

## *El escéptico en su lugar y su tiempo*

### I

Hoy en día, si un filósofo ve que no puede dar respuesta a la pregunta filosófica «¿Qué es el tiempo?» o «¿es real el tiempo?», solicita una beca de investigación para trabajar en ese problema en año sabático durante el curso siguiente. No supone que la llegada del curso siguiente se encuentre realmente en cuestión. O quizá, esté de acuerdo en que toda duda acerca de la naturaleza del tiempo, o todo argumento que ponga en cuestión la realidad del tiempo, es de hecho una duda sobre, o un argumento que pone en cuestión, la verdad de la proposición de que el próximo curso sabático va a llegar, pero sostendrá también que se trata desde luego de una preocupación estrictamente teórica o filosófica, y no de una preocupación que uno haya de tener en cuenta en los asuntos ordinarios de la vida. En uno y otro caso, *aísla* sus juicios ordinarios de primer orden de los efectos de su filosofar.

La práctica del aislamiento, como voy a seguir llamándola, se puede entender de varias maneras. Son muy numerosos los filósofos para los cuales la bien conocida observación de Wittgenstein (1953, § 124) de que la filosofía «deja todo como está», describe no el punto de llegada, sino el de partida de su quehacer filosófico. Hay muchos que aceptan una u otra versión de la idea de que la filosofía es el análisis, o más en general, el meta-estudio de formas de discurso existentes —idea naturalmente acompañada por la convicción de que, aunque una cierta revisión pudiera ser conveniente, en general la filosofía debe respetar y responder a estas formas de discurso de la misma forma en que una teoría debe, en términos generales, respetar y responder a los datos de los que es teoría. Por

su parte, otros han aducido la distinción de Carnap (1950) entre cuestiones internas y externas: las preguntas ordinarias acerca de cuándo y dónde ocurren las cosas son preguntas conducidas por procedimientos reconocidos en el interior de un marco espaciotemporal aceptado de ciencia o vida cotidiana, mientras que las preguntas filosóficas y las dudas que las motivan son cuestiones externas, acerca del propio marco, que plantean si es este el mejor modo de hablar de lugares y tiempos<sup>1</sup>. Pero aquí no me importan las razones de estas u otras explicaciones de la práctica del aislamiento, porque estoy convencido de que, al menos en algunas zonas centrales de la discusión filosófica, el sentimiento de una diferencia entre las cuestiones filosóficas y las ordinarias se encuentra profundamente arraigado en casi todos nosotros: mucho más profundamente que cualquier formulación concreta del mismo que se haya podido encontrar ayer u hoy en Harvard, Oxford o California.

Ciertamente, están los que, influidos quizá por Quine, no estarían dispuestos a aceptar ninguno de estos puntos de vista o a tener nada que ver con el aislamiento. Para ellos, como para Quine, la reflexión filosófica y el pensamiento ordinario se deben ver como una unidad, y ninguna parte de ella puede ser inmune a los efectos de revisiones y dudas en otras. Pero una cosa es decir esto, y otra distinta el asegurarse de que se está completamente convencido de ello. Una prueba es la forma de reaccionar ante el siguiente argumento: es cierto que *ayer* mi cuerpo estuvo durante cierto tiempo *más cerca de* la chimenea que de la biblioteca; por tanto, es falso que el espacio y el tiempo no sean reales. Por lo que yo conozco<sup>2</sup>, casi todo el mundo objeta que este argumento de Moore (1925) es el *tipo* de argumento incorrecto para decidir una discusión filosófica sobre la naturaleza del espacio o del tiempo; están convencidos de que el escepticismo filosófico no puede ser refutado de forma directa por el sentido común. Pero el corolario de este razonamiento ha de ser que el sentido común no puede ser refutado por el escepticismo filosófico. En efecto, cuando volvemos al artículo que ha contribuido más que ninguna otra cosa a mantener despierto el interés por el escepticismo en estos tiempos de filosofía exacta, el famoso ensayo de Thomas Clarke «The legacy of skepticism» (1972)<sup>3</sup>, encontramos que su punto de partida,

---

1. Debo hacer notar que Carnap no es aislacionista, sino un verificacionista que niega que las cuestiones externas tengan contenido cognitivo. En consecuencia, piensa que los marcos se deben juzgar, aceptándolos o rechazándolos, por criterios pragmáticos: marcos enteros podrían ser rechazados por completo, si se demostrara que no son convenientes. Pero Stroud, 1979, rechazando el verificacionismo y devolviendo el sentido al debate filosófico, hace que la distinción interno-externo sea equivalente al aislacionismo.

2. Compárese con Stroud, 1979, 279.

3. La influencia de Clarke es reconocida en Stroud, 1979, 297, n. 41; 1983, 434, n. 11; Cavell, 1979, xii, xx-xxi; Nagel, 1979, 19, 27.

la base de todo el asunto, es la tesis de que los juicios y las afirmaciones sobre el conocimiento que hacemos en la vida ordinaria son inmunes (esta es la palabra que utiliza) a la duda filosófica. Resulta que el aislamiento funciona en los dos sentidos: protege a la vida ordinaria de la filosofía y protege a la filosofía de la vida ordinaria y de G. M. Moore, y no se puede comprar ninguna de las dos protecciones por separado. Si lo que uno quiere realmente, en cambio, es conectar su filosofía con preocupaciones de primer orden, más le vale ejercerla con moderación.

Espero haber dicho suficiente para que se reconozca el fenómeno a que me refiero: si no en uno mismo, entonces en otros y en la filosofía de nuestro tiempo. Mi tesis va a ser que se trata precisamente de eso, de un fenómeno de nuestro tiempo. Este sentido de la separación, a veces incluso extrañeza, de los asuntos filosóficos, no es algo ahistórico, intrínseco a la propia naturaleza de la filosofía, sino que es un producto de la historia de la filosofía<sup>4</sup>. Voy a hablar de un tiempo en que el aislamiento todavía no se había inventado, en que el escepticismo filosófico chocaba frontalmente con el sentido común, y en que la gente se lo tomaba en serio precisamente porque lo entendían como una alternativa genuina a sus puntos de vista ordinarios. Si mi tesis es correcta, habrá que suscitar cuestiones históricas acerca de cuándo, por quién y por qué se inventó el aislamiento: cuestiones cuyas respuestas podrán ayudar a entender el ambiente de preocupación «tardía» (si es que puedo utilizar un término de la crítica literaria) en que se inscriben las discusiones del siglo XX sobre el escepticismo. Todo ese alboroto para encontrar una forma de tomarse al escéptico en serio, y la insistencia en que continúa perfectamente vivo, hacen sospechar que el debate realmente importante con el escepticismo tuvo lugar hace mucho tiempo. Lo cual es, a mi juicio, cierto, pero ya llegaré a las cuestiones históricas a su debido tiempo. Antes debo mostrar que hubo un tiempo en que el escepticismo constituía un desafío serio, y en que nadie pretendió aislarlo para que no afectara a los juicios de la vida ordinaria, o se viera afectado por ellos.

## II

Los primeros filósofos en llamarse a sí mismos escépticos, tanto en el sentido antiguo (*skeptikós* significa «que investiga») como en el sentido moderno «que duda» (para el cual la palabra era *ephektikós*, «el que suspende el juicio»), fueron los miembros del movimiento pirrónico fundado por Enesidemo en el siglo I a

---

4. Como también lo es, por supuesto, la reacción contraria, que ondea el estandarte de «filosofía aplicada»: se podría escribir todo un libro sobre los supuestos a de esa expresión.

C.<sup>5</sup> El uso que hacían de estas palabras estaba destinado a distinguir su forma de filosofía tanto de la de los académicos como de la de las escuelas dogmáticas. La investigación pirrónica, según se nos dice, tiene un rasgo original: no conduce ni al descubrimiento de la verdad, como según los dogmáticos hace la suya, ni a la negación de que se pueda descubrir, que es la conclusión que argumentan los académicos<sup>6</sup>, y esto era algo más que una distinción teórica. En el mundo antiguo apropiarse de las palabras *skeptikós* y *ephektikós* para anunciar un tipo o una escuela de filosofía constituía una declaración dramática y completamente nueva de que en adelante el escepticismo, la investigación y la duda constituirán una filosofía según la cual vivir<sup>7</sup>.

No sólo fueron los pirrónicos los primeros en llamarse a sí mismos escépticos, sino que fueron sobre todo sus ideas las que representaron al escepticismo ante el mundo moderno cuando se redescubrieron y publicaron los escritos de Sexto Empírico (*circa* 200 d. C.) en el siglo XVI, que fue en realidad la época en que el pirronismo alcanzó la mayor influencia<sup>8</sup>. Como nos ha enseñado Richard

5. Respecto a las credenciales de los pirrónicos, ver Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, 17, Diógenes Laercio, IX, 69-70; sobre la historia de la palabra *skeptikós*, ver Janáček, 1979; Striker, 1980, 54, n. 1; Sedley, 1983, 20-3.

6. S.E., *P.H.*, I 1. «Argumentar» se puede entender, naturalmente, de dos formas: (a) «argumentar a favor de algo sin aceptarlo necesariamente», (b) «argumentar con aceptación». La diferencia entre (a) y (b) recoge la diferencia entre los propósitos dialécticos de la Academia con Arcesilao y Carnéades (siglos III y II a.C.), y la Academia dogmatizante de Filón (siglos II y I a.C.). Acerca de la complejidad de la transición histórica de (a) a (b), ver Coussin, 1929; Sedley, 1983; Frede en este mismo volumen.

7. Desgraciadamente, los pirrónicos fracasaron en su intento de hacer ver al mundo la distinción entre ellos y los académicos, los cuales acabaron siendo calificados retrospectivamente de *skeptikoi* y *ephektikoi* al ser cuestionada o ignorada la distinción (Aulio Gelio, XI, 5; *Anonymi Prolegomena Philosophiae Platonicae*, 21-5, Westerink; cfr. S.E., *P.H.*, I, 221-2). Con el paso del tiempo la desafortunada nomenclatura, junto a la insensibilidad hacia la distinción señalada en la n. 6, trajo hasta la filosofía moderna y, por tanto, hasta la investigación moderna (incluyendo la investigación moderna centrada en el surgimiento de la filosofía moderna), una imagen gravemente distorsionada del escepticismo pre-pirrónico. No voy a negar rotundamente la conveniencia de referirnos a Arcesilao y a Carnéades como «escépticos académicos»; es demasiado tarde para ir contra la tradición; pero realmente creo, y lo argumentaré con detalle en otro lugar, que había una diferencia real y fundamental no sólo entre el pirronismo y el escepticismo dogmático de Filón, sino también —y aquí quizá discrepo de Frede, al menos en énfasis— entre el pirronismo y los argumentos dialécticos a favor de conclusiones escépticas elaborados por Arcesilao y Carnéades. Esta es la razón por la cual empiezo el estudio de la historia del escepticismo por el momento en que el escéptico recibió este nombre por primera vez.

8. La matización «sobre todo» es necesaria porque un estudio completo debe tener en cuenta la presencia anterior de los *Academici* de Cicerón como fuente para el «escepticismo académico», pero fue Sexto quien hizo del escepticismo un asunto de capital importancia para el mundo moderno: ver en Schmitt, 1983, un resumen de los resultados de la investigación histórica sobre este punto.

Popkin (1979), el redescubrimiento de Sexto desempeñó un papel fundamental en la configuración de las preocupaciones principales de la filosofía moderna desde Descartes en adelante, por la tarea de encontrar una refutación satisfactoria de los argumentos escépticos, lo cual durante mucho tiempo quiso decir refutación de los argumentos que se encuentran en Sexto Empírico. Así la concepción del escepticismo que encontramos en Sexto Empírico se puede considerar como la concepción original tanto para la antigüedad como para la época moderna, de forma que remontándonos incluso a Gassendi y, según creo, a Montaigne, encontramos una interpretación del escepticismo pirrónico según la cual el escéptico practica realmente un aislamiento de un determinado tipo —de qué tipo, pronto lo veremos<sup>9</sup>.

