

Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento

Tradicionalmente se ha asociado el escepticismo a la tesis de que nada se sabe, o se puede saber, con seguridad, lo cual explica que durante mucho tiempo se haya abordado el estudio de los escépticos antiguos suponiendo que habían sido los primeros en intentar establecer o defender la idea de que nada se sabe, o se puede saber, con seguridad, punto de vista que parecía encontrarse respaldado por los hechos. Indudablemente, los extensos argumentos que defienden que no hay conocimiento cierto o que las cosas no son cognoscibles desempeñan un papel fundamental en las fuentes antiguas del escepticismo, por lo que no es sorprendente que Hegel, Brandis, Zeller y sus continuadores entendieran estos argumentos casi literalmente y dieran por supuesto que los escépticos pretendían mostrar que nada se puede saber. Sin embargo, un más detenido examen de la cuestión muestra que la tesis de que nada se sabe, o puede saberse, no puede haber sido defendida por los representantes más importantes del escepticismo antiguo, ya sean académicos o pirrónicos. Y esto por la simple razón de que los escépticos antiguos más importantes no pretendían establecer o defender tesis alguna, y, por tanto, tampoco la de que nada se sabe o puede saberse. Lo cierto es que se tomaron la molestia de señalar que, aunque elaboraban argumentos a su favor, en realidad no adoptaban la postura de que no se puede saber nada (cfr. S. E., *P.H.*, I, 200-1)¹, e incluso criticaban a quienes sostenían que no se puede saber nada por considerarlos tan dogmáticos como aquellos filósofos que aseguraban que se puede saber algo, calificándolos de pseudo-escépticos (cfr. S. E., *P.H.*, I, 3, 226; Focio, *Bibl.* 212, 169b)². En lo que sigue, pues, voy a llamar «escepticismo

1. Sexo Empírico: *Esbozos pirrónicos* (a partir de ahora, *P.H.*).

2. Focio: *Bibliothèque*, ed. R. Henry, París, 1959.

dogmático» a la postura que critican, para diferenciarla del escepticismo que quiero reconocer en los mayores representantes del escepticismo antiguo y que llamaré «escepticismo clásico». Con esto no quiero sugerir que no haya importantes diferencias entre Arcesilao, Carnéades y los pirrónicos, sino que a mi juicio estas diferencias son muy pequeñas comparadas con la que hay entre el escepticismo clásico y el dogmático.

Si resulta que hay una diferencia sustancial entre el escepticismo clásico y el escepticismo dogmático, se plantean las siguientes cuestiones: 1) cómo fue que el escepticismo se volvió dogmático, 2) cómo fue que el escepticismo vino a ser identificado con el escepticismo dogmático, y hasta tal punto que incluso los escépticos clásicos acabaron siendo interpretados como escépticos dogmáticos, y 3) si es que se perdió algo filosóficamente importante al no entender el escepticismo clásico como una alternativa al escepticismo dogmático. Estas son las cuestiones que más me interesan, pero dado que sólo pueden plantearse si realmente hay una diferencia sustancial entre el escepticismo clásico y el dogmático, lo primero que trataré es la cuestión de si es posible entender que existe esa diferencia significativa.

Tradicionalmente, los filósofos y los historiadores de la filosofía no han visto una diferencia sustancial, ya que han estudiado a Arcesilao, a Carnéades y a los pirrónicos como si, al igual que los escépticos dogmáticos, hubieran adoptado o defendido la tesis de que no se puede saber nada, o hubieran argumentado a favor de ella. Ahora bien, esto sólo parece posible si no se toma en serio la observación del escéptico clásico de que él, a diferencia del escéptico dogmático, no adopta la tesis de que no se puede saber nada. La única razón que veo para no tomar en serio esa observación es la siguiente: resulta que uno tiene motivos para creer que el escéptico clásico, al igual que el escéptico dogmático, sí que tiene la idea de que no se puede saber nada, y entonces uno piensa que el escéptico clásico dice que no adopta esta tesis porque no sólo no puede sostener con consistencia que sabe que no se puede saber nada, sino que ni siquiera puede adoptar la tesis de que no se puede saber nada si quiere ser consciente con un principio fundamental del escepticismo, a saber, el de que no hay que comprometerse con tesis alguna, que hay que suspender el juicio, abstenerse de asentir a cosa alguna. Por ello, como yo quiero tomar realmente en serio la observación del escéptico clásico, tengo que sostener o bien que el escéptico clásico en realidad no tiene la idea de que no se puede saber nada, o que hay una diferencia sustancial entre tener una idea, una impresión, por un lado, y adoptar una postura, sostener una tesis, por el otro. Y puesto que yo creo que hay un sentido en el que incluso el escéptico clásico puede tener la idea de que no se sabe, o puede saberse, nada, intentaré mantener lo segundo echando mano de la distinción, en la que sigo al escéptico

clásico, entre dos tipos de asentimiento, según la cual tener una impresión conlleva uno de ellos, mientras que adoptar una postura, sustentar una tesis, conlleva un tipo de asentimiento diferente, aquel que rechazaría el escéptico.

Pero antes de considerar esta distinción entre dos tipos de asentimiento, será útil que nos detengamos en la idea de que es preciso abstenerse de asentir, ya que esta es la idea, según cabe suponer, con la que el escéptico quiere ser consistente al negar que adopta la tesis de que no se puede saber nada.

¿Cuál es, pues, el estatuto de esta idea de que es prudente abstenerse de asentir? Para empezar, es la conclusión de un argumento elaborado por el escéptico que mostraría que el hombre sabio se abstendrá siempre de asentir. Pero no es el caso, evidentemente, que el escéptico piense que argumentando así se compromete con la tesis de que es prudente abstenerse siempre de asentir, porque comprometerse con ella conllevaría el asentir. En este caso concreto es fácil ver por qué el escéptico no hace suya la conclusión de su argumento. Se trata de un argumento que parte de unas premisas con las que sólo su oponente, al aceptarlas, se compromete, un argumento destinado a mostrar al oponente que se halla en un dilema, que hace suyas afirmaciones contrapuestas y que, por tanto, más le valdría reconsiderar la cuestión con mayor cuidado hasta encontrarse en situación de decidirse entre las dos. En la postura del oponente, en efecto, es central la consideración de que el hombre sabio a menudo está realmente en posesión de un tipo de justificación para sus ideas que le permite asentir. Al mostrársele, pues, que también hace suya la idea de que el hombre sabio no asentirá nunca, se ve instalado en un dilema fundamental.

Lo que está claro en el caso de este argumento, a saber, que el escéptico no asume la conclusión porque sólo pretende mostrar a su oponente que defiende una tesis que se contrapone a su tesis original, me parece que es cierto de todos los argumentos escépticos. El escéptico nunca argumenta a favor de una postura, ni argumenta nunca en contra de una tesis para tratar de establecer una tesis contrapuesta y de esta manera poner de manifiesto la falsedad de la tesis inicial, sino que piensa que procede a la manera de Sócrates al someter las afirmaciones de los demás al tipo de prueba a que éste las había sometido. Sócrates consideraba que tenía la desgracia de carecer del conocimiento y la competencia en cuestiones de ética que otros aseguraban tener. Estaba ansioso por aprender de aquellos que eran competentes en estas materias, pero, ¿cómo, dada su ignorancia, sería capaz de saber si alguien tenía realmente una competencia especial para hablar sobre ello? El método que utilizaba era el siguiente: a la persona cuya competencia quería probar le hacía una pregunta cuya respuesta habría de conocer esa persona si es que era conocedora y apta, competente para hablar sobre la materia en cuestión. Intentaba mostrar entonces por medio de un argumento deducido de

premisas aceptadas por el oponente que éste también aceptaba una idea incompatible con su respuesta a la cuestión original. Si lo conseguía, el oponente tenía que admitir que según sus propios criterios, ni siquiera una razón para mantener una de las dos tesis en lugar de la otra. Porque tenía que haber tenido una razón para su afirmación original, pero esta razón se veía ahora compensada por otra razón que, según le habían mostrado, él mismo poseía en defensa de la afirmación contraria. Al no poder decidirse por una de las dos, acababa encontrándose en una aporía, un dilema, sin saber cómo resolver el conflicto.

Una característica fundamental para nuestros propósitos de este tipo de argumento socrático es que todas sus premisas han sido proporcionadas por el oponente. Sócrates no tiene por qué conocer su verdad, ni siquiera tiene que tener una opinión acerca de su verdad, ni tiene por qué conocer la verdad de la conclusión del argumento o tener una opinión acerca de esta verdad, para alcanzar su objetivo de decidir si se puede confiar en que el oponente conozca la verdad del asunto de marras. Otra característica fundamental del argumento es que no sólo pone de manifiesto que el oponente según sus propios criterios carece del conocimiento en cuestión, sino que muestra al propio oponente que debería reconsiderar el asunto porque, en esas condiciones, no parece estar siquiera en situación de afirmar lo que afirmaba.

