. Oxford: Clarendon Press, 1980, 20–53.)

- Burnyeat, M. 1997b. "The Sceptic in his Place and Time" 92–126 en M. Burnyeat y M. Frede 1997. (Esta versión expandida fue originariamente publicada en R. Popkin y C. Schmitt (eds.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wolfenbütteler Forschungen Band 35, Wiesbaden, 1987, 13–43.)
- Burnyeat, M., Frede, M. (eds.). 1997. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett.
- Castagnoli, L. 2000. "Self-bracketing Pyrrhonism" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18: 263–328.
- Conche, M. 1994². *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris: Presses Universitaires France.
- Couissin, P. 1929. "L'origine et l'évolution de l'ἐποχή" *Revue des études grecques* 42: 373–397.
- Dascal, M. 1986. "Sobre Leibniz y el escepticismo" *Revista latinoamericana de filosofía* 12: 55–60.
- Davidson, D. 1982. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" 66–80 en Meiland y Krausz 1982. (Originariamente publicado en *Proceedings of the American Philosophical Association* 47 [1973–1974]: 5–20).
- Davidson, D. 1986a. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" 307–319 en Lepore 1986.
- Davidson, D. 1986b. "Empirical Content" 320–332 en Lepore 1986.
- Davidson, D. 2001. "The Myth of the Subjective" 39–52 en id. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Decleva Caizzi, F. 1992. "Aenesidemus and the Academy" *Classical Quarterly* 42: 176–189.
- DeLacy, P. 1958. "οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism" *Phronesis* 3: 59–71.
- Dretske, F. 1997. "So Do We Know or Don't We?" *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 407–409.
- de Olaso, E. 1977. "La crisis pirrónica de Hume" *Revista latinoamericana de filosofía* 3: 131–143.
- de Olaso, E. 1978. "Otra vez sobre el escepticismo de Hume" *Manuscrito* 1 (2): 45–63.
- de Olaso, E. 1983. "La investigación y la verdad" *Manuscrito* 6 (2): 45–62.

- de Olaso, E. 1984. "Leibniz y el escepticismo" *Revista latinoamericana de filosofía* 10: 197–229.
- de Olaso, E. 1986. "Respuesta a Marcelo Dascal" [véase Dascal 1986] *Revista latinoamericana de filosofía* 12: 60–64.
- de Olaso, E. 1988. "Zétesis" *Manuscrito* 11 (2): 7–32.
- de Olaso, E. 1991. Review of Annas and Barnes 1985. *Noûs* 25: 145–152.
- de Olaso, E. 1996. "Scepticism and the Limits of Charity" 253–266 en Popkin 1996.
- Dumont, J.-P. 1985². *Le scepticisme et le phénomène*. Paris: Vrin.
- Everson, S. 1991. "The Objective Appearance of Pyrrhonism" 121–147 en id. (ed.), *Companion to Ancient Thought II: Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, Paul. 1962. "Explanation, Reduction, and Empiricism" 28–97 en H. Feigl y G. Maxwell (ed.), *Scientific Explanation, Space, and Time (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. III)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, Paul. 1976. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. IV)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fine, G. 1996. "Scepticism, Existence, and Belief: A Discussion of R. J. Hankinson, *The Sceptics*" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14: 273–290.
- Fine, G. 2000a. "Sceptical Dogmata: *Outlines of Pyrrhonism* I 13" *Méthexis* 13: 81–105.
- Fine, G. 2000b. "Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?" *The Philosophical Review* 109: 195–234.
- Fine, G. 2003a. "Sextus and External World Scepticism" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24: 341–385.
- Fine, G. 2003b. "Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes" 192–231 en J. Miller y B. Inwood (ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Floridi, L. 2002. *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. New York: Oxford University Press.
- Fogelin, R. 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York: Oxford University Press.