Esta interpretación proporcionará un punto de partida conveniente, en primer lugar porque Montaigne y Gassendi eran dos de los pensadores más estrechamente relacionados con la reaparición moderna del escepticismo pirrónico; en segundo lugar porque su versión del aislamiento todavía se encuentra en las exposiciones modernas del escepticismo antiguo<sup>10</sup>; y en tercer lugar porque en la literatura moderna sobre el escepticismo antiguo el tipo de aislamiento de Montaigne-Gassendi compite con otra noción distinta del aislamiento, y que es algo que me gustaría situar en una perspectiva histórica diseñada para poner de manifiesto el papel desempeñado por el escepticismo en distintas épocas.

Así que manos a la obra.

### III

El texto clave para todas las interpretaciones aislacionistas es *Bosquejos pirrónicos* (abreviado *P.H.* I 13), que marca la contraposición entre ciertas cosas a las que el escéptico asiente y otras a las que no lo hace. Esta contraposición determina el alcance del escepticismo de Sexto, y la decisión que adoptemos sobre el punto en que trazar la línea divisoria determinará nuestra interpretación del escepticismo:

Decimos que el escepticismo no dogmatiza no en el sentido más general de «dogma» en el que algunos dicen que es dogma el aceptar cualquier cosa (pues el escéptico

---

9. De formas separadas y bastante diferentes, ni Gassendi (que se puede encontrar, como lugar más accesible, en Brush, 1972) ni Montaigne, 1580, permiten encontrar en ellos una interpretación única y consistente del pirronismo: ver Walker, 1983, sobre el primero, y Cave, 1979, parte II, cap. 4, sobre el segundo. En todo caso, el aislamiento del que voy a hablar sobresale con mayor claridad que otras tendencias contrapuestas.

10. Por ejemplo, Hallie, 1967; Striker, 1983.

sí que asiente a las experiencias que no puede evitar tener en virtud de tal o cual impresión, como por ejemplo, no diría, cuando se lo calentara o enfriara, «me parece no estar siendo calentado o enfriado»); sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que dicen algunos que es dogma el asentimiento de alguna de las cosas no evidentes investigadas por las ciencias. Y es que el pirrónico no asiente a nada no evidente<sup>11</sup>.

Para empezar, podemos preguntarnos qué quiere decir Sexto al indicar que el escéptico asiente a experiencias (*páthe*), como la de ser calentado, que están estrechamente relacionadas con el uso de los sentidos y, con mayor generalidad, con el hecho de tener impresiones (*phantasiai*), ya sean de los sentidos o del pensamiento. (Subrayo estas palabras para advertir de no interpretar el párrafo citado como si restringiera el asentimiento del escéptico a las impresiones de los sentidos. Aunque el ejemplo es aquí una impresión de los sentidos, en Sexto «impresión», «experiencia», «apariencia» no se limitan a lo sensorial<sup>12</sup>, y los lectores más familiarizados con las ideas e impresiones del empirismo británico que con la epistemología helenística deben tener cuidado de no introducir las primeras en el ámbito de las segundas). Pero, este asentimiento llamado en otros lugares y con frecuencia asentimiento a las apariencias, es en sí mismo poco claro, o al menos ha sido objeto de controversia<sup>13</sup>, controversia que es, en dos palabras, la siguiente: si se concede al escéptico una noción generosa de apariencia, el ámbito de su asentimiento se expande y el escepticismo se contrae, mientras que, por el contrario, el escepticismo se amplía y el asentimiento retrocede si (como hago yo mismo) se entiende la apariencia de una forma más restringida. Permítaseme explicarlo con mayor detalle.

---

11. Mi traducción de este fundamental párrafo es un intento de expresar en un inglés aceptable los resultados de un análisis minucioso, debido a varias personas, de prácticamente todas y cada una de las palabras y expresiones del mismo (Frede, 1979; Burnyeat, 1980; Barnes, 1982). Los matices que pudieran seguir planteando alguna duda o resultar controvertidos no afectarán, según creo, a la presente discusión. (Por eso mismo, la traducción española de los textos de Sexto tiene muy en cuenta la versión inglesa, que unas veces es de Burnyeat y otras, como indica éste, de Bury.)

12. Ver Burnyeat, 1980, 33-7.

13. Frede, 1979, *versus* Burnyeat, 1980. El presente artículo fue planteado como una contribución adicional a ese debate, y como un intento de rebasar a mi oponente, pero entre tanto él se ha desplazado a una nueva posición, en su contribución a este volumen («Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento»), y además algunos de mis argumentos anteriores descansaban sobre una tesis, la de que «dogma» quiere simplemente decir «creencia», que ha sido tocada por Sedley, 1983, nn. 57 y 67, y en correspondencia anterior, y aniquilada por Barnes, 1982. Mi posición revisada, como la de Barnes, debería seguir entendiéndose como una alternativa a Frede, 1979, pero converge con la preocupación actual de Frede de contemplar todo el asunto en un marco histórico más amplio, que se extiende a los tiempos modernos. Como ocurre siempre, debo mucho a la discusión de estas cuestiones con Michael Frede.

Sexto nos conduce a entender todas las afirmaciones que hace, las exprese como la exprese, como un registro de su experiencia (*páthos*) que nos indica cómo aparecen ante él las cosas (*P.H.* I 4, 15, 135, 197, 198-9, 200; *M.* XI 18-19). Si utiliza «aparecer» en su sentido no epistémico, *P.H.* I 13 implica que el asentimiento del escéptico se limita a relatar experiencias como «hace calor aquí para mí», «este argumento me resulta persuasivo»; podría decir «hace calor», «es un argumento válido», pero lo que quiere decir es «tengo la experiencia de que parece así». En cambio, si «aparecer» conlleva su sentido epistémico, hablar de cómo aparecen las cosas es simplemente hablar de una forma no dogmática sobre cómo son las cosas en el mundo. Sin duda alguna, queremos una mayor aclaración de qué quiere decir hablar «de una forma no dogmática», pero de momento *P.H.* I 13 nos hace pensar que el escéptico se va a conformar con aceptar (*eudokeín*) buen número de proposiciones como «hace calor aquí», «este argumento es persuasivo», siempre y cuando se entienda que no suponen afirmaciones de mayor alcance que las que bastan para los propósitos de la vida ordinaria.

Pero podemos también preguntarnos por la segunda parte de la contraposición de *P.H.* I 13. ¿Qué quiere decir Sexto al asegurar que el escéptico no asiente a ninguna de las cosas no evidentes investigadas por las ciencias? Este es el aspecto del asunto que propongo examinar aquí. Quizá añada algo de claridad al otro punto de discusión<sup>14</sup>.

¿Qué son, pues, los objetos no evidentes de la investigación científica? La noción de lo no evidente es la noción de aquello que sólo podemos conocer, si es que podemos conocerlo, infiriéndolo desde lo evidente. Si el conocimiento de lo no evidente es posible, como cree el oponente dogmático de Sexto, se tratará de conocimiento mediato, a diferencia del conocimiento inmediato, no inferencial, de lo evidente (*P. H.* II 97-9). El ejemplo favorito del dogmático de algo evidente es la proposición «es de día». Si uno es un ser humano normal y sano que está paseando a la luz del día, es para él evidente que es de día, pero necesitamos un ejemplo que nos remita, por un lado y de manera natural, a las ciencias y, por el otro, a la experiencia del escéptico que es calentado. No creo que el dogmático de Sexto dudara en afirmar, cuando está sentado encima de un horno, que es ciertamente evidente que hace calor. Ahora bien, si tomamos «el horno está caliente» como ejemplo de algo evidente, y lo asociamos a la referencia a las

---

14. Entre tanto, he encontrado un aliado antiguo en *Anonymi Commentarius in Platonis Theaetetum*, 61, 1-46, Diels-Schubart. El autor distingue los usos epistémicos y no epistémico de «aparecer» y asigna el último a Pirrón. Este escrito pudiera encontrarse mucho más cerca de Enesidemo en el tiempo de lo que ha solido creerse: ver Tarrant, 1983.

ciencias, parece natural suponer —y esto es lo que supusieron de hecho Montaigne y Gassendi— que dogma en el sentido que Sexto pretende evitar es toda afirmación científica sobre, pongamos por caso, la estructura física subyacente que hace que las cosas calientes estén calientes, y toda teoría sobre la verdadera naturaleza del calor, e incluso quizá la afirmación o la creencia de que hay algo como la verdadera naturaleza del calor sobre la cual se podría en principio elaborar una teoría.

Según esta interpretación —en honor de Montaigne me gustaría llamarla interpretación del propietario rural— el escepticismo pirrónico es escepticismo acerca del ámbito de la teoría, que en esa época incluirá lo que nosotros consideraríamos teoría filosófica o metafísica y mucho de lo que reconocemos como ciencia. Los juicios no teóricos de la vida ordinaria se aíslan del escepticismo y el escepticismo se aísla de ellos, no porque Sexto, como Thompson Clarke, asigne un estatuto especial a la duda filosófica, sino porque le asigna un contenido especial, distinto de aquéllos de los que el hombre ordinario se ocupa en los asuntos de la vida ordinaria. Esto es aislamiento por la materia o contenido.

Una ventaja de la interpretación del propietario rural es que no hay gran dificultad en entender cómo puede recorrer sus fincas dando instrucciones sobre la cosecha del año siguiente, mientras al mismo tiempo se declara escéptico en cuanto al espacio y al tiempo. Aquí no hay dificultad porque, bajo este punto de vista, aquello sobre lo cual el escéptico suspende el juicio no son los espacios y los tiempos de la vida ordinaria, sino el espacio y el tiempo de los filósofos de la naturaleza. El escéptico no es un hombre que dude que está en Cambridge o que ha estado hablando al menos durante cinco minutos; es un hombre que duda acerca de las cosas que dicen los filósofos de la naturaleza al construir sus teorías:

Porque unos definen el tiempo como el intervalo del movimiento del todo (con «el todo» quiero decir el universo); otros como el propio movimiento del todo; Aristóteles (o según algunos Platón) como el número de lo anterior y lo posterior en el movimiento; Estratón (o según algunos Aristóteles) como la medida del movimiento y del reposo; y Epicuro (según cuenta Demetrio Lacón) como la concomitancia de los concomitantes, pues acompaña a los días y a las noches y las estaciones, y a la presencia y ausencia de sentimientos, y a los movimientos y reposos (*P. H.* III 136-7).

El escéptico duda acerca del tiempo porque los filósofos dogmáticos difieren entre sí y no parece haber forma de dirimir la discusión (*P. H.* III 138-40) —de ahí la reproducción de las distintas explicaciones del tiempo— y también porque se encuentra impresionado por determinados argumentos destructivos del tipo de los difundidos por Agustín y por Mactaggart en contra de la realidad del tiempo (*P. H.* III 140-50). No es que el escéptico acepte la conclusión negativa de los

argumentos destructivos, pues eso sería también dogma, un dogmatismo negativo, sino que de la misma forma que no es capaz de hallar un criterio para decidir cuál de las alternativas positivas que compiten es correcta, tampoco puede concluir si los argumentos destructivos debieran ser preferidos a las reivindicaciones más positivas del otro partido. Los dos dogmas, la afirmación y la negación de la realidad del tiempo, se compensan y el escéptico suspende el juicio sobre la cuestión y sobre todas las cuestiones teóricas relacionadas con el tiempo (*P. H.* III 140). Lo mismo ocurre en el caso del espacio, como quedará claro más abajo. El escéptico deja de lado las cegueras afirmaciones de los filósofos y los científicos y continúa con sus quehaceres de la vida cotidiana en Cambridge.