Lo que quiero sugerir es que Arcesilao y sus seguidores creían seguir la práctica socrática, y que entendían sus argumentos de la manera indicada. En realidad, creo que fueron un paso más allá: no sólo no querían comprometerse con la verdad de las premisas y la conclusión de sus argumentos, sino que tampoco querían comprometerse con la validez de sus argumentos. En términos generales, pensaban que sus oponentes habían asumido una cierta idea de lo que se puede considerar conocimiento, razón válida, razón suficiente, justificación, y que habían desarrollado algo llamado «lógica» para formular normas y criterios de argumentación y justificación, normas cuya aplicación estricta garantizaría la verdad de las conclusiones alcanzadas de esta forma. Al querer comprobar si su oponente tiene conocimiento al menos según sus propios criterios o normas, el escéptico se atiene en sus propios argumentos a estos criterios, pero esto no quiere decir que los asuma. Es consciente, por ejemplo, del hecho de que normalmente no funcionamos según estos criterios y de que el que sus oponentes quieran más de lo que tenemos normalmente es la razón por la que intentan someterse a estas normas más estrictas; desean conocimiento «real», conocimiento cierto.

Por estas razones, pues, los escépticos no encontrarían razón alguna por la cual sus argumentos que muestran que es prudente abstenerse siempre de asentir, les comprometerían con la afirmación de que uno debe siempre abstenerse de asentir. Sus argumentos únicamente muestran que sus oponentes deben asumir

esta conclusión. Ahora bien, además de elaborar argumentos para mostrar que hay que negarse a asentir, los escépticos, como comprobamos en Sexto Empírico, suelen también, al concluir sus argumentos contra las diferentes posturas que combaten, decir que uno debe suspender el juicio, abstenerse de asentir a la cuestión. Como estas observaciones no forman parte de los argumentos escépticos propiamente dichos, se podría pensar que al menos en ese caso los escépticos asumen una tesis al decir que uno debiera abstenerse de asentir en esta o aquella cuestión. Y como los escépticos parecen dispuestos a hacer esta misma observación acerca de absolutamente todo tipo de cuestiones, se podría incluso pensar que esto traduce la tesis general de que uno debe abstenerse siempre de asentir. Pero se puede, por supuesto, interpretar esas observaciones de otra manera. Su propósito puede consistir simplemente en señalar al oponente que según sus propios criterios parecería que debiera abstenerse de asentir, pero como el escéptico no ha asumido a su vez estos criterios no hay motivo para pensar, sobre la mera base de estas observaciones, que asume la tesis de que hay que abstenerse de asentir en un asunto concreto, y menos aún la tesis generalizada de que hay que abstenerse siempre de asentir.

¿Qué razón tenemos, pues, para suponer que el escéptico piensa que uno debe siempre negarse a asentir? Yo creo que lo que en definitiva puede permitirnos suponer que el escéptico tiene la idea de que uno debe negarse a asentir es el hecho de que sus oponentes intentan refutar al escéptico precisamente cuestionando esta idea y que el escéptico acepta el desafío, pero conviene tener presente que el hecho de que el escéptico acepte el desafío admite también otra interpretación. El oponente, al cuestionar la idea de que es prudente abstenerse de asentir, puede que en realidad intente combatir una de las partes del dilema en que le ha colocado el argumento escéptico de que el hombre sabio no asentirá, y el escéptico puede que acepte el desafío para mostrar que su oponente no está en posición de descartar esta posibilidad para poner fin así a la contradicción que hay en sus afirmaciones. En realidad, pienso que en el escepticismo clásico esta es la función, por ejemplo, de las explicaciones del criterio práctico, es decir, pienso que no debería darse por supuesto que las explicaciones escépticas del criterio práctico son simplemente explicaciones sinceras de cómo puede comportarse el escéptico en la vida real. Ante todo, pretenden mostrar que la posibilidad de que el hombre sabio no asienta no puede ser descartada simplemente porque sería imposible llevar una vida, y menos aún una vida sabia, sin el asentimiento. Las explicaciones del criterio práctico pretenden mostrar que hasta con los supuestos estoicos sería posible vivir sin asentir. Y, sin embargo, parece también claro por la forma como los oponentes del escéptico lo combaten en este punto que no consideran las observaciones del escéptico como mera estrategia en el juego

dialéctico, sino que piensan que el escéptico tiene realmente la idea de que se debe rechazar asentir. Mas, ¿en qué sentido podría tener el escéptico la idea de que hay que abstenerse siempre de asentir, sin incurrir inmediatamente en contradicción? Si tener una idea conlleva asentir, el escéptico no puede guardar su propio precepto sin violarlo. Así que nos vemos forzados a aceptar que existe un tipo de asentimiento, el asentimiento que el escéptico se negará a conceder, tal que el mero hecho de tener una idea no conlleva ese tipo de asentimiento, si es que también queremos aceptar que el escéptico piensa de verdad que uno debe abstenerse de asentir y que no incurre en contradicción al hacerlo.

¿En qué sentido, pues, puede tener el escéptico la idea de que hay que abstenerse siempre de asentir? La única posibilidad que veo es la siguiente: tesis tras tesis, se encuentra con que dadas ciertas normas o criterios, parece que uno debiera abstenerse de asentir, y esto podría sugerirle, dejarle con la impresión de que, dados esos criterios, uno debe abstenerse de asentir. Pero esto no quiere decir que esté dispuesto a sustentar la tesis de que uno debe negarse a asentir, porque sabe muy bien que esta afirmación atraería sobre sí una contra-argumentación escéptica. Se le señalaría que su experiencia es ciertamente limitada, y probablemente bastante idiosincrásica, que el futuro podría resultar radicalmente distinto, etc. Como sabe todo esto, no se considera en situación de afirmar la tesis de que uno debe abstenerse de asentir, pero aun así puede tener la impresión de que, dadas ciertas normas, uno debiera abstenerse de asentir, de la misma forma que puede seguir teniendo la impresión de que hay movimiento, pero no estar dispuesto a afirmarlo, porque admite que hay poderosos argumentos, como las paradojas de Zenón, a favor de las dos posturas posibles y no se siente en una posición apropiada para decidirse por ninguna de ellas. De un modo más general, la razón por la cual no está dispuesto a hacer una afirmación, y menos acerca del conocimiento, es que piensa que existe una práctica filosófica de hacer ese tipo de afirmaciones, y en particular acerca del conocimiento, y que participar en esta práctica supone someterse a ciertas normas, según las cuales él tiene la impresión de que uno debe abstenerse de asentir. Precizando más este punto, lo que ocurre es que según estas normas hay que tener una determinada razón para sostener una tesis, y teniendo en cuenta lo que según las normas se entiende por razón, el escéptico no se considera capacitado para sostener una tesis y, por tanto, piensa que debe abstenerse de asentir.

Quisiera insistir en que este punto de vista no sólo resulta en cierta manera complicado y no muy claro, sino que posee una complejidad de mayor alcance que no se suele advertir. Se trata de un punto de vista acerca de las normas y criterios de racionalidad abrazados por la filosofía dogmática, y que el filósofo dogmático pretende aplicar absolutamente a toda afirmación o tesis, ya sea en

matemáticas o en la vida ordinaria. Sólo según estos criterios parece que uno debiera abstenerse de asentir, pero no son los criterios del escéptico, aunque éste tampoco los rechaza. Por eso suele precisar Sexto su observación de que tenemos que negarnos a asentir diciendo que hay que hacerlo en la medida en que estamos frente a un asunto de razón, o de razón filosófica (*hoson epi to philosopho logo; P.H.*, III, 65; I, 215; II, 26, 104; III, 6, 13, 29, 81, 135, 167). Hay pues espacio para otro tipo de asentimiento, aunque se verá amenazado por la posibilidad de que haya que atenerse a los criterios postulados por la filosofía dogmática si resultase que hay que elegir.