- Fogelin, R. 1997a. "Précis of *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*" *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 395–400.
- Fogelin, R. 1997b. "What does a Pyrrhonist Know?" *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 417–425.
- Fogelin, R. 1999. "The Sceptic's Burden" *International Journal of Philosophical Studies* 7: 159–172.
- Frede, M. 1973. Review of Stough 1969 en *The Journal of Philosophy* 70: 805–810.
- Frede, M. 1997a. "The Sceptic's Beliefs" 1–24 en Burnyeat y Frede 1997.
- Frede, M. 1997b. "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Possibility of Knowledge" 127–151 en Burnyeat y Frede 1997.
- Garner, R. T. 1990. "On the Genuine Queerness of Moral Properties and Facts" *Australasian Journal of Philosophy* 68: 137–146.
- Gaukroger, S. 1995. "The Ten Modes of Aenesidemus and the Myth of Ancient Scepticism" *The British Journal for the History of Philosophy* 3: 371–387.
- Glidden, D. 1983. "Skeptic Semiotics" *Phronesis* 28: 213–255.
- Goodman, L.E. 1983. "Skepticism" *The Review of Metaphysics* 36: 819–848.
- Hankinson, R. J. 1988. "Galien: la médecine et la philosophie antisceptique" *Revue de philosophie ancienne* 6: 229–269.
- Hankinson, R. J. 1994. "Values, Objectivity and Dialectic; The Sceptical Attack on Ethics: its Methods, Aims, and Success." *Phronesis* 39: 45–68.
- Hankinson, R. J. 1998². *The Sceptics*. London and New York: Routledge.
- Harman, G. 1975. "Moral Relativism Defended" *The Philosophical Review* 84: 3–22.
- Hiley, D. R. 1987. "The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism" *Journal of the History of Philosophy* 25: 185–213.
- House, D. 1980. "The Life of Sextus Empiricus" *Classical Quarterly* 30: 227–238.
- Humbert, J. 1954². *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksieck.
- Janáček, K. 1948. *Prolegomena to Sextus Empiricus*. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis 4. Olmütz.
- Janáček, K. 1959. "Diogenes Laertius and Sextus Empiricus" *Eunomia* 3: 50–58.
- Janáček, K. 1961. "Diogenes Laertius IX 101 und Sextus Empiricus M XI 69–75 (–78)" 143–146 en F. Steibitz and R. Hošek (eds.) *Charisteria F. Novotny*

- Octogenario Oblata*, Opera Universitatis Purkynianae Brunensis (Facultas Philosophica), vol. 90. Praha.
- Janáček, K. 1963. "Die Hauptschrift des Sextus Empiricus als Torso erhalten?" *Philologus* 107: 271–277.
- Janáček, K. 1964. "Τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν" 119–121 en J. Irmscher et al. (eds.), *Miscellanea critica aus Anlaß des 150 jährigen Bestehens der Verlagsgesellschaft und des graphischen Betriebes*, Teil 1. B. G. Teubner: Leipzig.
- Johnsen, B. 2001. "On the Coherence of Pyrrhonian Skepticism" *The Philosophical Review* 110: 521–561.
- Kitcher, P. 1978. "Theories, Theorists and Theoretical Change" *The Philosophical Review* 87: 519–547.
- Krentz, E. 1962. "Philosophic Concerns in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I" *Phronesis* 7: 152–160.
- Kuhn, T. 1970². *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. 2000. "Commensurability, Comparability, Communicability" 33–57 en id. *The Road since Structure: Philosophical Essays 1970–1993*. Chicago: University of Chicago Press. (Originariamente publicado en P. Asquith. and T. Nickles (eds.), *PSA 198: Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. East Lansing: Philosophy of Science Association, 669–688.)
- Laursen, J.-C. 2004. "Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone" 201–234 en Maia Neto y Popkin 2004.
- Lepore, E. (ed.). 1986. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford-New York: Basil Blackwell.
- Lévy, C. 1997. *Les philosophies hellénistiques*. Paris: Le livre de poche.
- Long, A. A. 1978. "Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist" *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 24: 68–91.
- Luper, S. (ed.). 2003. *The Sceptics: Contemporary Essays*. Aldershot: Ashgate.
- MacColl, N. 1869. *The Greek Sceptics: From Pyrrho to Sextus*. London: Macmillan.
- Machuca, D. 2001. Reseña de Bett 2000. *Méthexis* 14: 155–158.

- Machuca, D. 2003. "Sextus Empiricus et le relativisme éthique". Colloque des Doctorants de Philosophie Antique de Suisse Romande, Université de Fribourg, 22 de enero de 2003.
- Machuca, D. E. 2004a. Review of Floridi 2002. *British Journal for the History of Philosophy* 12: 336–340.
- Machuca, D. E. 2004b. Review of Sextus Empiricus 2002. *Ancient Philosophy* 24: 503–510.
- Machuca, D. E. 2005a. Review of Bailey 2002. *Ancient Philosophy* 25: 212–222.
- Machuca, D. E. 2005b. "La filantropía pirroniana". XIII Congreso Nacional de Filosofía, Rosario, 22–25 de noviembre de 2005.
- Machuca, D. E. 2006a. "The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλανθρωπία". *Ancient Philosophy* 26: 111–139.
- Machuca, D. E. 2006b. "The Local Nature of Modern Moral Skepticism". *Pacific Philosophical Quarterly* 87: 315–324.
- Machuca, D. E. 2006c. Review of Polito 2004. *British Journal for the History of Philosophy* 14: 160–164.
- Machuca, D. E. 2006d. Review of Maia Neto y Popkin 2004. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 113: 200–203.
- Mackie, J.-L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Maia Neto, J. R., Popkin, R. (eds.). 2004. *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations*. Amherst, New-York: Humanity Books.
- McPherran, M. 1987. "Skeptical Homeopathy and Self-refutation" *Phronesis* 32: 290–328.
- McPherran, M. 1989. "Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy?" *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5: 135–171.
- McPherran, M. 1990. "Pyrrhonism's Arguments against Value" *Philosophical Studies* 60: 127–142.
- Meiland, J. W. and Krausz, M. (eds.). 1982. *Relativism Cognitive and Moral*. Notre Dame–London: University of Notre Dame Press.
- Morrison, D. 1990. "The Ancient Sceptic's Way of Life" *Metaphilosophy* 21: 204–222.