#### IV

Por ahora, pues, va todo sobre ruedas; pero ¿se atiende realmente la interpretación del propietario rural a los textos (aparte de *P. H.* I 13) en los que asegura hallar las pruebas del aislamiento? A primera vista parece que sí.

Sexto empieza su estudio de *tópos* (lugar) en los *Bosquejos pirrónicos* con una consideración introductoria sobre el alcance de su propia discusión:

Espacio, o lugar, se dice, pues, de dos maneras, de forma estricta y de forma vaga —de forma vaga del lugar en amplia extensión (como «mi ciudad»), y de forma estricta del que contiene con exactitud, por el que estamos rodeados con exactitud. Investigamos, pues, acerca del lugar con exactitud, que unos han afirmado, otros negado, y respecto del cual otros han suspendido su juicio (*P. H.* III 119, tr. Bury 1933-49).

El texto correspondiente en la obra más larga de Sexto *Adversus Mathematicos* (abreviado *M.*) no se encuentra al principio, sino un poco más adelante:

Y se está de acuerdo en que decimos, de forma vaga, que un hombre está en Alejandría o en el gimnasio o en la escuela; pero nuestra investigación no es sobre el lugar en cuanto amplio, sino en cuanto circunscrito, si es que existe o es sólo imaginado; y si existe, de qué clase es en cuanto a su naturaleza, corpóreo o incorpóreo, y si está contenido en el lugar o no (*M.* X 15, tr. Bury 1933-49).

Estas consideraciones iniciales centran la investigación en una concepción del lugar que resulta familiar desde Aristóteles: en el lugar como el continente inmediato de un cuerpo. El lugar de alguien, según esta concepción, es la frontera más próxima del cuerpo (aire u otro material) que le rodea, los límites que lo encierran a uno y a nada más<sup>15</sup>.

15. Ar. *Fis.*, 212a, 5-6; cfr. 209 b1. Para la mayor parte de la discusión de Sexto y, por tanto, de la nuestra, bastará esta formulación, pero en *Fis.*, 212a, 20-1, Aristóteles la matiza como sigue:

Podemos muy bien pensar que tal concepción del lugar es altamente teórica, o que al menos no es la concepción del lugar de un hombre corriente. Asimismo, un punto a favor de la interpretación del propietario rural parece ser el hecho de que Sexto limite su discusión al sentido exacto o circunscrito del «lugar». Difícilmente podríamos pedir que se enuncie de forma más explícita que su escepticismo no entabla pleito alguno con las observaciones corrientes de que alguien está en Alejandría.

El propietario rural se sentirá nuevamente reafirmado por los movimientos iniciales en el debate sobre el lugar. La estrategia de Sexto suele ser enunciar los argumentos a favor de algo, compararlos con los que hay en contra, y declarar tablas: el equilibrio entre los argumentos contrapuestos nos deja sin otra opción que no sea suspender el juicio. Aquello respecto de lo cual el escéptico suspende el juicio es eso mismo respecto de lo cual los argumentos dogmáticos están a favor o en contra. Y cuando nos ocupamos de los argumentos para afirmar que el espacio es real encontramos lo siguiente:

Si existe, pues, hacia arriba y hacia abajo, hacia la derecha y hacia la izquierda, adelante y atrás, existe lugar, porque estas seis direcciones son partes del lugar y es imposible que existiendo las partes de algo no exista aquello de lo que son partes; ahora bien, hacia arriba y hacia abajo, hacia la derecha y hacia la izquierda, adelante y atrás, existen *en la naturaleza de las cosas (en *teí phusei ton pragmaton*)*; por tanto, el lugar existe (*M. X 7*, tr. Bury 1933-49; subrayado mío).

Parece aristotélico, y lo es. Decir que hay direcciones reales en la naturaleza de las cosas, es decir, que la teoría física debe contemplar que la direccionalidad es una característica objetiva de la naturaleza, no meramente relativa a nosotros,

---

«la frontera *estática* más próxima del cuerpo circundante», que equivale (siendo las fronteras lo que son) a «la frontera más próxima del cuerpo *estático* circundante». El sentido de esta matización es el siguiente: el lugar de X se iba a entender como la frontera de Y que rodea a X, pero si Y se está moviendo, lo que esto indica es más una caja o vasija que lleva a X que el lugar de X (212a, 14-18). La solución consiste en encontrar un Z tal que sea *estático* y rodee a X en la misma frontera en que lo hace Y. Ejemplo: X = una barca, Y = el conjunto de agua que fluye en el Cayster, Z = el río Cayster en cuanto entidad geográfica. Así entendida, esta precisión no pone en peligro (*pace* Ross, 1936, 57, 575-6) el hecho de que el lugar de X sea igual a X (211a, 28-9) y no contenga más que a X (209b 1), y es completamente innecesario el intento de Hussey, 1983, 117-18, de entender, 212a, 20-1, como una interpolación con el argumento de que identifica el lugar de la barca con las *orillas* del río. Incluso la circularidad que se achaca a la definición matizada (Owen, 1970, 252, Hussey, 1983, 117) resulta un inofensivo retroceso si realmente «frontera *estática*» = «frontera de un cuerpo *estático*» y la cosmología de Aristóteles es capaz de proporcionar un lugar final en el que se hayan de encontrar todos los cuerpos de forma definitiva (209a, 32; 211b, 28-9; 212a, 21-4; 212b, 17-22). En realidad, Sexto explota esta matización de que los lugares deben estar fijos y en reposo en *M. X 25*, 26, y en *M. X 30-5* se ve obligado a encontrar una salida que vaya en contra de la cosmología aristotélica.

y esto es exactamente lo que sostenía Aristóteles: «los tipos o diferencias de lugar son arriba-abajo, delante-detrás, derecha-izquierda, y estas distinciones son válidas no sólo respecto a nosotros y por convención arbitraria, sino también en la totalidad misma» (*Física* 205b 31-4; cf. 208b 12-22).

Encontramos el mismo mensaje en *M. X* 9, donde se trae a colación la doctrina (aristotélica) de los lugares naturales:

Más aún, si allí adonde se dirige lo ligero por naturaleza, no se dirige lo pesado por naturaleza, entonces hay lugar propio (*ídios tópos*) para lo ligero y para lo pesado; pero lo primero <es cierto>, luego lo segundo <es cierto>. Pues ciertamente el fuego, que es ligero por naturaleza, tiende a subir, y el agua, que es pesada por naturaleza, empuja para abajo, y ni el fuego se mueve hacia abajo, ni el agua se precipita hacia arriba. Hay por tanto un lugar propio tanto para lo ligero por naturaleza como para lo pesado por naturaleza (*M. X* 9, tr. Bury 1933-49 con modificaciones).

Que cada elemento tiende hacia su lugar propio en el universo en virtud de su naturaleza intrínseca es un principio fundamental de la cosmología aristotélica, y es también una parte importante de lo que realmente quiere sostener al empezar su propia discusión acerca del lugar en *Física* IV 1 (cf. 208b 8ss)<sup>16</sup>. Si esto es el dogma positivo, el dogma negativo que se le opone consistirá en negar estas nociones teóricas, y la suspensión del juicio del escéptico será suspensión del juicio respecto de la teoría, lo cual lo deja libre para hacer uso a voluntad del más amplio sentido ordinario de «lugar».

## V

Pero la cosa no es tan fácil como lo cree nuestro propietario rural. Para empezar, los argumentos que acabamos de citar, aunque de carácter aristotélico, no defienden la existencia del lugar en sentido estrecho por oposición al sentido amplio; son argumentos a favor de la existencia del lugar. Algunas de las consideraciones proceden, ciertamente, de la filosofía natural, pero no utilizan para nada la estrechez del lugar estrecho. En segundo lugar, deberíamos examinar con mayor detalle lo que dice Sexto acerca del sentido amplio que no cuestiona. Y aquí tengo que detenerme un momento en algunos puntos filológicos.

16. Añádase *M. X* 10 (cfr. *P.H.*, III, 121), donde se afirma crípticamente que tres de los elementos en el análisis causal (aristotélico) de algo que llega a ser suponen la existencia del lugar; a saber, el agente, la materia y el fin o *télos*. Aunque este argumento no aparece en *Ar. Fís.*, IV, 1, puede haber sido sugerido por 209a, 18-22, y el tercer elemento confirma que Sexto o su fuente lo entendían como un argumento que utilizaba recursos aristotélicos (*pace*, Bury, 1933-49, *ad P.H.*, III, 121). La referencia al Caos de Hesíodo en *P.H.*, III, 121, y *M. X* 11 se puede comparar con *Ar. Fís.*, 208b, 29-33, y el experimento mental de *M. X* 12 con 209b 6-13.

Acerca de la relación entre el lugar natural y el lugar continente, ver Machamer, 1978.

La palabra clave en *P. H.* III 119 es *Katachrestikôs*. Decir «mi ciudad es el lugar en que estoy» es utilizar «lugar» en el sentido amplio y hablar por tanto *katachrestikôs*. Bury (1933-49) traduce «de una forma vaga», pero esto no recoge el hecho de que el adverbio procede de un verbo que significa «utilizar incorrectamente». Utilizar una expresión *katachrestikôs* es usarla incorrectamente (en gramática se sigue diciendo «catacrexis») y se opone aquí a usarla *kuriôs*, en su sentido correcto, de suerte que la contraposición entre lugar ancho y lugar estrecho es una contraposición entre un uso impropio y otro propio del término. Ambos usos son corrientes (*Légatai dichôs*), pero, en la acepción correcta del término «lugar» quiere decir aquello por lo que somos exactamente rodeados. El lugar estrecho no es un constructo de la filosofía natural, sino lo que «lugar» realmente significa. En su afirmación inicial sobre el alcance de su discusión, Sexto está diciendo que se atenderá al lugar que se llama así con corrección, y no se ocupará de todas y cada una de las cosas que son llamadas «lugar» en el uso chapucero del lenguaje, ejemplificado en expresiones del tipo «mi ciudad es el lugar en que estoy».

En el texto correspondiente de *M. X* 15 Bury vuelve a traducir «que de una forma vaga», pero la palabra es ahora *aphelôs*, que aparece con cierta frecuencia en Sexto y en otros lugares, y cuya mejor glosa sería, según entiendo, «sin distinciones», en referencia a las distinciones técnicas por medio de las cuales la teoría o la ciencia pretenden representar las distinciones reales en la naturaleza de las cosas<sup>17</sup>. Si uno dice que alguien está en Alejandría, no está distinguiendo entre su lugar y su ciudad, que muchas veces describiríamos como el lugar en que está. No nos estamos refiriendo a su *lugar*, sino a los alrededores que comparte con sus conciudadanos. Lo que Sexto está diciendo, pues, es que la discusión no versará sobre todas y cada una de las cosas que la gente llama lugar, sino sobre la pretensión de identificar el lugar propio y único de cada cosa en el mundo que se distinga de los lugares de todas las demás cosas.