Sobre esta base se podría intentar establecer una distinción entre tener meramente una idea y afirmar una tesis, tomar una postura. Tener simplemente una idea es sentir que se queda uno con una impresión, sentir que uno tiene una impresión después de haber considerado el asunto, quizá largo tiempo, con cuidado y diligencia, de la forma en que uno estudia las cosas según la importancia que les concede. Ahora bien, por muy cuidadosamente que uno estudie una cuestión, no se sigue que la impresión con que se queda sea verdadera, ni que uno piense que lo es, y menos aún que uno piense que cumple los requisitos que los filósofos dogmáticos aseguran que tiene que cumplir para poder considerarla verdadera. Afirmar una tesis supone, por el contrario, someterse a ciertas normas. Supone, por ejemplo, pensar que la impresión que se tiene es verdadera y que se está en posesión del tipo de razón necesaria para pensar que es verdadera. Quedarse con la impresión o la idea de que p , en cambio, no supone una idea adicional de que es verdad que p , y menos aún la idea, un paso más allá, de que se tiene una razón para pensar que p , que es razonable que p . Incluso según los principios de la lógica estoica, las proposiciones (i) que p , (ii) que es verdad que p , y (iii) que es razonable que p , son proposiciones que p y que es verdad que p puedan ser necesariamente equivalentes, de ahí no se sigue que la impresión de que p conlleve la impresión de que es verdad que p o sea idéntica a ella.

Ahora bien, a mí me parece que existe tal distinción entre tener una idea y adoptar una postura, y que es difícil expresarla con claridad. Una razón de ello pudiera ser que haya todo un espectro de distinciones con la muy débil noción de tener una idea en un extremo y una muy fuerte noción de adoptar una postura en el otro. El problema consiste en trazar la distinción de forma que realmente corresponda a la distinción que de hecho hicieron los escépticos.

Una forma en que los escépticos trazan esta distinción es por medio de dos tipos de asentimiento, y me voy a centrar en ella porque considero que la dificultad de esta forma de trazar la distinción es la que históricamente dio origen a la aparición del escepticismo dogmático. Pero es importante darse cuenta desde el principio de que esta es sólo una de las formas en que los escépticos trazan la

distinción, y de que lo hacen así porque sus contrincantes hablan del asentimiento de una forma que no les permite atacar la distinción escéptica.

Un indicio de cómo podemos distinguir dos tipos de asentimiento en el escepticismo clásico lo obtenemos de Sexto, pues él también los distingue. Aunque en ocasiones dice que el escéptico se abstiene siempre de asentir, también indica que el escéptico sí que asiente a esas impresiones que recaen sobre él (I, 13), o que el escéptico no pretende rechazar aquellas ideas que, cuando hemos sido impresionados por las cosas de una determinada manera, nos llevan a asentir sin intervención de nuestra voluntad. Es fundamental la indicación de que esto ocurre «sin intervención de nuestra voluntad», porque protege a este tipo de asentimiento del eventual peligro de que hayamos de someternos a los criterios de racionalidad postulados por el dogmatismo. Este tipo de asentimiento no es cuestión de elección, a diferencia del asentimiento del sabio estoico. En el primero de estos párrafos Sexto usa el verbo *eudokeîn* como equivalente al verbo utilizado normalmente en este contexto, *synkatatíthesthai*, y ciertamente el Suida, el Etymologicum Magnum y el *Léxeis Rhetorikai (Anécdota Graeca, I, p. 260)*³ consideran a *synkatatíthesthai* como sinónimo de *eudokeîn*. Si nos centramos en los usos más frecuentes de este verbo resulta que puede referirse al acto explícito de reconocimiento, aprobación, consentimiento, aceptación, lo que uno hace por una razón, pero también puede referirse a una conformidad pasiva, la aceptación de algo de la misma forma que un pueblo puede aceptar a un gobernante no mediante un acto de aprobación o reconocimiento, sino simplemente por conformidad con su gobierno, al no oponerse a él, al no combatirlo de manera efectiva. A esta distinción corresponden los dos sentidos en que podemos aceptar o dar nuestro consentimiento a una impresión. Cuando los estoicos hablan de «asentimiento» se refieren a un acto de aprobación, algo que uno haría por una determinada razón; piensan que asentir a una impresión es considerarla verdadera, y que es preciso contar con una buena razón para pensar que algo es verdadero. Pero tenemos también el otro sentido de «asentimiento». Una vez estudiada la cuestión, uno podría conformarse simplemente con la impresión con que se queda, resignarse a ella, aceptar el hecho de que esa es la impresión con que se queda, pero sin dar el paso adicional de aceptarla de manera positiva pensando, más allá, que la impresión es verdadera, y uno podría asimismo no conformarse con la impresión con que se queda y pensar que el asunto requiere mayor consideración. Pero el hecho concreto de que uno se conforme o no con la impresión no depende de que la considere verdadera. El asentimiento pudiera ser una cuestión puramente pasiva. Es posible que los seres humanos funcione-

3. Ed. I. Bekker, Berlín, 1814.

mos de tal forma que las impresiones no resultan más o menos evidentes, pero la evidencia es una nota puramente subjetiva de nuestras impresiones, y nosotros asignamos una importancia distinta a cuestiones distintas. Es posible que estemos hechos de tal forma que si tenemos una impresión acerca de una cuestión cuyo grado de evidencia no corresponde al de importancia que le asignamos, de manera natural, a no ser que algo nos lo impida, como la falta de tiempo o energía o la decisión de arriesgarnos, seguimos considerando la cuestión hasta tener una impresión que tenga un grado suficiente de evidencia. Ni siquiera tendría por qué darse el caso de que llegue el momento concreto en que decidamos que tenemos una impresión suficientemente clara y dejemos de darle más vueltas al asunto, sino que probablemente en cuanto tenemos una impresión suficientemente clara, sin pensar más allá, actuamos en consecuencia. Y es posible que simplemente en esto consista la conformidad o el asentimiento.

Se podría objetar que ambos casos de asentimiento constituyen cierto tipo de aceptación, y que aceptar una impresión es ciertamente aceptarla como verdadera. Al fin y al cabo, ¿cómo se puede decir que alguien tenga la idea de que p sin pensar que es el caso que p o que es verdad que p ?

He aquí al menos una forma en que esto podría ser posible. Podría ocurrir que la acción no suponga que uno considere verdadera la impresión que le mueve a actuar. Podría ocurrir que la acción no suponga, además de la impresión de que p , un acto positivo de asentimiento o la idea adicional de que es cierto que p . Quizá no se necesite más que la conformidad con la impresión, y quizá esto signifique simplemente que en la serie de impresiones ha llegado una que produce la acción y no esa vacilación que incita a seguir estudiando el asunto hasta alcanzar la impresión a la que ya no se opone resistencia y que provoca la acción. En efecto, se puede tener la impresión de que p sin llegar a pensar realmente que p , y menos aún pensar, más allá, que p es verdad. Las cosas nos habrían producido la impresión de que p , y nosotros actuaríamos según esa impresión, sin ser conscientes de ello. En esta discusión podemos dejar de lado los casos en que algo nos impide darnos cuenta de la idea que tenemos (por ejemplo, los casos de represión o auto-engaño). Y es que incluso si sabemos que tenemos cierta noción y en una determinada ocasión actuamos según esta noción, no es necesario que para poder actuar por ella tengamos que tener en esa determinada ocasión conciencia explícita del pensamiento correspondiente ni que asentamos positivamente a él. Un artesano experto sigue actuando según sus conocimientos de experto, aunque no esté pensando de hecho en lo que está haciendo cuando los está utilizando. Es más, el pensar en ellos puede interferir con su actividad, pero una vez terminado su trabajo puede muy bien explicarnos qué ideas habían guiado su actividad. Puede ciertamente ser la primera vez que

expresa algunas de esas ideas, ya sea a sí mismo o a otra persona, y, sin embargo, puede afirmar con toda legitimidad que se ha guiado por ellas.

El escéptico podría pensar que sus oponentes tendrán que admitir que existe este tipo de situaciones y que se pueden entender en términos de asentimiento a una impresión. Porque incluso los estoicos admiten que el hombre sabio actúa muchas veces no a partir de conocimiento seguro, sino de prudente conjetura. No es omnisciente, y su racionalidad y su sabiduría se caracterizan precisamente por su capacidad de ser racional o razonable en sus suposiciones y en sus acciones incluso cuando no dispone de conocimiento, como inevitablemente le ocurrirá en las complejas situaciones de la vida cotidiana. Con todo, hace lo apropiado o conveniente porque es capaz, como indican los propios estoicos, de dar una explicación razonable (*eulogon*) de lo que ha hecho. A mi juicio, el tiempo pretérito de «lo que ha hecho» debe ser tomado en serio. El punto de vista es parecido al de Aristóteles: quien elige actuar de una cierta manera no tiene por qué haber llevado realmente a cabo un razonamiento moral y haber decidido de hecho actuar de acuerdo con él; lo que hace que la acción sea voluntaria es más bien que uno pueda explicar a posteriori que ha obedecido a cierto tipo de razones. Análogamente, para realizar lo conveniente el sabio estoico no está necesariamente obligado a llevar a cabo un determinado razonamiento, a aceptar abiertamente su conclusión o a asentir a ella; sucede más bien que la acción puede ser explicada retrospectivamente en términos de ese razonamiento. Así, incluso en la teoría de los estoicos, habrá ocasiones en que el hombre sabio, de hecho, actúe guiado simplemente por una impresión de un cierto tipo, y en las que, si queremos hablar de asentimiento, éste no consistirá más que en el hecho de que el hombre sabio no se oponga a la impresión por la que se guía, sino que, al guiarse por ella, implícitamente la acepte. Este sería, pues, un caso en que la aceptación, o el asentimiento de una impresión, no conlleva el considerarla verdadera, y si esto es así, y si el abstenerse de asentir es considerado como una acción, se podrá decir, por ejemplo, que el escéptico tiene la idea de que hay que abstenerse de asentir en el sentido de que puede explicar su negativa a asentir por su conformidad con esta impresión, señalando que no se opone a la impresión, ni la combate, sino que la acepta implícitamente al actuar por ella.