- Moser, P. 1997. "The Relativity of Skepticism" *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 401–406.
- Nussbaum, M. 1994. "Skeptic Purgatives: Disturbance and the Life without Belief" 280–315 en ead. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Paganini, G. (ed.). 2003. *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht: Kluwer.
- Paganini, G. 2004. "Hobbes and the Continental Tradition of Skepticism" 65–105 en Maia Neto y Popkin 2004.
- Palmer, J. A. 2000. "Skeptical Investigation" *Ancient Philosophy* 20: 351–375.
- Patrick, M. M. 1899. *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*. Cambridge: Deighton Bell and Co.
- Perin, C. 2006. "Pyrrhonian Scepticism and the Search for the Truth" *Oxford Studies in Ancient Philosophy*: 337–360.
- Perler, D. 2004. "Was There a 'Pyrrhonian Crisis' in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86: 209–220.
- Polito, R. H. 2004. *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*. Leiden–Boston: Brill.
- Popkin, R. H. 1960. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: van Gorcum.
- Popkin, R. H. 1979. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.
- Popkin, R. H., Vanderjagt, A. (eds.). 1993. *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill.
- Popkin, R. H. (ed.). 1996. *Scepticism in the History of Philosophy: A Panamerican Dialogue*. Archives internationales d'histoire des idées 145. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Popkin, R. H. 2003. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Popkin, R., Watson, R., Force, J. (eds.). 1993. *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis: Hackett.

- Quine, W. V. 1951. "Two Dogmas of Empiricism" *The Philosophical Review* 60: 20–43.
- Ribeiro, B. 2002. "Is Pyrrhonism Psychologically Possible?" *Ancient Philosophy* 22: 319–331.
- Robin, L. 1944. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sinnott-Armstrong, W. (ed.). 2004. *Pyrrhonian Skepticism*. New York: Oxford University Press.
- Snare, F. 1984. "The Empirical Basis of Moral Scepticism" *American Philosophical Quarterly* 21: 215–225.
- Stough, C. 1969. *Greek Skepticism: A Study in Epistemology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Stough, C. 1984. "Sextus Empiricus on Non-Assertion" *Phronesis* 29: 137–164.
- Stough, C. 1987. "Knowledge and Belief" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5: 217–234.
- Striker, G. 1996a. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G. 1996b. "Methods of Sophistry" 3–21 en Striker 1996a.
- Striker, G. 1996c. "Sceptical Strategies" 92–115 en Striker 1996a.
- Striker, G. 1996d. "The Ten Modes of Aenesidemus" 116–134 en Striker 1996a. (Originariamente publicado en M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1983, 95–115).
- Striker, G. 1996e. "On the Differences between the Pyrrhonists and the Academics" 135–149 en Striker 1996a. (Originariamente publicado como "Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern". *Phronesis* 26 [1981]: 153–171).
- Striker, G. 1996f. "Ataraxia: Happiness as Tranquillity" 183–195 en Striker 1996a. (Originariamente publicado en *The Monist* 73 [1990]: 97–10).
- Striker, G. 2001. "Scepticism as a Kind of Philosophy" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83: 113–129.
- Striker, G. 2004. "Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism" 13–24 en W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*. New York: Oxford University Press.

- Stroud, B. 1997. "Unpurged Pyrrhonism" *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 411–416.
- Svavarsson, S. H. 2002. "Pyrrho's Dogmatic Nature" *Classical Quarterly* 52: 248–256.
- Svavarsson, S. H. 2004. "Pyrrho's Undecidable Nature" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27: 249–295.
- Tarrant, H. 1983. "The Date of the Anon. *In Theaetetus*". *Classical Quarterly* 33: 161–187.
- Tarrant, H. 1985. *Scepticism or Platonism?: The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voelke, A.-J. 1990. "Soigner par le logos: La thérapeutique de Sextus Empiricus" 181–192 en id. (ed.), *Le scepticisme antique: perspectives historiques et systématiques*. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 15.
- Williams, M. 1986. "Descartes and the Metaphysics of Doubt" 117–139 en R. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, M. 1999. "Fogelin's Neo-Pyrrhonism" *International Journal of Philosophical Studies* 7: 141–158.
- Woodruff, P. 1988. "Aporetic Pyrrhonism" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 139–168.