17. En *P.H.*, I, 17 (cfr. *M. VI*, 1-2) se trata simplemente de la distinción entre un sentido limitadamente moral y otro más amplio de «correctamente», pero en *M. I* 153, 177, 179, 232, el contexto es el de los esfuerzos de los gramáticos por regular el lenguaje de forma que las terminaciones de género, por ejemplo, correspondan a diferencias de género en la naturaleza, y *aphelôs* expresa la indiferencia a tales distinciones que muestra el habla de la vida ordinaria. Como término del análisis estilístico, esta palabra significa un periodo simple, no dividido en varias proposiciones (*monokolos*, *Ar. Ret.* 1409b, 16-17), o, con mayor generalidad, lenguaje sencillo y sin elaborar (*M. II* 21, 22, 76, 77). Galeno, *Meth. Med.*, X, 269, 1-14. Kühn, dispone de un análisis más extenso, derivado de la escuela metódica de medicina, cuyo resultado es la identificación del adverbio *aphelôs* con (i) no dogmáticamente, (ii) en consonancia con las necesidades de la vida (*biotikôs*), (iii) sin articulación a base de distinciones (*me dierthromensôs*) (cfr. *M. IX*, 218, D.L. VII, 84), (iv) sin precisión y de forma no técnica y sin un conocimiento especial.

Vemos ahora el alcance de la discusión de Sexto desde dos ángulos: va a poner en cuestión la existencia o realidad del lugar propiamente dicho, y la idea de cada cosa tiene su lugar propio y único en el mundo, lo cual sugiere que son estas dos formas de dirigirse contra el mismo blanco<sup>18</sup>. Y si esto es así, Aristóteles sería el primero en darse cuenta de que el blanco es él. No sólo están los argumentos a favor de la realidad del lugar, según las formula Sexto en *M.* X 7-12, inspirados muy de cerca por los argumentos correspondientes de Aristóteles, *Física* IV 1, sino que fue el propio Aristóteles quien inventó, salvo en el nombre, la distinción entre lugar amplio y el estrecho, distinción que se sigue inmediatamente de la decisión de identificar lo que se llama lugar por derecho propio (*kath'hauto*) y el *ídios tópos* único para cada cosa. A cualquier otra cosa llamada lugar de algo se la llamará así por derivación (*Kath'allo*): porque y en razón del hecho de que contiene el lugar propio de la cosa en cuestión. Así, estamos en los cielos como un lugar porque nuestro lugar propiamente dicho es el aire y el aire está en los cielos (*Fís.* 209a 31-209b 1, 211a 23-9)<sup>19</sup>. Cuando Aristóteles formula su definición del lugar como el continente inmediato de un cuerpo, también él cree que su definición postula un lugar único para cada cosa que es el lugar de esa cosa en la única acepción estricta y correcta del término.

Evidentemente, sería irrelevante objetar que hablar de lugar estrecho circunscrito no responde a lo que quiere decir «lugar» (*place*) en inglés o *tópos* en griego, como lo sería también traer a colación la superioridad científica de la práctica moderna de fijar la posición única para cada cosa con el método de las coordenadas. Lo que nos ocupa son los presupuestos filosóficos de un debate

---

18. Janáček, 1948, ha reunido pruebas de que Sexto solía escribir el desarrollo más largo de un determinado asunto en *M.* con la versión más resumida de *P.H.* ante él. El propósito de *M.* es la clarificación y desarrollo de *P.H.*, completando los *Bosquejos*.

19. Estos dos textos muestran que Aristóteles estaba bastante más dispuesto a utilizar «en» que «lugar» al referirse a los lugares amplios que se encuentran entre nuestro lugar propio y los cielos. Intuyo que esto es debido a que la circunferencia de los cielos no sólo nos da el lugar último por derivación de todas las cosas tomadas individualmente, sino *eo ipso* constituye el lugar propiamente dicho de todas las cosas tomadas globalmente. Esto explicaría por qué se define el lugar «común» de *Fís.* 209a 32-3 como aquel en que están todos los cuerpos y que no es equivalente (a pesar de que Ross, 1936, *ad loc* querría que lo fuera) al lugar amplio de Sexto. Por todo ello, el «lugar amplio» no es más que una etiqueta conveniente para los usos derivados de «en» que Aristóteles no tiene más remedio que reconocer. No conozco dato alguno que pudiera justificar la afirmación de Sorabji (1983, 25-6) de que el lugar amplio es una noción estoica; la contraposición estoica se da entre el lugar (que definen, a diferencia de Aristóteles, como el intervalo ocupado por e igual a un cuerpo) y el sitio (*chóra*) (*P.H.* III, 124-5, *M.* X 3-4). Sexto refuta a los estoicos por separado en *P.H.* III, 124-30, y en la obra más larga se limita a su mera mención en *M.* X 3-4; en ambas discusiones acerca del lugar su punto de mira está puesto en Aristóteles.

antiguo, entre Sexto y Aristóteles, acerca del método, más viejo y menos abstracto, de fijar la posición con referencia a continentes y alrededores. Mi tesis ha sido que tanto Sexto como Aristóteles concebían el debate no como una discusión sobre la noción especial del lugar que tiene el teórico, sino como una discusión sobre el lugar. Están de acuerdo en que la palabra «lugar» se analiza con corrección cuando se entiende que requiere un lugar único para cada cosa. No es un mero sinónimo contextual de «ciudad» o «gimnasio», sino que tiene un significado propio, y cumple su propio papel en el lenguaje: asigna a cada cosa su lugar propio en el mundo. O podríamos decir también, dando a la cuestión un envite algo más polémico: si la palabra «lugar» tiene un papel real que desempeñar en nuestro lenguaje y en nuestras vidas, *presupone* la posibilidad de definir un lugar único para cada cosa. Y puesto que en el contexto de este antiguo debate la definición ha de venir por continentes y alrededores, llegamos fácilmente a la conclusión de que el único lugar propio que puede tener una cosa es el lugar estrecho circunscrito que Sexto señala como blanco de sus ataques; y es que, como vio Aristóteles, es este el único continente que rodea al cuerpo que no es compartido con ninguna otra cosa. Si el *lugar* de un hombre, a diferencia de su ciudad o su casa, ha de ser de manera exclusiva *su* lugar, no puede ser sino la frontera del aire o aquello que lo rodea directamente y que lo contiene a él y a nada más. Y así es como Sexto puede representarse sus dudas escépticas sobre el lugar estrecho circunscrito como dudas acerca de la realidad del lugar *tout court* (*P.H.* III 135, citado más abajo; *M.* X 6).

## VI

Podemos comprobar que es correcta esta conclusión, que hasta aquí he defendido con razones filológicas e históricas, a partir de los argumentos del propio Sexto. En *M.* X 95 se propone un argumento que se opone al argumento de Diódoro Crono en contra del movimiento continuo, el cual afirmaba que el movimiento continuo es imposible porque un objeto que se mueve no puede moverse en un lugar en que no está (obviamente), ni en el lugar en que está (el lugar propiamente dicho es demasiado estrecho para moverse en él) y, por tanto, no puede moverse en ningún lugar y, por tanto, no puede moverse. El argumento sugerido en contra de éste es el siguiente:

«Estar contenido en un lugar» dicen que tiene dos sentidos: (i) en un lugar tomado ampliamente, como cuando decimos que alguien está en Alejandría, (ii) en un lugar tomado con exactitud, como se diría que el aire moldcado alrededor de la superficie de mi cuerpo es mi lugar, y se dice que el ánfora es el lugar de lo que contiene.

Llamando así al lugar de dos maneras, dicen que el móvil puede moverse en el lugar en que está, el lugar tomado ampliamente, que tiene espacio suficiente para que tenga lugar el proceso del movimiento (*M. X 95*).

Este es el argumento propuesto: en el lugar amplio el móvil dispone de mucho espacio en que llevar a cabo su movimiento. Pero veamos cómo lo refuta Sexto:

Quienes dicen que el lugar se dice de dos maneras, de manera amplia y con exactitud, y que por eso el movimiento puede ocurrir en el lugar entendido de manera amplia, no se atienen al asunto. Porque el lugar entendido con exactitud es *presupuesto*<sup>20</sup> por el lugar entendido ampliamente, y es imposible que algo se mueva en el lugar ancho sin haberse movido antes en el lugar exacto; pues de la misma forma que éste contiene al cuerpo que se mueve, el lugar amplio que contiene, junto con el cuerpo que se mueve, también al lugar estrecho. Así como es imposible moverse una distancia de un estadio sin haberse movido antes una distancia de un codo, es también imposible moverse en el lugar amplio sin haberse movido antes en el lugar exacto. Diódoro había propuesto el argumento contra el movimiento ateniéndose al lugar exacto<sup>21</sup>, y si en este caso queda eliminado el movimiento, no quedará argumento alguno para el caso del lugar amplio (*M. X 108-10*, subrayado mío; cf. *P. H. III 75*).

La tesis es que el lugar amplio no puede rescatar nada que se haya hundido por consideraciones diseñadas a partir del lugar estrecho. Ciertamente, así no se salva la explicación aristotélica del movimiento de la crítica de Diódoro, pues, según hemos visto, el propio Aristóteles enuncia en sus propios términos la premisa de que el lugar ancho presupone el lugar estrecho<sup>22</sup>.

No es necesario que imaginemos las distintas formas en que la descripción aristotélica del movimiento podría ser reformulada para esquivar el dilema, ni la ingeniosa exposición alternativa de Diódoro según la cual el cuerpo puede estar primero en un lugar y más tarde en otro sin que podamos nosotros decir en ningún momento legítimamente, conjugando el verso en presente, «se está moviendo»<sup>23</sup>.

20. *Prooqēitai*, literalmente, «antecede»: el contexto muestra que la anterioridad es lógica, no temporal.

21. La refutación, así como el argumento refutado, presupone que el argumento de Diódoro se dirige a los objetos corrientes que se mueven desde un lugar aristotélico a otro. Observaciones de Aristóteles que lo exponen a los ataques de Diódoro al implicar que un cuerpo se puede mover en su lugar se encuentran en *Fís.* 211a 35-6, 212a 9-10. En *M. X 85-6*, 119-20, el mismo argumento considera cuerpos «sin partes» que se mueven desde un lugar «sin partes» a otro. Sobre esta última aplicación atomista, ver Denyer, 1981; sobre la relación entre las dos aplicaciones, Sedley, 1977, 84-6; Sorabji, 1983, 17-20, 369-71.

22. Añádase *Fís.*, 241a 8-9: «Es imposible que un móvil se haya movido una distancia mayor que él sin haberse movido antes una distancia igual o menor que él».

23. Ver las referencias en la nota anterior. Se han establecido comparaciones con el punto de vista de Russell (1914, 144) según el cual «naca ocurre cuando un cuerpo se mueve salvo que se encuentra en distintos lugares en tiempos distintos», pero la mayor parte de las opiniones antiguas

Lo que debemos preguntarnos es si acepta Sexto esa premisa junto con lo que presupone.

En la refutación citada está hablando en nombre de Diódoro, que según él (*M. X 48*) niega dogmáticamente el movimiento. El objetivo de Sexto es mostrar que los argumentos contra el movimiento no son menos efectivos, pero tampoco más, que los argumentos a favor. Para ello lo único que necesita es que tanto los dogmáticos positivos como los negativos acepten la premisa. Ahora bien, la razón por la cual la aceptan es que ambos consideran que el lugar ancho se deduce del estrecho; para ellos, la presuposición está fundada en el lenguaje mismo del «lugar», cuyo sentido propio es el de lugar estrecho circunscrito. En otras palabras, los propios dogmáticos serían los primeros en decir que hablar de lugar amplio es utilizar el lenguaje en forma incorrecta<sup>24</sup>. Si también lo hace Sexto (*P. H. III 19*, citado más arriba), ello sólo se puede deber a que no cuestione el análisis que hacen los dogmáticos del lenguaje sobre el «lugar». Lo que cuestiona es que se pueda llevar a término el proyecto para el cual se ha diseñado este lenguaje. Cuestiona en su totalidad el juego del lenguaje (así lo habría llamado riendo entre dientes) de localizar los cuerpos en sus lugares.