De esta forma dispondría el escéptico de ideas para explicar su forma de actuar. Se comportaría exactamente igual que lo haría alguien que creyera ciertas esas ideas, pero hace hincapié en que no hay necesidad de admitir que la acción suponga, además de la impresión pertinente, la creencia adicional de que la impresión es cierta.

Ahora bien, también se le puede pedir al escéptico su opinión en tal o cual asunto, y él puede estar dispuesto a formularla. Se le puede entonces objetar que

va a tomar postura acerca de lo que considera ser la verdad del asunto, pero, como se puede ver en Sexto, él puede muy bien contestar que pretende simplemente dar forma a las opiniones que guían su comportamiento, que ofrece una mera, digamos, crónica autobiográfica, sin tomar partido a favor de la verdad de sus ideas.

Hay que notar en este punto otro hecho de enorme importancia. Los filósofos griegos consideran que el conocimiento y la verdad son correlativos. Para ellos son verdades las cosas que en la explicación verdadera de las cosas resultarían ser verdades, y dado que la filosofía dogmática ha impuesto las condiciones de lo que se puede considerar conocimiento, también ha impuesto, por lo mismo, los requisitos para lo que se puede considerar verdadero. Ahora bien, cosas que normalmente consideraríamos verdaderas ya no tienen que ser necesariamente consideradas tales. Podemos pensar que es verdad que este libro es marrón, pero es posible que en la teoría verdadera de las cosas esto sea una mera apariencia, que en realidad no haya más que una cierta configuración de átomos que producirá, o no, esta apariencia, y lo mismo ocurre con todas las verdades originarias. Esta es la forma en que la filosofía dogmática produce un conflicto global entre apariencia y verdad o realidad, pues la filosofía dogmática se empeña en poner en entredicho todas las verdades por las que normalmente nos guiamos.

Y dado el conflicto, el escéptico, naturalmente, no considera verdaderas sus impresiones, es decir, no piensa que sus impresiones sean de tal modo que resultarían verdaderas en la teoría verdadera de las cosas. ¿Por qué razón habría de pensar eso? Y puede además hacer notar que ni siquiera el sabio estoico considera sus impresiones verdaderas en ese sentido. El punto crucial de la doctrina de lo razonable es que permite al sabio aceptar impresiones y, por tanto, no estar condenado a la inacción, sin considerarlas por ello mismo verdaderas. Y esta es la forma en que el sabio estoico evita tener creencias falsas, aun cuando algunas de sus impresiones, por muy razonables que parezcan, resulten falsas. Y es que, aunque se guía por la impresión de que p , no la considera verdadera, sino sólo razonable.

Así que se puede argumentar que los estoicos, atendiendo a su propia teoría, difícilmente podrían rechazar la propuesta de que hay una diferencia entre tener una idea y tomar postura, entre conducirse simplemente por una impresión y guiarse por una impresión por considerarla verdadera, entre dos tipos de asentimiento, la aceptación meramente pasiva y la aceptación activa de algo como verdadero.

Hay una diferencia importante entre tener una opinión y adoptar una postura que ya pusieron de manifiesto los escépticos y que sigue reflejada en nuestra noción habitual de dogmatismo. El escéptico no tiene compromiso alguno con la

verdad de la impresión con que se queda. Está siempre dispuesto a estudiar la cuestión más a fondo, a cambiar de opinión. No está unido en absoluto a las impresiones que le quedan. No es responsable de tenerlas, no las ha buscado. No tiene que demostrar nada y, por tanto, no siente necesidad de defender nada. Para el dogmático, en cambio, algo está en juego. Es para él muy distinto que sus impresiones sean realmente verdaderas o que haya cometido un error al considerarlas verdaderas. Porque al asentir activamente a ellas se ha hecho responsable de ellas, y siente, por tanto, la necesidad de defenderlas y de probar que son verdaderas. Al adoptar una postura, el dogmático ha hecho una elección consciente, una *haíresis*, por la que se le pueden pedir cuentas. Pero como para él hay tanto en juego, ya no está en situación de considerar las alternativas abiertamente, de darse cuenta y aceptar el peso de las objeciones; se ha vuelto dogmático en su actitud.

Si aplicamos ahora esta distinción de dos tipos de asentimiento y la distinción correspondiente entre tener una opinión y tomar una postura al problema del conocimiento, podemos decir que el escéptico clásico quizá acabe encontrándose con la impresión de que nada se sabe, o incluso puede saberse, mientras que el escéptico dogmático hace la afirmación de que no se puede saber nada. ¿Cómo puede llegar el escéptico clásico a tener esta impresión? La experiencia le enseña que no hay tesis que supere su examen, examen que, al menos según los criterios asumidos por sus propios oponentes, deberían superar si vinieran realmente del conocimiento. Así, es natural que se quede con la impresión de que, dados esos criterios, nada superará la prueba y, por tanto, nada se sabe, o incluso puede saberse. Con el tiempo puede incluso aceptar esta impresión, y también pararse a pensar que no puede ser correcta y que mayor consideración del asunto la cambiaría. Pero con todo y con eso, puede no sentir la menor intención de sostener que no se puede saber nada. Conoce muy bien las objeciones: experiencia limitada, experiencia con tesis mal elegidas, con oponentes mal elegidos, algún día sabrá, etc. Y, además, claro está, la molesta coletilla «dados esos criterios». No le obligan, pero él entiende su atractivo, y en un principio había esperado que respetándolos alcanzaría el conocimiento cierto y podría así decidir todas las cuestiones que le inquietaban. Pero conoce también los poderosos argumentos en contra de esos criterios, como la paradoja del mentiroso, y no puede descartar la posibilidad de que otros pudieran funcionar mejor. Es consciente de que en la vida ordinaria y en el lenguaje ordinario no nos sometemos a esos criterios. En la vida ordinaria a quien dice saber no le exigimos el tipo de razón y de justificación para lo que cree que le permita descartar por completo todas las opiniones incompatibles, ni que su conocimiento sea firme o cierto, en el sentido en que a alguien que realmente sabe no se le puede convencer de lo contrario a

partir de supuestos incompatibles con los suyos. Parece que de ordinario solamente esperamos que se satisfagan los criterios en cierta medida que corresponde a la importancia que asignamos al asunto de marras, y así, en sintonía con la práctica habitual, ese escéptico puede muy bien llegar a decir, siendo perfectamente consistente con su escepticismo, que sabe esto o lo otro. No hay razón para que el escéptico no siga la práctica habitual de utilizar el verbo «saber» para referirse al hecho de que dice lo que dice tras haber considerado el asunto de la forma como normalmente se considera. De hecho, esto lo encontramos a veces en Sexto (cfr. *Adversus Mathematicos*, VIII, 157), y es claro que Enesidemo estaba dispuesto incluso a decir que el hombre sabio sabe que no sabe nada con seguridad, y que aunque sepa algo va a seguir negándose a asentir (Focio, *Bibl.*, 212, 169b, 28 ss.). El punto de vista del escéptico podría ser que lo único que uno puede hacer razonablemente es atenerse a esta compleja práctica habitual, pero, de hacerlo, sería sin olvidar que lo que uno ha dicho que sabía podría resultar radicalmente distinto, y que la costumbre en su totalidad de utilizar el verbo «saber» de la forma como solemos hacerlo pudiera ser completamente incorrecta. Y es que no podemos, por poner un ejemplo, descartar la posibilidad de que tengamos que someternos a los rigurosos criterios y normas que los filósofos han intentado imponer, aquellos que sus propias afirmaciones no respetan. Existe la posibilidad de que un día sean capaces de elaborar un conjunto de normas que encuentren una aceptación generalizada. Existe la posibilidad de que un día sostengan tesis que respeten estos criterios y que pasen la prueba.