## VII

Si a uno le piden que busque una losa, y le dicen que está en Alejandría, esto sólo le indica que está en algún sitio de Alejandría, pero no exactamente dónde. Localizar la losa de forma vaga en Alejandría presupone que puede ser localizada con precisión en un determinado lugar que se encuentra en el interior de una unidad más grande, Alejandría, y lo mismo ocurre si nos dicen «esta en el templo» o «en una capilla interior». Se puede seguir preguntando «ya en la capilla ¿dónde está?», y así llegamos a pensar que hay exactamente un lugar que es el lugar de la losa y de nada más, y, como pensaba Aristóteles, será este forzosamente el lugar estrecho: el envoltorio de aire que rodea directamente a la losa y la contiene a ella y a nada más. Si este y sólo este es el lugar propiamente dicho, el hecho de que estemos todos de acuerdo en que la losa está en algún sitio en Alejandría no nos ayuda a mostrar que se puede encontrar una noción clara del lugar que es el lugar en que está. Este es el lugar concreto del que tenemos que conseguir una

---

coinciden con los oponentes de Russell en considerar que esto es más una negación del movimiento que una teoría del mismo (*Ar. Fis.* 231b 21 ss., 240b 8 ss., S.E., *M. X 48*).

24. Nótese *P.H. I 207*: el escéptico usa el lenguaje «sin distinciones»s (*adiaphorós*) (nota 32 más abajo) y, si así les gusta, con catecrexis, es decir, si los no escépticos desean llamarlo uso incorrecto, él admite la acusación.

noción clara si queremos defender nuestra costumbre de localizar los cuerpos en lugares.

Los argumentos a favor que hallamos en *M. X* funcionan bastante bien como argumentos a favor de la proposición de que podemos y, de hecho, localizamos cosas en lugares bien definidos. Un texto importante que todavía no ha sido citado es el siguiente:

Más aún, si donde estaba Sócrates está ahora otro, por ejemplo Platón, una vez muerto Sócrates, entonces el lugar existe. Pues de la misma forma que cuando el líquido de un ánfora se ha sacado y se ha introducido otro, decimos que existe el ánfora, que es el lugar tanto del primer líquido como del introducido después, igualmente, si otro hombre ocupa ahora el lugar que ocupaba Sócrates cuando vivía, existe cierto lugar (*M. X* 8, tr. Bury 1933-49).

Lo que aquí se defiende es la legitimidad de unas actividades de localización bastante habituales, así como de la doctrina, más propia de los físicos teóricos, de los lugares y las direcciones naturales. Y aquí está Sexto siguiendo de nuevo el precedente aristotélico<sup>25</sup>. Al igual que el dogmático de Sexto, Aristóteles mezcla consideraciones sacadas de la filosofía natural con argumentos basados en lo que se dice en el lenguaje habitual de la vida ordinaria. Aristóteles y Sexto no son propietarios rurales; ambos autores entienden que la preocupación ordinaria y la preocupación teórica por el lugar están ligadas de manera continua.

Los contraargumentos de Sexto que propugnan la negación del lugar son compatibles con esto. Son de dos tipos: (i) refutaciones de los argumentos a favor, sobre todo en razón de que cualquier forma de hablar de izquierda y derecha, o de que Platón está donde estaba Sócrates, presupone la existencia del lugar y no puede, por tanto, fundarla sin círculo (*M. X* 13-14); (ii) dilemas típicamente escépticos (aunque en parte derivados de Aristóteles, *Fís.* 211b 5ss) acerca de los sinsentidos a que se llega tanto si el lugar es cuerpo como si es vacío, tanto si es forma como materia, o el límite de un cuerpo o la extensión rodeada por esos límites (*M. X* 20-9). Lo que importa para nuestros propósitos es el resultado final de los argumentos negativos:

Si el lugar no es ni la materia, ni la forma, ni el intervalo entre los límites, ni tampoco los extremos del cuerpo, y aparte de éstas no se puede concebir otra cosa, hay que afirmar que el lugar no es nada (*M. X* 29).

Llegamos, pues, a que la legitimidad de la localización de cosas en lugares depende de que podamos formular una concepción coherente del lugar en el sentido correcto del término. Tanto en la vida ordinaria como en la teoría física

---

25. El argumento sobre la sustitución que acabamos de citar de *M. X* 8 (cfr. *P.H.* III 120), corresponde a *Ar. Fís.* 208b 1-8.

damos por supuesto que podemos colocar cosas en sus lugares. Puede que lo hagamos de forma poco precisa, pero esto supone que seríamos capaces de precisar las cosas si fuera menester. Mas, ¿seríamos capaces? ¿Podemos defender esta práctica sin incurrir en círculo? ¿Podemos enunciar una noción clara y coherente de qué sea el lugar de una cosa? Unos dicen que sí y otros que no, pero lo escéptico conserva la duda y se abstiene de juzgar en uno u otro sentido. Si hay que entender la cuestión en estos términos, entonces no hay un aislamiento *á la* Gassendi según la materia o contenido entre el escepticismo y la vida ordinaria<sup>26</sup>.

Finalmente, me parece que únicamente una interpretación como la que he alcanzado aquí permite entender la forma como se concluye la discusión de este asunto en la versión de los *P. H.*:

Es posible dar muchos más argumentos, pero para no alargar la discusión, podemos concluir que mientras los argumentos dejan confundidos a los escépticos, también les turba la evidencia de la experiencia. Por ello no nos alineamos junto a ninguno de los dos bandos, en lo que se refiere a las doctrinas de los dogmáticos, sino que suspendemos el juicio sobre el lugar (*P. H.* III 135, tr. Bury 1933-49).

Los argumentos a que se refiere son los argumentos negativos que muestran que no se puede enunciar una concepción coherente del lugar, y que, por tanto, el lugar no es real; por aquí se ven contrapuestos a una creencia positiva sugerida por la experiencia ordinaria. ¿Qué creencia? ¿Sugiere la experiencia ordinaria directamente que se puede enunciar una concepción filosóficamente defendible del lugar? No lo creo. Lo que sugiere la experiencia ordinaria es que los objetos se pueden colocar en lugares. Cualquiera, afirma el dogmático, puede mirar y *ver* la diferencia entre derecha e izquierda, arriba y abajo, y puede ver que ahora yo estoy hablando exactamente donde mi profesor solía hablar (*P. H.* III 120). Una persona que no pueda hacerlo puede muy bien sentirse avergonzada. Pero si no puede hacerlo, entonces será incorrecto, desde luego, hablar de la «evidencia» de la experiencia: y esta es la descripción del dogmático, cargada de contenido epistemológico, que prepara su argumentación de que la experiencia ordinaria *establece* la realidad del lugar<sup>27</sup>. Pero lo que la experiencia ordinaria establece

26. La principal queja de Gassendi, 1658, parte II, libro II, caps. 1-6 (hay extractos en Brush, 1972, 383-90) al criticar el lugar aristotélico es que se trata de ciencia defectuosa y de metafísica testaruda. Yo no niego que el aislamiento según la materia entre lo teórico y lo ordinario se encuentre también en la Antigüedad: el ejemplo más claro es la escuela empírica de medicina (ver Deichgräber, 1930). Pero Sexto rechaza con firmeza la propuesta de que el escéptico pueda considerarse consistentemente un empírico (*P.H.* I 236).

27. No hay analogía con esto en la versión *M.* porque los argumentos a favor en *M.* han sido enunciados en la forma *modus ponens*, sin indicación alguna de las bases epistemológicas de la premisa categórica.

debe poder ser explicado por la filosofía. Y a la inversa —y aquí aparece la mordacidad de la crítica negativa— lo que la filosofía es incapaz de explicar no puede ser establecido por la experiencia ordinaria (compárese con *P. H.* III 65-6). La cuestión abstracta de la naturaleza del lugar y las cuestiones filosóficas acerca de su definición entran en la discusión de Sexto, a través de la premisa de suposición, como intentos de hallar un sentido para la actividad mundana de colocar cosas en sus lugares (diciendo dónde están).

## VIII

A mi juicio, se puede sacar la misma conclusión de la discusión de Sexto sobre el tiempo, pero en vez de seguir ahora avanzando en ese estudio detallado, propongo volver atrás para reconsiderar la estrategia global dentro de la cual el debate sobre el tiempo y el espacio es una escaramuza localizada. No es frecuente encontrar a Sexto limitando el alcance de su escepticismo en la forma como lo hace en el caso del lugar, y esta es una de las razones por las que he prolongado su estudio considerablemente<sup>28</sup>. La estrategia global nos mostrará que habría resultado muy sorprendente que hubiéramos llegado a una conclusión distinta de la que el escepticismo pirrónico no practica el aislamiento según la materia. Una vez más, partiré del contraste con algo moderno.

En su libro *Ethics: Inventing Right and Wrong*, J. L. Mackie escribe:

La negación de los valores objetivos puede traer consigo una reacción emocional extrema, el sentimiento de que nada importa en absoluto, de que la vida ha perdido su sentido. Por supuesto que esto no se sigue; la ausencia de valores objetivos no es una razón válida para abandonar las preocupaciones subjetivas o para dejar de desear nada (Mackie 1977, 34).

Mackie puede decir esto porque toda su discusión se basa en una versión muy fuerte de la distinción moderna entre preguntas de primer y segundo orden. Aísla los juicios morales de primer orden con tal firmeza que piensa que pueden no ser afectados por el descubrimiento de segundo orden de que todos los juicios de valor de primer orden conllevan error, a saber, una afirmación errónea (falsa) acerca de la verdad objetiva. Los pirrónicos originarios, por el contrario, pensaban que si la duda filosófica podía arrojar dudas sobre la objetividad de los

28. Otro caso, citado con mayor frecuencia (v.g. Frede, 1979, 114) es la manifestación de tolerancia de Sexto hacia un tipo de inferencia. Ver Barnes, 1987, 12-18, sobre este asunto, a propósito del cual tendría yo menos dudas que él en asignar a Sexto una reducción *à la* Hume de la inferencia a hábito psicológico.

valores —en sus propios términos, si podía mostrarse que nada es bueno o malo por naturaleza— eso tendría precisamente el efecto de hacer que uno dejara de querer nada, de esperar nada, de temer nada. El nombre que daban a esta visión despegada de la propia vida era el de tranquilidad.

La gran afirmación del pirronismo es que la suspensión del juicio en todas las cuestiones sobre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, conduce a la tranquilidad —la tranquilidad del desapego de la lucha y de las preocupaciones humanas habituales, la de una vida vivida tras renunciar a la esperanza de encontrar respuestas a las cuestiones de las que la felicidad depende. Como explica Sexto, resulta que la felicidad llega precisamente cuando se abandona esa esperanza: la tranquilidad sigue a la suspensión del juicio como la sombra sigue al cuerpo (*P. H.* I 25-30). A su manera, el escepticismo pirrónico proporciona una receta para la felicidad que hace la competencia a la simplicidad jovial del epicureísmo y a la más noble resignación del sabio estoico<sup>29</sup>.

Ahora bien, una receta para la felicidad debe abordar las causas de la infelicidad. Si hemos de alcanzar la tranquilidad, hay que poner en duda y retener sobre todo los juicios sobre los que descansan las esperanzas y los temores del hombre ordinario. El blanco de los argumentos escépticos es, en primer lugar, la creencia del hombre ordinario de que es bueno y deseable tener dinero, digamos, o fama o placer (*M.* XI 120-4, 144-6; cf. *P. H.* I 27-8), y, en segundo lugar, los juicios de primer orden de la vida ordinaria sobre lo que ocurre en el mundo circundante, que influyen sobre nuestra consecución de esos objetivos (si es bueno y deseable tener dinero, es importante saber donde está). El método de ataque es la argumentación filosófica, pero el blanco es nuestro fuero interno y nuestra actitud global ante la vida. Todo intento de aislar nuestros juicios de primer orden frustraría la empresa filantrópica del escéptico de conducirnos mediante la argumentación a la tranquilidad del alma (cf. *P. H.* III 280).

La discusión de Sexto del espacio y el tiempo debería contemplarse bajo esta perspectiva más amplia. Hoy día, si alguien afirma que Enesidemo vivió y trabajó en el siglo I a. C. y Sexto Empírico alrededor de 200 d. C., vemos una gran diferencia entre poner en duda esta afirmación con consideraciones empíricas acerca de los datos históricos —que son terriblemente escasos— y ponerla en duda por medio de un argumento filosófico que intente mostrar que el pasado no es real. No creo que haya en Sexto nada parecido al modo como sentimos nosotros esta diferencia. Para él, quienquiera que diga que Platón está ahora en el lugar en que estaba Sócrates cuando vivía, pretendiendo con ello hacer una

29. Discusiones más detalladas sobre la tranquilidad pirrónica en Hossenfelder, 1968; Burnyeat, 1980; Annas, 1985.

afirmación con contenido de verdad, dice algo que se puede cuestionar en el sentido de retar a quien lo afirma a aducir las razones o los datos en que se basa su afirmación y a defender su legitimidad, lo cual puede conllevar (como hemos visto) la defensa de una concepción del lugar o de la realidad del tiempo. Si la defensa falla, el efecto es en gran medida el mismo que el del fracaso a la hora de aportar datos históricos fiables. Empieza a parecer que no hay una razón válida para creer en ese enunciado, y cuando no se encuentra una buena razón para creer en un enunciado ¿qué otra cosa se puede hacer sino suspender el juicio sobre él? La única posibilidad que queda es la típica retirada escéptica en un enunciado que no hace afirmación de verdad alguna, para el cual, en consecuencia, no se pueden pedir razones ni exigir legitimidad, a saber, «me parece que Platón está ahora en el lugar en que estaba Sócrates cuando vivía»<sup>30</sup>. Esto se puede decir sin ponerse al alcance de los argumentos escépticos.

Pero esta retirada se expresa también de otras formas. Puesto que el escéptico no pretende hacer ninguna afirmación con contenido de verdad, puede decir cosas que, si pretendieran afirmarse con contenido de verdad, presupondrían algo que él no puede defender. He aquí otro ejemplo que está en Sexto en otro contexto (*M. VIII 129*): en la vida ordinaria uno estaría satisfecho al decir «me estoy construyendo una casa», pero hablando de manera estricta y con propiedad la referencia a una casa presupone la existencia de una casa ya construida, de suerte que esta frase es un sinsentido, un mal uso del lenguaje (*katáchresis*)<sup>31</sup>. Con todo, la gente la usa, como también usan «hombre» en vez de «ser humano» (*M. VII 50*). Y en esta actitud despegada del hablante ordinario respecto de los presupuestos de su propio lenguaje encuentra el escéptico un modelo que seguir a una escala más amplia.

Es catacrexis usar «es» en vez de «aparece» (*P. H. I 135*) y utilizar el discurso asertórico sin intención de afirmar o negar nada (*P. H. I 191-2: cf. 207*), pero el escéptico nos dice que, como su única preocupación es la de indicar cómo aparecen ante él las cosas (esto, desde luego, pero sólo esto, lo dice en lenguaje llano, con el verbo «aparecer» en su sentido propio), no le importan las expresiones que usa (*P. H. I 4, 191*). Puede permitirse ser indiferente a los compromisos y presupuestos de su vocabulario, porque la parte del lenguaje que se toma en serio es la que permite a un hablante expresar su no comprometida indiferencia a la cuestión de si lo que dice es verdadero o falso, a saber, el

30. Acerca de la importancia de la cuestión de que los enunciados sobre cómo parecen las cosas no cuentan ni como verdaderos ni como falsos, ver Burnyeat, 1980 y 1982.

31. Sobre la estirpe aristotélica de este rompecabezas y las profundidades filosóficas que puede alcanzar, ver Owen, 1978-9.

vocabulario de la apariencia. El verbo «aparecer» (en su sentido no epistémico) es un recurso de que dispone el lenguaje para que uno se desprege de los presupuestos y compromisos del resto del lenguaje. Y una alternativa igualmente válida, es decir, lo que todo el mundo diría, sin preocuparse de si es verdadero o falso, sin tomarse en serio la aplicación correcta de los conceptos empleados.

Con este talante, si el escéptico dice que la losa está en Alejandría, no será porque dude de que el lugar ancho presuponga el lugar estrecho. Ocurre, por el contrario, que el supuesto forma parte del funcionamiento normal de lenguaje dentro del cual piensa y expresa su escepticismo. El escéptico puede ser indiferente acerca del supuesto si y sólo si es indiferente acerca de que sea verdadero o falso que la losa esté en Alejandría. Dirá alegremente que la losa están en Alejandría porque, según lo entiende, esto constituye un enunciado sobre la apariencia (no epistémica). Por ello evita comprometerse precipitadamente con distinciones que requieren una enorme cantidad de conocimientos teóricos (prácticamente la cosmología aristotélica en su totalidad)<sup>32</sup> para poder ser trazadas<sup>33</sup>.

## IX

Ahora estamos bien equipados para volver a leer la observación de Sexto en *P. H.* I 13, de que dogma en el sentido en que el escéptico lo evita es el asentimiento a cualquiera de las cuestiones no evidentes investigadas por las ciencias. Esto parecía respaldar la interpretación del propietario rural al poder entenderse con toda facilidad que restringía la suspensión del juicio del escéptico a los enunciados teóricos. Un problema fundamental para esta lectura, la del propietario rural, es que Sexto indica claramente que la consecuencia de su crítica del criterio y de la verdad es que uno se ve obligado a suspender el juicio sobre las cosas que los dogmáticos consideran evidentes, tanto como sobre las abstrusas materias que describen como no evidentes (*P. H.* II 95, *M.* VIII 141-2). Todos los enunciados acerca de objetos externos son dudosos, incluso enunciados tan simples como es «es de día» o «el horno está caliente».

---

32. Cfr. nn. 15, 19, más arriba.

33. Concuera con esta conclusión el hecho de que en el último capítulo de *P.H.* I, en el que estudia el terreno común el escepticismo pirrónico y a la escuela metódica de medicina y dice que el uso del lenguaje de los metódicos es tan poco dogmático e indiferente a las distinciones (*adiáphoron*) como el del escéptico, Sexto lo incluya en la vida del escéptico según las apariencias (*P.H.* I, 236-41). *Adiáphoron* debe compararse con *aphelôs* en *M.* X 15, que fue tratado más arriba en n. 17. El adverbio *adiaphorôs* está emparejado con *katachrestikôs* en *P.H.* I 191, 207; cfr. 188, 195, *M.* I 61, IX 333.

¿Quiere esto decir que estos últimos enunciados son no evidentes y, por tanto, también dogma? Yo antes creía que sí<sup>34</sup>, pero ahora me parece que la distinción entre lo evidente y lo no evidente es ella misma una de esas distinciones de los dogmáticos, de las que el escéptico no hace caso alguno (*P. H.* II 97). La definición de dogma como asentimiento a alguna de las cuestiones no evidentes investigadas por las ciencias se toma explícitamente de otra gente (*P. H.* I 13)<sup>35</sup>. Sexto la usará, pero no con el propósito de aislar lo ordinario de lo teórico; habla claramente acerca de ambos términos de la distinción de los dogmáticos: es imposible no suspender el juicio. No nos resta añadir más que una explicación de por qué la distinción es indiferente en el ámbito del escepticismo de Sexto.

La respuesta, según propongo, es la ausencia de aislamiento. Todo enunciado que haga una afirmación de verdad cae dentro del ámbito de la investigación científica porque, aun cuando el propio enunciado no se encuentre en un nivel teórico, hará uso de todas formas de conceptos sometidos a la especulación teórica: conceptos como movimiento, tiempo, espacio, cuerpo. Si estos conceptos son problemáticos, lo cual sostiene Sexto que son todos, y no hay línea de separación entre duda filosófica y la empírica, el enunciado original será igualmente problemático. Habrá que suspender el juicio sobre la llegada del sabático del próximo curso para poder trabajar sobre la filosofía del tiempo —y también, naturalmente, sobre si importaría que no llegara<sup>36</sup>.

Desde mi punto de vista, pues, el escéptico antiguo filosofa de la misma forma directa que G. E. Moore, quien es conocido por su insistencia en que las tesis filosóficas como «el tiempo no es real» se tomen con cierta seriedad, en cuanto implicaría, pongamos por caso, que es falso que he tomado el desayuno esta mañana temprano. Y piensa además que es pertinente e importante la contraargumentación positiva: es verdad que he tomado el desayuno esta mañana temprano, luego es falso que el tiempo no sea real. Todo el mundo piensa que estos argumentos y actitudes de Moore están fuera de lugar. No es esa la forma de abordar las cuestiones filosóficas; se trata de una seriedad ingenua y equivocada. Pero creo que Sexto reconocería a un espíritu afín. Si examinamos, por tercera vez, los textos que están ante nosotros, podemos ver que el dogmático de

---

34. Cfr. n. 13 más arriba.

35. Cfr. Burnyeat, 1980, 47, n. 48.

36. Esta solución para el problema del estatuto de los enunciados de la vida ordinaria en Sexto es una generalización de la que se encuentra en Barnes, 1982, 10-12. Barnes opera con un solo supuesto: el pirrónico no juzgará que el horno está caliente porque no es capaz de concluir que posee un criterio de verdad en el que fundar este juicio. Yo añado: y también porque no es capaz de encontrar una dilucidación filosófica satisfactoria y una defensa de los conceptos utilizados a presupuestos por el enunciado de que el horno está caliente.

Sexto argumenta de una forma exactamente igual a la de Moore: una cosa está a la derecha, otra a la izquierda, por tanto, hay lugares; Platón está donde estaba Sócrates, luego existe al menos un lugar. Compárese: he aquí una mano, he aquí otra, luego al menos existen dos cosas externas<sup>37</sup>. Sexto protesta que esto es circular; no protesta que se trate del *tipo* de argumento incorrecto para sustentar la tesis de que el lugar existe. Y propone una versión modal invertida de la misma inferencia: es problemático que exista el lugar, luego es problemático que Platón *esté* donde estaba Sócrates o que una cosa *esté* a la derecha de otra. Análogamente, es problemático que haya algo bueno o malo por naturaleza, luego es problemático que haya merecido la pena escribir este ensayo. Quizá me parezca en este momento que no ha merecido la pena, pero no importa, si he alcanzado el distanciamiento escéptico, se tratará de una apariencia no epistémica: un pensamiento o un sentimiento que experimento sin preocuparme en absoluto si se funda en la verdad o en razones y, por tanto, sin disminución alguna de mi tranquilidad.

## X

He querido mostrar que hubo un tiempo en que el escepticismo filosófico tenía una seriedad de la que la filosofía actual hace tiempo se olvidó. Es el momento de ampliar nuestra perspectiva y preguntarnos cuándo, por quién y por qué fue inventado el aislamiento. Para ello lanzaré una mirada —muy rápida y, en consecuencia menos documentada— hacia atrás y hacia adelante del período en que floreció el pirronismo antiguo (del siglo I a. C. al siglo III d. C.).