A mi juicio, este punto de vista que hemos distinguido es bastante distinto a la postura dogmática de que no se puede saber nada, y al final es lo único que le queda al escéptico clásico, y no se trata de una postura que se disponga a demostrar, establecer, defender, no es una postura que tenga razones para adoptar y que adopte por esas razones. No es pretensión suya el mostrar que cierta persona, o cierto grupo de personas, o la gente en general, carece de conocimiento; no es pretensión suya el mostrar nada. Desea encontrar, pero hasta ese momento lo único que su investigación le ha procurado es la impresión de que nada se sabe. Si esto es correcto, entonces existe una diferencia sustancial entre el escepticismo clásico y el dogmático, y los representantes antiguos del escepticismo clásico no se engañaban al percibir una diferencia entre su punto de vista y el de los escépticos dogmáticos. Pero si esto es así, entonces se plantea la cuestión de cómo esta actitud compleja del escéptico clásico se diluyó en la postura dogmática de que no se puede saber nada.

Parece que el deslizamiento principal hacia el escepticismo dogmático tuvo lugar ya en la antigüedad, pues, como hemos visto, ya en la antigüedad algunos escépticos acusaban a otros de ser dogmáticos en su afirmación de que no se

puede saber nada. Esta es la acusación que Enesidemo dirige contra los últimos académicos (cfr. Focio, *Bibl.*, 212, 169b), acusación que, en opinión de Sexto, se podría dirigir contra los académicos en general (*P.H.*, I, 226). Hay testimonios de que algunos académicos tardíos abrazaron de hecho este escepticismo dogmático, que encontramos al final de los *Academica priora* (148) de Cicerón. Allí se le hace decir a Catulo:

Yo vuelvo a la postura de mi padre, que era, según él, la de Carnéades, de pensar que no se puede saber nada, aunque pienso también que el hombre sabio asentirá aun sin saber, es decir, opinará, pero siendo siempre consciente de que no hace más que opinar y sabiendo que no hay nada que se pueda comprender ni saber; por tanto, al tiempo que apruebo este abstenerse de asentir [la *epojé*] en todas las cosas, asiento con vehemencia a la idea de que no hay nada que se pueda saber.

Es manifiesto el dogmatismo de este punto de vista por la vehemencia con que asiente Catulo a la impresión de que no se puede saber nada, por la resuelta convicción con que se aferra a esta idea, convicción bastante ajena al escéptico clásico y que Sexto Empírico critica explícitamente (*P.H.*, I, 230). Muestra, además, su dogmatismo por el hecho de permitir al escéptico tener opiniones, esto es, creencias acerca de cómo son las cosas. Este párrafo y su contexto nos proporcionan también información fundamental para entender el origen de este dogmatismo. Por lo pronto, es claro a partir de las observaciones subsiguientes de Cicerón que no piensa que el punto de vista de Catulo sea el generalizado en la Academia; el propio Cicerón no cree que coincida con el de Carnéades. En segundo lugar, y según se desprende de lo que dice el propio Catulo, este punto de vista es una interpretación de Carnéades, y además controvertida.

Ahora bien, conocemos a partir de pasajes anteriores de los *Academica* al menos un punto en que esta interpretación de Carnéades resultaba controvertida entre sus propios discípulos. Se nos indica que había desacuerdo entre Clitómaco, por un lado, y Metróodoro y Filón, por el otro, sobre si, realmente, según Carnéades, asentiría el hombre sabio y tendría, por tanto, opiniones. El problema está en si podemos reconstruir suficientemente esta controversia para entender cómo puede haber conducido al tipo de escepticismo dogmático que encontramos en la Academia tardía y que está representado por las observaciones de Catulo. En este caso contaríamos también con una explicación de por qué autores posteriores, como Sexto, contemplan como una posibilidad, o incluso como un hecho, el que los escépticos académicos en general fueran dogmáticos, pues este punto de vista se presenta como una interpretación de Carnéades y como la postura de la Academia en general.

¿Qué pudo, pues, haber originado la idea de que según Carnéades el hombre sabio asentirá a lo que no sabe, esto es, tendrá opiniones, y cómo pudo esto dar

origen al escepticismo dogmático tal y como lo estamos entendiendo? La que sigue es, a mi juicio, una posibilidad. La noción de lo probable (*pithanón*) desempeña un papel fundamental en Carnéades; entre otras cosas, es para Carnéades cuestión de probabilidad el que nada se pueda saber (Cic., *Ac. pr.*, 110). Pero hay dos interpretaciones distintas de lo probable, o dos actitudes hacia él, que parecen corresponder a dos interpretaciones diferentes del llamado crítico práctico de Carnéades. Cuando le preguntan cómo sabrá el escéptico qué hacer tras su negativa universal a asentir, Carnéades señala que simplemente se guiará por lo probable, por lo que parece ser el caso, y que según la importancia del asunto tomará determinadas medidas para asegurarse de que la impresión es relativamente fiable. Es claro que la explicación de Carnéades es ante todo una maniobra dialéctica en contra de la objeción dogmática, y que, por tanto, no le compromete con punto de vista alguno, pero en mi opinión refleja de hecho las ideas de Carnéades sobre cómo funciona en la realidad la gente a la hora de adquirir una impresión en la que están deseando confiar. Y vista así, se puede interpretar la cuestión de dos formas. Se puede entender simplemente en el sentido de que así es como parecen comportarse los seres humanos, o puede entenderse en el sentido de que así debe comportarse quien desee obtener una impresión fiable y que, si no es verdadera, al menos tenga una buena probabilidad de serlo. Mientras que en el primer caso se observa simplemente que, de hecho, los hombres cuando dudan se comportan de una determinada manera, en el segundo caso el estudiar las cosas de una forma apropiada se entiende que les otorga un cierto estatuto epistemológico que queda plasmado en la impresión alcanzada: al menos tienen una buena probabilidad de ser ciertas. Así, aunque todos estén de acuerdo en que lo probable es lo que parece que es el caso, esto se interpreta de dos formas distintas. Según una interpretación, lo que tras la debida consideración parece ser el caso nos proporciona cierta indicación sobre lo que es realmente verdadero. Aunque no estemos en situación de asegurar que es verdadero, podemos esperar que tenga buenas probabilidades de serlo, de ser parecido a la verdad (*verisimilis*), o ser si no la verdad misma (Cic., *Ac. pr.*, 7, 32, 66, 99, 107). Según la otra interpretación, el hecho de que algo parezca ser el caso no indica en absoluto que sea verdadero; por mucho que lo parezca, ello solo no lo hace tener mayor probabilidad de ser verdadero. Lo probable no es más que lo plausible, y nada nos permite suponer que la plausibilidad y la verdad, o incluso la evidencia y la verdad, marchen juntas.

Otro punto de interés para nosotros es el siguiente: Carnéades admitía el principio escéptico de que uno debe siempre abstenerse de asentir, pero parece que había acuerdo en que Carnéades había llegado de hecho a decir que a veces es prudente asentir (*Ac. pr.*, 67). Esto había que explicarlo, toda vez que tenía que

ser compatible con el principio general escéptico de abstenerse de asentir, y presumiblemente también porque Arcesilao no había dicho nada parecido y entonces la observación de Carnéades podría tomarse como una desviación significativa de la postura de aquél. Vemos a Clitómaco distinguir dos tipos de asentimiento, intentando, como es evidente, interpretar la distinción de una forma que no obligue a Carnéades a la idea de que es propio del sabio el tener meras opiniones (Cic., *Ac. pr.*, 104), y parece claro a partir de las observaciones de Catulo que la parte contraria reconocía también dos tipos de asentimiento, pero precisamente de tal forma que Carnéades se vería comprometido con la idea de que el sabio habrá de tener opiniones, pues Catulo distingue entre la suspensión universal del asentimiento y el vehemente asentimiento que otorga a la idea de que no se puede saber nada, haciendo notar que el sabio dará cierta clase de asentimiento, es decir, opinará.