Primero, hacia atrás. La idea de que los juicios de primer orden de un hombre quedan en entredicho si no es capaz de dar una explicación filosófica plausible de los conceptos que emplea no recuerda a nada tanto como a la conocida práctica socrática de insistir en que a menos que Eutifrón, pongamos por caso, pueda definir la piedad, no podrá saber, contra lo que cree, que es piadoso perseguir a su padre por haber dejado morir a un esclavo. El punto de vista socrático de que uno no puede conocer ningún ejemplo de algo que entra en un concepto, a no ser que pueda dar una definición o explicación de ese concepto, ha sido llamado «la paradoja socrática»<sup>38</sup>. La perspectiva histórica que he venido ofreciendo podría quizá permitirnos adoptar un punto de vista más comprensivo, o al menos más

37. Ver un argumento antiguo paralelo a la tesis adicional de Moore (1939, 148-50; 1953, 119-26) de que la premisa de su argumento es mucho más cierta que cualquier premisa filosófica que pudiera emplearse para probar que es verdadero (o falso), en Cic. *Acad.* II 17.

38. Geach, 1966.

complejo<sup>39</sup>. Es conveniente fijarse en el hecho de que a los interlocutores de Sócrates, cuando fracasan en dar una definición satisfactoria, nunca se les aconseja dejar la filosofía para los que son buenos en ella, sino continuar la búsqueda de la definición para que su vida pueda ser conducida correctamente.

A su debido tiempo, la insistencia de Sócrates en la prioridad del conocimiento por definiciones, se convirtió en la tesis platónica de que no se puede saber nada a no ser que se conozcan las Formas, que es a lo que se refieren las definiciones. Y hay otros síntomas de que Platón no tuvo sospecha alguna del aislamiento. Insiste con frecuencia en que una teoría filosófica debe poder ser enunciada sin contradecirse consigo misma. La tesis del monismo, por ejemplo, de que no existe más que una cosa, es refutada en el *Sofista* por el hecho de que su formulación requiere más de una palabra (244 bd). Análogamente, la teoría relativista de la verdad de Protágoras, que una proposición es verdadera únicamente para una persona que la cree verdadera, acaba refutándose a sí misma en el *Teeteto* por implicar que ella misma no es verdadera para aquellos que no la creen verdadera. En ninguno de los dos casos se le ocurre a Platón que una teoría filosófica pudiera reivindicar para sí misma un meta-estatuto especial que la libre de contarse entre las proposiciones de que trata.

Aristóteles pudiera parecer una fuente más prometedora del aislamiento. En *Física* I 2, por ejemplo, afirma que el filósofo natural no tiene por qué ocuparse de los argumentos de éléatas como Parménides y Zenón que pretenden mostrar que el movimiento es imposible y que no existe más que una cosa. En la filosofía natural uno da por supuesto que el movimiento y la pluralidad existen: es este un primer principio o presupuesto de la investigación en su totalidad.

Pero un examen más detenido muestra que lo que afirma Aristóteles no es el aislamiento, sino la departamentalización de la investigación. Él piensa realmente que las conclusiones de los éléatas son completamente incompatibles con los primeros principios de la filosofía natural. Ocurre simplemente que ninguna ciencia estudia los principios que se presuponen cuando se considera que esa ciencia tiene una materia de estudio; la geometría, por ejemplo, no estudia el hecho de que haya puntos, ni la aritmética la existencia de los números. Estas son cuestiones que pertenecen a otro ámbito de estudio, el que Aristóteles llama filosofía primera (metafísica), pero entiende que este estudio superior proporciona conclusiones que las ciencias subordinadas a él pueden utilizar como primeros principios. Mientras que la filosofía del siglo XX ha considerado normalmente a la ciencia y a la metafísica como *tipos* diferenciados de investigación (porque

---

39. Referencias y discusión en Burnyeat, 1977.

en nuestro mundo normalmente lo son), para Aristóteles la filosofía natural es simplemente «filosofía segunda» (v. g. *Metafísica* 1037a 14-15). Es una empresa menos abstracta y menos general que la filosofía primera, porque se ocupa de una parte de la materia de la filosofía primera, y secundaria respecto de ella, porque la filosofía primera tiene acceso a los principios últimos de explicación (*Metafísica* E 1). Y esto es todo<sup>40</sup>.

La otra cara de esta cuestión antigua es que es un error considerar, como suelen hacerlo los intérpretes filosóficos del siglo XX, que la *Física* de Aristóteles es más bien filosofía *de* la ciencia, y no ciencia<sup>41</sup>. El análisis aristotélico del sentido de «lugar» en el lenguaje ordinario es una contribución tan directa a la ciencia como su análisis del lenguaje del placer en la *Ética* es una contribución a la sabiduría práctica. En ninguno de los dos casos piensa Aristóteles que el análisis conceptual opere en un nivel propio, sino que contribuye directamente al conocimiento de primer orden. La razón por la cual el análisis conceptual es tan importante en la *Física* y en la *Ética* es que Aristóteles mantiene una tesis sustancial, y en su tiempo revolucionaria, según la cual los conceptos ordinarios del hombre ordinario son el mejor punto de partida para la comprensión de la naturaleza, por un lado, y para la salvación de nuestras almas, por el otro. Su dogmatismo perfectamente positivo se corresponde con el escepticismo de Sexto en cada uno de sus no aislados puntos.

## XI

Pues bien: ¿cuándo cambiaron las cosas?, ¿quién inventó el aislamiento?

No fue, a mi juicio, Descartes quien no tenía paciencia alguna con el intento de Gassendi de limitar el alcance de los materiales escépticos antiguos. En realidad, fue mérito de Descartes entender que esos materiales tienen un alcance mucho mayor de que hubiera soñado nunca el pirrónico antiguo, y que ponen en entredicho la existencia misma del mundo externo en el cual el pirrónico había pretendido disfrutar la tranquilidad<sup>42</sup>. Así, cuando Gassendi, en consonancia con su rechazo a conceder a Sexto la duda sobre las afirmaciones ordinarias de verdad, además de sobre las teóricas, no quería aceptar que la duda escéptica de

---

40. No entiendo por qué piensa Kung, 1981, que Quine, 1951, justifica que ella encuentre en Aristóteles anticipos de la distinción de Carnap entre cuestiones internas y externas. En todo caso, esa afirmación se debe a no haber considerado en su totalidad el espectro de cuestiones que Aristóteles adscribe a la filosofía primera.

41. Así Owen, 1961, 116, 119, 125-6; Hamlyn, 1968, ix; Ackrill, 1981, 24; Annas, 286.

42. Ver Burnyeat, 1982.

la *primera meditación* tuviera realmente un alcance absolutamente general, contestó Descartes:

Cuando he dicho que *había que tener por inseguros, y hasta por falsos, todos los testimonios que recibimos de los sentidos*, lo he dicho en serio; y ello era tan necesario para entender mis Meditaciones, que quien no quiera o no pueda admitirlo no podrá decir al respecto nada que merezca respuesta: (V Resp., HR II 206)<sup>43</sup>.

Pero entonces continúa:

sin embargo, debemos atender a la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad, diferencia en que he insistido tantas veces; pues, cuando se trata de dirigir la conducta ordinaria en la vida, sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos: de ahí que hayan surgido tantas burlas a propósito de esos escépticos que desdaban las cosas del mundo hasta tal extremo, que sus amigos debían vigilarlos para que no cayesen en los precipicios<sup>44</sup>. Por eso he dicho en algún lugar *que un hombre de buen sentido no podía dudar en serio de esas cosas* (HR I 142-3). Mas cuando se trata de la averiguación de la verdad, y de saber qué es lo que el ingenio humano puede conocer con certeza, no cabe duda de que es contrario a la razón el no querer rechazar en serio tales cosas, como inseguras, y hasta como falsas, a fin de advertir que las que no puedan ser rechazadas de tal modo son, por eso mismo, más seguras, y —con relación a nosotros— mejor conocidas y más ciertas.

Así que son idénticas las esferas de proposiciones que Descartes considera ciertas para los propósitos de la vida práctica y dudosas para los de una investigación sobre la verdad. Aquí no hay aislamiento del tipo Gassendi, pero tampoco aislamiento de otro tipo. Descartes ha de insistir en que su duda es estrictamente teórica y metodológica, no práctica, precisamente porque cree que los juicios de la vida ordinaria son puestos realmente en duda por los argumentos escépticos. Se vuelven dudosos tan completa y absolutamente, que Descartes se ve obligado a elaborar un código de conducta provisional para mantener en funcionamiento su vida práctica mientras está llevando a cabo la investigación sobre la verdad. Imaginemos un filósofo contemporáneo empezando un seminario sobre escepticismo con el diseño de un conjunto de reglas para la vida de todos hasta que las dudas escépticas hayan sido aplacadas. Eso es lo que hace Descartes, con cierto detenimiento, en la parte III del *Discurso del método* (HR I 95ss). La distinción entre lo teórico y lo práctico, en su caso, no es aislamiento, sino una abstracción deliberada de sí mismo respecto de las preocupaciones prácticas, la determinación de permanecer sin compromiso hacia nada de la

43. HR = Haldane y Ross, 1931 (tr. esp. V. Peña, p. 279).

44. La referencia es a una historia sobre Pirrón relatada en D.L. IX 62. Otras referencias a escépticos antiguos que vivían de hecho su escepticismo son HR I 206, II 335.

esfera práctica hasta que la teoría le haya proporcionado la verdad sobre el mundo y una moral en que creer.

Si no fue Descartes, ¿sería Berkeley? Berkeley conoció los argumentos pirrónicos a través de Bayle<sup>45</sup> y su respuesta fue su bien conocida abolición de la distinción entre apariencia y realidad. Si se hace la distinción, Berkeley admite que los argumentos escépticos muestran que no podemos conocer la verdad de ningún enunciado sobre cómo son realmente las cosas. La única respuesta, es decir, que la forma como son realmente las cosas no es nada por encima de las apariencias. La pregunta es ¿piensa Berkeley que esto pudiera o debiera afectar a los juicios de la vida ordinaria? La respuesta parece ser que a veces sí y a veces no.

Cuando se aproxima al hombre ordinario, Berkeley sostiene o implica que su idealismo inmaterialista no es una alternativa al discurso ordinario, sino un análisis del mismo. Proporciona una explicación correcta de lo que queremos decir normalmente al hablar de objetos, una explicación según la cual nuestros enunciados ordinarios resultan ser verdaderos (1710, § 82 *fin.*: cf. §§ 34-5).

Pero Berkeley no siempre se acomoda tanto al pensamiento ordinario. Basta fijarse en su conocido mandato de «pensar con los sabios, y hablar con el vulgo» (1710, § 51), motivado por la conclusión de que según sus principios los enunciados causales ordinarios como «el fuego calienta», «el agua enfría», resultan falsos porque en su sistema sólo las mentes tienen capacidad causal. Así que si seguimos diciendo, con el vulgo, «el fuego calienta», habremos de decirlo con el mismo talante con que el copernicano sigue hablando de que el sol sale. En rigor, lo que dice el vulgo es inexacto, falso. Y esto es como la teoría de Mackie del error en el discurso moral, pero con la diferencia fundamental de que Berkeley carece de la seguridad de Mackie, propia del siglo XX, de que la distinción entre las preguntas de primer y segundo nivel disuelve el problema. Según entiende Berkeley el asunto, el idealismo afecta al menos a algunos juicios ordinarios de la misma forma que la teoría copernicana afecta al enunciado de que el sol sale<sup>46</sup>.