Ahora bien, hay una relación evidente entre las dos interpretaciones de lo probable y las dos interpretaciones de las dos clases de asentimiento que el propio Carnéades debe de haber distinguido. Para entender esto hay que notar que los escépticos hablan de dos tipos de asentimiento sólo algunas veces, mientras que otras reservan el término «asentimiento» para el acto mental, lo que uno hace por una razón, la aceptación positiva de una impresión porque uno tiene motivos para considerarla verdadera; y para referirse a la otra clase de asentimiento hablan simplemente de seguir o aprobar o aceptar una impresión. En este punto se apoyan en una relación etimológica y conceptual entre *pithanón* (probable) y *peithesthai* (seguir; cfr. *P.H.*, I, 230), que esa la que Cicerón intenta conservar al verter *pithanón* en *probabile* para que corresponda al verbo que suele utilizar para «aprobar» o «aceptar», a saber, *probare* (Cic., *Ac. pr.*, 99, 139). Así que lo probable es casi literalmente aquello que invita a la aprobación o asentimiento en el sentido en el que el escéptico es libre de asentir. Pero hay desacuerdo sobre este sentido y, por tanto, sobre la forma como se debe entender lo probable, y, por consiguiente, sobre si Carnéades deja un espacio para la mera opinión. Parece que el escéptico dogmático adopta la postura de que el único tipo de asentimiento que es ilegítimo es aquel en que algo se considera verdadero, es decir, aquel en que hay compromiso con la creencia de lo que resultaría verdadero en la teoría verdadera de las cosas, de lo que resultaría ser verdadero si uno supiera realmente cómo son las cosas. Y puesto que es muy distinto el considerar algo verdadero o probable, piensa que es ciertamente legítimo el asentimiento a una impresión que consiste meramente en considerarla probable. Y, aunque no podamos asegurar qué es lo que hay que considerar verdadero, sí que podemos examinar la cuestión atentamente y llegar a una impresión que sea probable, y asentir a ella en cuanto que probable. Pero como pensar que algo es probable equivale, en esta interpre-

tación de lo probable, a pensar que o bien es verdadero, o al menos suficientemente parecido a lo que es verdadero, quien asiente en este sentido tiene de hecho creencias acerca de cómo son las cosas, es decir, meras opiniones.

En cambio, la lectura de Clitómaco de las dos clases de asentimiento guarda mucha semejanza con la distinción que más arriba he atribuido a Sexto, como se desprende de Cicerón (*Ac. pr.*, 104), que explica las ideas de Clitómaco con cierto detalle. Según esta lectura, ni la impresión que seguimos ni la que estamos dispuestos a comunicar presuponen que las consideremos verdaderas o al menos probablemente verdaderas, por haber examinado cuidadosamente la cuestión. Ocurre más bien que es un hecho que a veces seguimos una impresión tras haberla examinado más largamente, pero no porque ahora la pensemos más susceptible de ser verdadera. Es conveniente notar a este respecto, aunque esto no lo señalan los textos antiguos, que a veces seguimos, y razonablemente, ideas que nosotros mismos encontramos con menor probabilidad de ser verdaderas que sus alternativas.

Ahora bien, considerar que algo es o verdadero o probablemente verdadero no es lo mismo que considerarlo verdadero, y por ello hasta el tipo de escéptico académico dogmático que estamos estudiando puede afirmar que también él distingue entre tener una idea y adoptar una postura, si adoptar una postura es considerar verdadera la impresión, y que él no adopta una postura al decir que no se puede conocer nada. Esto es lo que le permite pensar que es todavía un escéptico, y no un dogmático. Pero toda vez que tener una idea puede ser para él cuestión de adoptarla activamente por considerarla verdadera o al menos probablemente verdadera, es muy pequeña la distancia que lo separa del dogmático que adopta una idea para considerarla verdadera. Ambos tienen ideas sobre cómo son las cosas, ambos pueden estar igual de convencidos de que son verdaderas (recordemos el vehemente asentimiento de Catulo), pero uno de ellos cree que el tipo de justificación o conocimiento que establecería la verdad de una idea se puede encontrar, mientras el otro cree que no. Pero, respecto del problema concreto que nos ocupa, a saber, la posibilidad del conocimiento, no se puede ser más dogmático que nuestro escéptico dogmático, ya que no se puede afirmar de un modo consistente que en la verdadera explicación de las cosas, es decir, si realmente supiéramos cómo son las cosas, resultaría que no se puede conocer nada. Así, aunque hay una pequeña distancia entre el dogmatismo de los dogmáticos y el dogmatismo de los escépticos de la última Academia, esta distancia se reduce a cero cuando se trata de la idea de que no se puede saber nada. Para conservar la diferencia que puede haber, podríamos distinguir entre adoptar una idea y tomar una postura, y contraponer ambas al hecho de tener una idea, una impresión, pero en lo que sigue voy a utilizar «adoptar una postura» en un

sentido amplio que las abarque a ambas, para poner de manifiesto la semejanza que —a los ojos del escéptico clásico— existe entre el escepticismo dogmático y el dogmatismo ordinario.

Si esto fuera correcto ya podríamos entender qué da origen al escepticismo dogmático. Tras haber examinado un asunto, uno se encuentra con una impresión que considera convincente, y esto quiere ahora decir que por haber examinado la cuestión atentamente la idea tiene cierta probabilidad de ser cierta, aunque, por descontado, no hay garantía o certeza de que lo es. De esta forma puede Cicerón hablar de lo probable como el criterio de verdad y falsedad (*Ac. pr.* 32), y del método académico de hablar a favor y en contra, de examinar una cuestión desde todos los ángulos, como del método que sigue con la esperanza de encontrar lo que es verdadero o al menos muy semejante a la verdad (*Ac. pr.*, 7). Y de esta forma la probabilidad de la impresión de que nada pueda saberse se interpreta también como la posibilidad, que no certeza, de que no se pueda saber nada, posibilidad de la que uno puede estar tan convencido como para asentir a ella con vehemencia. De manera muy distinta, el escéptico clásico simplemente se encuentra con la idea de no se puede saber nada y al final se conformaría con ella.

Así, una determinada lectura del criterio de Carnéades y, por tanto, de lo probable, y con ella una determinada interpretación, es el primer paso hacia el escepticismo dogmático, que permite al escéptico tener opiniones sobre cómo son las cosas, siempre y cuando sea consciente de que esas opiniones no constituyen un conocimiento cierto, y le permite adoptar la postura de que no se puede saber nada, siempre y cuando haga la salvedad de que la postura misma no es tampoco cuestión de conocimiento cierto. Y es que dada su experiencia con los argumentos escépticos parece al menos probable que no se puede saber nada.

Ahora bien, la idea de que, a pesar de todos los argumentos escépticos elaborados y el efecto que han producido, uno puede seguir quedándose con una impresión sobre cómo son las cosas, y a partir de ella tomar una postura, tiene importancia para la forma entender los argumentos escépticos en general y aquéllos acerca de la posibilidad del conocimiento en particular. Según la concepción antigua, el método escéptico de argumentar en contra de cualquier tesis, y —por ello mismo— a favor de cualquier tesis, pues se podría argüir contra la tesis opuesta al igual que contra la tesis misma, fue considerado un método puramente negativo y crítico. Se podía haber admitido que las consideraciones a favor y en contra siguen dejándole a uno con una impresión, que por mucho que se argumente a favor y en contra de la existencia del movimiento uno puede seguir quedándose con la impresión de que las cosas se mueven, pero no se suponía que esta impresión adquiriese estatuto epistemológico alguno por el mero hecho de que uno siguiera con ella después de recorrer todos los argumentos

a favor y en contra. Pero llega un momento en que se considera que el método escéptico de argüir a favor y en contra es también un método que concierne a la verdad, un método que hace posible la aproximación a la verdad, aunque no garantice la verdad de la impresión resultante (Cic., *Ac. pr.*, 7). Y de ahí que el escéptico dogmático piense, tras haber examinado atentamente los argumentos estoicos acerca de la posibilidad del conocimiento y los argumentos escépticos en contra, y al encontrar, en definitiva, estos últimos más convincentes, que está en situación de sostener que no se puede saber nada.

Más aún, cuando el escéptico se toma la libertad de tomar postura, sus tesis, por el eclecticismo de la época, tienden a ser casi idénticas a las de los estoicos, salvo en el problema del conocimiento mismo. Acaba por creer en objetos mentales como las impresiones y en actos mentales como los asentimientos, y acaba por creer en las premisas de los argumentos que los escépticos clásicos habían elaborado para mostrar que los propios estoicos suponían la idea de que nada se sabe, o puede saberse. Y estos argumentos tendrán entonces gran influencia en él, como pone de manifiesto la poca escéptica vehemencia con que Catulo asiente a la idea de que no se puede saber nada. Pero los argumentos escépticos en el sentido de que no se puede saber nada pueden llegar a ser interpretados como argumentos dirigidos, aunque no completamente, a establecer la verdad de la tesis de no se puede saber nada, y este es el segundo gran paso hacia el escepticismo dogmático. El escéptico hace suyo ahora, aun con reservas, el marco de conceptos y supuestos que parecen hacer imposible el conocimiento.

Conviene notar que en este punto el escéptico clásico y el dogmático ya no difieren solamente en la clase de asentimiento que conceden, sino también en las impresiones a que asienten. La diferencia no está simplemente en los distintos calificativos que acompañan a sus ideas, ya que el escéptico dogmático, dada su confianza, aun con reservas, en la capacidad de los razonamientos filosóficos para llegar a algún sitio, tendrá ideas motivadas exclusivamente por ellos, mientras que para el escéptico clásico los propios razonamientos podrían debilitar hasta las ideas recibidas con independencia de la argumentación filosófica.

Este segundo momento, la aceptación del marco dogmático, conlleva sin duda un tercero. El escéptico clásico había empezado por sentirse atraído por el conocimiento cierto, pero no había en absoluto adoptado la idea de que el conocimiento tuviera que ser conocimiento cierto. En cambio, el escéptico dogmático parece aceptar ahora la idea estoica de que el conocimiento tiene que ser cierto. De hecho, me inclino a pensar que Filón suscitó un alboroto de tal calibre entre los escépticos dogmáticos porque sostenía que aunque la clase de

conocimiento cierto que perseguían los estoicos era imposible, esto no quería decir que el conocimiento como tal fuera imposible, así como que ésta no había sido nunca la postura de la Academia y, por tanto, que el que la Nueva Academia hubiera roto con la Antigua era mera ilusión.

Llegamos así en tiempos de Cicerón a la postura escéptica dogmática de que puesto que no tenemos más que impresiones de cómo son las cosas y nada en absoluto garantiza la verdad de una impresión, no se puede saber nada con seguridad sobre cómo son las cosas.

La siguiente cuestión suscitada por mí era cómo es que el escepticismo acabó por ser identificado con el escepticismo dogmático, y hasta tal punto que hoy asociamos el escepticismo a la postura escéptica dogmática. Para dirimir esta cuestión hemos de entender que en la antigüedad el escepticismo de toda índole vino pronto a ser letra muerta. El escepticismo dogmático no encontró repercusión en el pensamiento antiguo posterior, sino que provocó más bien un resurgimiento del escepticismo clásico. Y es que con toda probabilidad el pirronismo no es tanto un resurgimiento de la filosofía de Pirrón cuanto del escepticismo académico clásico, que bajo el rótulo de «pirronismo» se distingue del dogmatismo que Enesidemo y Sexto asociaron más tarde a la Academia escéptica posterior. Pero ninguna de estas dos formas del escepticismo encajaba en el carácter de la Antigüedad tardía, que encontró más afines ciertas doctrinas, platónicas o no, con manto cristiano o pagano, entendiéndose finalmente el escepticismo, con la curiosa excepción de Uranio en el siglo sexto (cfr. Agathias, *Historiarum libre quinque*, II.29, 7)⁴, como una postura histórica que había de ser rechazada con vehemencia, antes que estudiada con detenimiento. Así, en la Antigüedad tardía el escepticismo acabó identificado con el escepticismo dogmático en gran medida por desconocimiento. Sin duda alguna, en el Occidente latino esto obedeció principalmente a la influencia de Cicerón, que era un escéptico dogmático y además constituyó la única fuente importante sobre el escepticismo para todos aquellos que no leían el griego. La influencia de Cicerón fue acrecentada por la autoridad de San Agustín, que en su ataque al escepticismo, prácticamente todo él contenido en el *Contra Académicos*, se centraba en Cicerón, pero, a diferencia de éste, sin mencionar en absoluto la posibilidad de un escepticismo no dogmático y achacando la posibilidad de un escepticismo no dogmático y achacando a Carnéades la misma postura que a Cicerón. No es sorprendente, dada la influencia de Agustín hasta bien entrados los tiempos modernos, que la visión occidental del escepticismo durante la Edad Media

4. Ed. R. Keydell, Berlín, 1967.

estuviera determinada por él, máxime si tenemos en cuenta que durante mucho tiempo el *Contra Académicos* fue la única obra fácilmente accesible que tratara el escepticismo con algún detalle; y la impresión recibida de Agustín quedaría eventualmente confirmada, por ejemplo, por los Padres latinos Arnobio (*Adv. Nationes*, II, 9-10)⁵, y Lactancio (*Div. Inst.*, III, 6)⁶. Es también importante señalar que el problema del conocimiento volvió a cobrar actualidad en la Baja Edad Media en buena medida a partir de la doctrina de Occam de las *notitiae intuitivae*, según la cual las intuiciones son entidades. Occam sostenía también que el poder absoluto de Dios puede destruir una cualquiera de dos entidades separadas, respetando la otra, por lo que Dios podría respetar la intuición que tenemos y destruir el objeto de la intuición. Y con todo ello, Occam pretendía sostener que hay intuiciones, a saber, *notitiae intuitivae*, que garantizan el juicio evidente, tesis que, naturalmente, resultaba problemática. Al menos un autor, Nicolás de Autrecourt, en sus cartas a Bernardo de Arezzo, señaló que, a partir de la doctrina de las intuiciones o impresiones y de la de la omnipotencia divina, había que concluir que «toda conciencia que tenemos de la existencia de objetos exteriores a nuestra mente puede ser falsa», y es más, «por medios intuitivos naturales no podemos asegurarnos de cuándo nuestra conciencia de la existencia de objetos externos es verdadera o falsa» (Primera Carta, p. 511)⁷. El problema de la posibilidad del conocimiento volvió, pues, a cobrar actualidad en términos parecidos a aquellos en que había sido formulado por el escepticismo dogmático. Es posible que fuera este mismo debate lanzado por Occam el que despertara el interés por Cicerón y por Sexto Empírico. En todo caso, un manuscrito de principios del siglo XIV de una traducción latina de los *Esbozos* de Sexto y otro del siglo XV de la misma traducción muestran un renacido interés por el escepticismo antiguo, que muy probablemente fue motivado por el desarrollo de la propia filosofía medieval.

Así es como llegó Occidente a pensar el escepticismo como escepticismo dogmático, e incluso a concebir a los escépticos clásicos como escépticos dogmáticos, y la influencia venida de Oriente durante el Renacimiento no modificó este punto de vista, habida cuenta de que también el Oriente griego había adoptado, ya en la Antigüedad, una interpretación dogmática del escepticismo. Y esto es cierto tanto para los autores laicos como para los eclesiásticos. Empezando por estos últimos, es imposible concluir a partir de la discusión de

5. Ed. A. Reifferscheid, CSEL, IV, Viena, 1875.

6. Ed. S. Brandt, CSEL, XIX, Viena, 1890.

7. En H. Shapiro, *Medieval Philosophy, Selected Reading*, Nueva York, 1964.

Clemente (*Stromateis*, VIII, V, 15, 2 ss.)⁸ que no todos los escépticos habían afirmado como verdadero que no se puede saber nada. Eusebio razona igualmente (*Praeparatio Evangelica*, XIV, 17, 10)⁹ como si los escépticos hubieran hecho suya la postura de que no se puede saber nada. Un ejemplo particularmente llamativo de cómo hasta los escépticos clásicos son vistos como escépticos dogmáticos se encuentra en la reseña de Focio de los *Discursos pirrónicos* de Enesidemo (*Bibl.*, cod. 212, 169b), quien había intentado, en contra del dogmatismo de la última Academia, relanzar el escepticismo a señalar a lo largo de su reseña que Enesidemo pensaba que los académicos se habían vuelto dogmáticos al sostener que no se puede saber nada, empieza por decir que Enesidemo había escrito su libro para establecer la tesis de que no se puede saber nada con seguridad. Y en tanto a los autores laicos griegos no hay más que comparar los *Prolegómena* anónimos (p. 21, 1 ss.)¹⁰ con los *Prolegómena* (3, 32 ss.) de Olimpiodoro.

Formaba pues parte de la herencia medieval que el escepticismo fuera entendido como escepticismo dogmático y que los propios escépticos clásicos fueran considerados escépticos dogmáticos. Pero debemos preguntarnos por qué en la edad moderna, cuando la mayor parte de la documentación sobre el escepticismo clásico se encontraba de nuevo accesible, se siguió entendiendo el escepticismo como una postura dogmática ya en la forma del escepticismo extremo de los pirrónicos o del escepticismo suavizado de los académicos.

Yo no estoy en situación de poder resolver la cuestión, pero sí puedo sugerir cómo se podría resolver. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, la mera inercia: esta concepción del escepticismo, al fin y al cabo, es la heredada de la Edad Media. En segundo lugar, el primer debate moderno sobre la posibilidad del conocimiento ha debido continuar el debate medieval a que nos referíamos antes, y no es ciertamente por azar que los argumentos escépticos contra la causalidad, que se encuentran por ejemplo en Hume, sean muy similares a los que vemos en Nicolás de Autrecourt, o en Ghazali y en la refutación que hizo Averroes de Ghazali. Pero lo que estaba en cuestión en este debate era una versión del escepticismo dogmático. En tercer lugar, la primera filosofía moderna, en parte siguiendo la tradición de la última filosofía medieval y en parte en contra del Aristotelismo y la Escolástica, asumió en medida no pequeña el marco de la epistemología dogmática helenística, con lo que atrajo sobre sí al escepticismo

8. Ed. O. Stählin, GCS, III, Leipzig, 1909.

9. Ed. K. Mras, GCS, VIII, I, Berlín, 1954.

10. Ed. L. G. Weterink, Amsterdam, 1962.

dogmático. El propio término «impresiones», por ejemplo, podría muy bien ser producto de la influencia de Cicerón (*Ac. pr.*, 58). En cuarto lugar, el escepticismo dogmático podía satisfacer algunas necesidades ideológicas del momento. Se podía utilizar para rechazar la ciencia aristotélica, curiosa preocupación de entonces, y también para señalar la necesidad de la fe y la revelación. En quinto lugar, la actitud hacia los textos filosóficos anteriores era muy distinta de la nuestra. Se estudiaba a los filósofos del pasado como filósofos paradigmáticos, como autoridades, exponentes de posturas filosóficas dignas de consideración, es decir, se llegaba a ellos con la idea preconcebida de lo que se esperaba encontrar en ellos, que venía determinada por las necesidades propias. Es evidente que esta actitud no permite entender correctamente la historia de la filosofía. Una forma en que esto importa a nuestra discusión es la siguiente: al menos a primera vista los escépticos clásicos parecen diferenciarse de los dogmáticos fundamentalmente en que estos últimos contemplaban la posibilidad de tener creencias sobre cómo son las cosas, mientras que aquéllos obligaban a vivir sin creencia alguna, pero evidentemente ésta tenía visos de ser una postura tan insostenible que hasta hace muy poco ni siquiera los historiadores de la filosofía la habían tomado en serio. Y, en consecuencia, se centró el interés en el aspecto del escepticismo clásico que atañe a la posibilidad del conocimiento, como si pudiera entenderse en total desconexión con la actitud del escéptico clásico hacia la creencia. Pero hemos visto ya que la diferencia entre el escepticismo clásico y el dogmático se encuentra precisamente en la distinta actitud hacia la creencia o asentimiento y, por tanto, no podemos hacer justicia a la actitud del escéptico clásico hacia el conocimiento a menos que nos tomemos en serio sus observaciones sobre la creencia. En sexto lugar, cuando se volvieron a leer los textos, se llegó probablemente a la conclusión de que en la antigüedad hubo básicamente dos formas de escepticismo, el escepticismo pirrónico, que remontaba a Pirrón, y el académico, que remontaba a Arcesilao. El escepticismo pirrónico parecía una postura filosófica inviable porque se malinterpretaba la actitud pirrónica hacia las creencias al pensar que el pirrónico tenía que vivir sin ellas, y de ahí que el escepticismo suavizado de la Academia tardía pareciera la única posición escéptica prometedora. Ahora bien, Sexto sugería en determinados comentarios que el escepticismo dogmático de esta última Academia era la postura de la Academia en general, para lo cual se basaba en parte en Antíoco, que consideraba escéptico dogmático a Carnéades y quizá también a Arcesilao, a más de tener, el propio Sexto, un interés personal en considerar dogmática a la Academia en general, ya que, en definitiva, el presunto dogmatismo de la Academia constituía el fundamento principal del pirronismo. Y así, si se entiende que el escepticismo académico es la única postura escéptica viable, y éste se

considera dogmático en términos generales, bajo la influencia de Agustín y Sexto, se llega, naturalmente, a una concepción dogmática del escepticismo, pero una lectura algo más docta de Sexto y Cicerón habría puesto de manifiesto que no había sido esta la postura de la Academia a lo largo de toda su historia.

Volviendo, finalmente, a la última cuestión, me parece que la primera filosofía moderna podría haberse beneficiado de un entendimiento histórico más afinado del escepticismo antiguo, así como de la comprensión del hecho de que el escepticismo dogmático no es más que una forma degenerada del escepticismo. Porque por culpa de esta concepción distorsionada del escepticismo el problema en cuestión fue entendido como el problema de cómo podemos justificadamente, a partir de las impresiones o ideas que nos llegan de manera inmediata, tener punto de vista alguno sobre cómo son las cosas, y menos aún tener certeza sobre cómo son. Descartes ofreció una respuesta a esta pregunta que seguía de cerca la de los estoicos, y Hume, a pesar de una clara predisposición a dar una respuesta en sintonía con el escepticismo clásico, no pudo hacerlo porque él también asumió, en gran medida, el marco dogmático en que el problema había sido planteado por el escepticismo dogmático antiguo. Pero en cuanto entendemos que el marco en que se plantea el problema es el de la epistemología dogmática helenística y que sólo entonces pasa a ser el del escepticismo dogmático antiguo, es fácil entender que el escéptico clásico no tenga cabida en él. Porque él sabe que puede ser un error el distinguir en términos generales y globales entre la apariencia de las cosas y cómo son realmente. Hay casos en que parece útil hacer la distinción, como cuando se trata de ilusiones o engaño, pero para ellos tenemos formas de decidir con total seguridad qué ocurre de hecho y de establecer una distinción clara y razonable entre cómo parecen las cosas y cómo son realmente. Mas, ¿cómo podemos saber a propósito de qué se nos pregunta cuando se nos pregunta cómo son realmente las cosas, en casos en que no lo sabemos de antemano o las cosas pueden ser muy distintas de lo que parecen? En suma, no veo razón alguna por la cual tendría que aceptar el escéptico clásico la contraposición global entre apariencia y realidad. No veo tampoco ninguna razón por la cual ese escéptico clásico habría de creer en entidades mentales como impresiones o ideas. No es que no esté dispuesto a aceptar que la gente tenga impresiones en el sentido en que se puede tener la impresión de que todo esto dista de estar claro, o que las personas tienen mente. Reconoce explícitamente aceptar esto, pero una cosa es eso y otra muy distinta creer en entidades mentales como las impresiones. No hay motivo fundado para pensar que crea en actos mentales como los asentimientos, pero esto se debe a que sus oponentes creen en estas cosas. Cuando, para variar, utiliza de hecho este lenguaje para comentar su propia actitud, se guarda muy bien de todo compromiso con los supuestos dogmáticos

asociados a este lenguaje, con lo que el asentimiento que el escéptico se permite conceder es entonces meramente cuestión, pongamos por caso, de su disposición a decir «sí» o «no» cuando se le pregunta (Cic., *Ac. pr.*, II, 104). Es más, no tiene motivos para pensar que las impresiones se encuentren dadas de manera inmediata y sean incuestionables. Todo aquel que ha escrito un artículo sabe lo difícil que resulta poner en claro las impresiones sobre el asunto que se intenta desarrollar, y es igualmente difícil explicar en detalle las impresiones por las que uno rige su conducta. Nuevamente, es cierto que cuando se dirige a sus oponentes el escéptico razona como si no existiera duda alguna sobre qué son nuestras impresiones, y Sexto declara explícitamente que la forma como algo se nos impone no está en cuestión. Pero afortunadamente sabemos por dos textos de Galeno que un pirrónico radical discutiría también la explicación de las impresiones si se suscitara la cuestión (*De diff. plus.*, VIII, 708 ss.; cfr. XIV, 628)¹¹. Además, no hay motivo para que acepte el escéptico lo que no aceptamos en la vida ordinaria, a saber, que hay una respuesta única a la pregunta «¿qué hay que considerar conocimiento?». Lo que esperamos de alguien que sabe cambia completamente de un contexto a otro. Lo que consideramos conocimiento en un contexto ordinario puede no ser entendido así entre los doctos o en una discusión científica con altas exigencias, y también cambia según la importancia que otorgamos al asunto.

Así que en gran medida lo ocurrido es que al no entender la actitud del escéptico clásico hacia la creencia, tampoco se han entendido la naturaleza y el estatuto especiales de los argumentos del escepticismo clásico, y se han leído y se siguen leyendo como si representaran el punto de vista escéptico acerca del problema de la posibilidad del conocimiento. En realidad, su cometido principal es situar al dogmático ante el problema con el que ha de enfrentarse debido precisamente al marco dogmático de nociones y supuestos en el que se mueve. Esperaríamos ciertamente del verdadero escéptico que cuestionara no sólo las conclusiones a que se llega en el interior de dicho marco, sino el propio marco en sí. Desde el punto de vista del escepticismo clásico, esto es lo que la tradición escéptica posterior no hizo. Un conocimiento más preciso de la historia de la filosofía habría puesto de manifiesto este fracaso¹².

Michael FREDE

11. *Galeni Opera*, ed. C. G. Kühn, Leipzig, 1821-33.

12. Al escribir este artículo me han resultado de gran ayuda las discusiones con Myles Burnyeat, John Cooper, Richard Jeffrey, Barry Stroud y muchos otros, y en especial Charlotte Stough, que tuvo la amabilidad de poner por escrito sus extensos comentarios.