Y así, la progresión de Berkeley hacia el aislamiento es, en el mejor de los casos, matizada y ambigua. Por su parte, Hume vuelve por completo a la postura que habíamos encontrado en Sexto, o al menos eso parece a primera vista. Es ciertamente esencial para el programa de Hume que el pirronismo choque frontal

45. Ver Popkin, 1951-2.

46. Un curioso caso análogo antiguo es Empédocles, fragmento 9: la gente dice, de forma incorrecta, que las cosas llegan a ser y dejan de ser; Empédocles reconoce que hace uso de esta forma habitual de hablar para los fines de su propio discurso; pero no se aporta lo más mínimo de su afirmación de que es errónea.

y drásticamente con nuestras creencias cotidianas, ya que Hume sostiene que si fuéramos las criaturas racionales que creemos ser, desecharíamos, por ejemplo, la creencia en los objetos externos, tras habernos topado con los argumentos escépticos que muestran que esa creencia carece de fundamento. El caso es, muy al contrario, que no desechemos la creencia, la cual vuelve a apoderarse de nuestra mente, inevitablemente, cuando dejamos nuestro estudio camino de las ocupaciones cotidianas. Esta resistencia de nuestras creencias a los argumentos escépticos demuestra, para Hume, el papel desempeñado en nuestras vidas por otros factores aparte de la razón, a saber, la costumbre y la imaginación. Ellos, y no la razón, deben ser los responsables de nuestras creencias si éstas no desaparecen cuando las razones que las sustentan son invalidadas por la crítica del escéptico. El argumento entero se derrumbaría si nuestras creencias ordinarias fueran aisladas, por algún mecanismo lógico, de esa crítica, de lo que Hume llama los imposibles rigores del pirronismo.

Es cierto que podría verse un tipo de aislamiento en el hecho mismo de que las creencias no desaparecen, pero lo que importa acerca de esto es que para Hume se trata simplemente de un hecho, un fenómeno que podemos detectar en nosotros mismos cuando abandonamos nuestro estudio. Si Descartes hubiera sido consciente del mismo fenómeno, no habría necesitado su moral provisional.

No es difícil predecir el paso siguiente. Es muy posible sentirse más impresionado por la explicación de Hume de la impotencia del escepticismo para hacer ceder a nuestras creencias cotidianas, que por su argumento desde esa premisa hasta la impotencia de la razón. Si alguien supiera encontrar una forma de conservar la premisa y negar la conclusión, el escepticismo sufriría una dramática pérdida de importancia.

Lo cual nos conduce, como muchos habrán previsto, a Kant. Fue Kant quien convenció a la filosofía de que uno puede ser, simultáneamente y sin contradicción, realista empírico e idealista trascendental. Es decir, fue Kant quien nos dio la idea de que hay una forma de decir lo mismo que solían decir los escépticos de carne y hueso como Enesidemo, a saber, «el sujeto cognoscente contribuye a lo que conoce», y que, no obstante, no impugna la objetividad de los juicios en que se expresa el conocimiento. Allí donde Enesidemo aduciría factores empíricos (como la ictericia y cosas por el estilo) que impiden el conocimiento objetivo, el principio kantiano de que los objetos han de conformarse a nuestro entendimiento está destinado a mostrar que nuestros juicios son validados, no impugnados, por la mente que conoce. Ahora bien, Kant puede sostener esta tesis, de reconocida dificultad, porque en su propia filosofía el vínculo de la presuposición ha sido real y verdaderamente roto. El enunciado empírico de que «el horno está caliente» no tiene implicación filosófica alguna al nivel trascendental, en el cual se libraría en

adelante la batalla filosófica. El realismo empírico es invulnerable al escepticismo y compatible con el idealismo trascendental<sup>47</sup>.

De esta forma, con ayuda de la distinción de niveles (aislamiento *de iure*) creyó Kant refutar el escepticismo de una vez para siempre. El resultado fue, sin embargo, que el escepticismo se desplazó al piso de arriba, al nivel trascendental.

Digo esto porque considero interesante observar la forma como el escéptico de Thompson Clarke repite algunas de las cosas dichas por Kant, pero en otro tono. El escéptico de Clarke adopta el llamado punto de vista absoluto y declara que las afirmaciones del hombre corriente sobre el conocimiento están muy bien en el contexto de la vida ordinaria, pero no conllevan un conocimiento absoluto de las cosas en sí mismas; son conocimiento sólo en cierta forma de hablar —la forma de hablar del hombre corriente, que no tiene un fundamento fuera de la práctica de la vida ordinaria. Llegamos así a la idea de que hay dos formas de entender un enunciado como «el horno está caliente», la forma corriente y la forma filosófica, y el escéptico sólo cuestiona la pretensión filosófica de alcanzar un conocimiento absoluto. Cuestiona precisamente el hecho de que «el horno está caliente» pueda conllevar un tipo de conocimiento y de verdad más allá o más profundos que los del hombre corriente. Una vez establecido el aislamiento kantiano por niveles, el propio escepticismo se vuelve trascendental.

El otro punto importante acerca del escéptico de Clarke, y cerca de la mayor parte de las referencias a «el escéptico» en la literatura filosófica contemporánea, es que carece de realidad histórica: es construido por la imaginación filosófica contemporánea. Lo cierto es que cuando el escepticismo se vuelve trascendental, la expresión «el escéptico» ha de perder la referencia histórica que todavía conserva en Hume, en relación con lo que ciertas figuras históricas dijeron y pensaron realmente. Se convierte en el nombre para algo interno al pensamiento del filósofo, como si fuera su *alter ego*, con el que lucha en un debate que es entonces un debate filosófico en sentido contemporáneo.

## XII

Ahora bien, en los últimos años se ha argumentado con mucha destreza y erudición que se puede encontrar algo muy parecido a un escepticismo trascendental en los textos de la tradición pirrónica antigua, sobre todo en *P. H. I* 13<sup>48</sup>.

---

47. Estas observaciones esquemáticas deben mucho a Stround, 1983, que puede leerse junto con la documentada demostración de Tonelli (1967) de que en tiempos de Kant el escepticismo era todavía esencialmente el escepticismo «empírico» de la tradición antigua. Acerca de algunas relaciones relevantes entre Kant y el aislamiento de Wittgenstein, ver Lear, 1982.

48. Frede, 1979.

Según esta interpretación, Sexto aísla no contenidos, como pensó Gassendi, sino una forma ordinaria de otra filosófica de entender enunciados como «el horno está caliente». Sexto se presenta a sí mismo como un defensor del hombre corriente y de la vida ordinaria. No alza objeción alguna contra la forma de hablar del hombre corriente, sino sólo contra la creencia del dogmático de que puede alcanzar un tipo de conocimiento y de verdad más allá o más profundos que los que precisa el hombre corriente para los propósitos de la vida ordinaria.

Se trata de una interpretación atractiva, pero la perspectiva histórica que he intentado presentar sugiere no que sea sencillamente incorrecta, como lo es la interpretación aisladora de Gassendi, sino que es anacrónica, y su anacronismo es la otra cara del de G. E. Moore. Moore intentó tomarse al escepticismo en serio. Rechazó todo mecanismo de aislamiento como el proporcionado por la distinción kantiana entre lo trascendental y lo empírico. Pero no consiguió más que parecer particularmente, incluso escandalosamente, ingenuo —precisamente porque abordaba el escepticismo en términos prokantianos, como si Kant no hubiera existido. Moore es ingenuo allí donde Sexto es meramente inocente, porque es cierto, evidentemente, que cuando Sexto escribió Kant no había existido. El problema con la inocencia —la imagen es muy próxima a la del propio Kant (1781, A761)— es que, una vez perdida, no puede recuperarse nunca<sup>49</sup>.

M. F. BURNYEAT

(Traducción: Ricardo PARELLADA)

## REFERENCIAS

- ACKRILL, J. L. (1981): *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press.
- ANNAS, Julia (1981): *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- ANNAS, Julia (1985): «Doing without objective values: ancient and modern strategies», en *The norms of Nature*, ed. M. Schofield and G. Striker, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARNES, Jonathan (1982): «The beliefs of a Pyrrhonist», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 208 (N.S. 28), 1-29.
- BERKELEY, George (1710): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*.

49. Este artículo debe mucho a numerosas discusiones en distintos lugares y momentos. Dos fuentes especiales de inspiración que debo señalar son los escritos de Barry Stroud y las Howison Lectures de Burton Dreben en Berkeley en 1981.

- BRUSH, Craig B. (1972): *The Selected Works of Pierre Gassendi*, Nueva York y Londres, Johnson Reprint Corporation.
- BURNEYAT, M. F. (1977): «Examples in epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore», *Philosophy*, 52, 381-96.
- BURNEYAT, M. F. (1980): «Can the sceptic live his scepticism?», en *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, pp. 20-53.
- BURNEYAT, M. F. (1982): «Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed», *Philosophical Review*, 90, 3-40.
- BURNEYAT, Myles (ed.) (1983): *The Skeptical Tradition*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press.
- BURY, R. G. (1933-49): *Sextus Empiricus, with an English Translation*, 4 vols., Loeb Classical Library, Londres. Heineman y Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CARNAP, Rudolf (1950): «Empiricism, semantics and ontology», *Revue Internationale de Philosophie*, 11, 20-40. Reimpr. en *Semantics and the Philosophy of Language*, ed. L. Linsky, pp. 208-28, Urbana, University of Illinois Press, 1952.
- CAVE, Terence (1979): *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press.
- CAVELL, Stanley (1979): *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- CLARKE, Thompson (1972): «The legacy of skepticism», *Journal of Philosophy*, 69, 754-69.
- COUSSIN, Pierre (1929): «Le Stoicisme de la Nouvelle Académie», *Revue d'histoire de la Philosophie*, 3, 241-76. Traducción inglesa en Burnyeat (ed.), 1983, 31-63.
- DEICHGRÄBER, K. (1930): *Die griechische Empirikerschule*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung.
- DENYER, Nicholas (1981): «The atomism of Diodorus Cronus», *Prudentia*, 13, 33-45.
- FREDE, Michael (1979): «Des Skeptikers Meinungen», *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16, 102-29.
- GASSENDI, Pierre (1658): *Syntagma Philosophicum*.
- GEACH, P. T. (1966): «Plato's *Euthyphro*: an analysis and commentary», *Monist*, 50, 369-82.
- HALDANE, Elisabeth S., y ROSS, G. R. T. (1931): *The Philosophical Works of Descartes*, 2 vols., corrected edition, Cambridge, Cambridge University Press. (Tr. esp., *Meditaciones...*, tr. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.)
- HALLIE, Philip (1967), artículo «Sextus Empiricus», en *The Encyclopedia of Philosophy*, cd. Paul Edwards, Nueva York y Londres. Macmillan.

- HAMLIN, D. W. (1968): *Aristotle's De Anima Books II and III*, Oxford, Clarendon Press.
- HOSSENFELDER, M. (1968): *Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, Einleitung und Übersetzung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HUSSEY, Edward (1983): *Aristotle's Physics Books III and IV*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- JANÁČEK, K. (1948): *Prolegomena to Sextus Empiricus*, Acta Universitatis Palackianae, Olomucensis.
- JANÁČEK, K. (1979): «Das Wort *skeptikos* in Philons Schriften», *Listy Filologické*, 101, 65-8.
- KANT, Immanuel (1781): *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, Londres: Macmillan y Nueva York: St Martin's Press, ed. corr. 1933.
- KUNG, Joan (1981): «Aristotle on Theses, Suches and the Third Man argument», *Phronesis*, 26, 207-47.
- LEAR, Jonathan (1982): «Leaving the world alone», *Journal of Philosophy*, 79, 382-403.
- MACHAMER, Peter K. (1978): «Aristotle on natural place and natural motion», *Isis*, 69, 377-87.
- MACKIE, J. L. (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin.
- MONTAIGNE, Michel de (1580): *Apologie de Raymond Sebond*.
- MOORE, G. E. (1925): «A defense of common sense», en *Contemporary British Philosophy*, segunda serie, ed. J. H. Muirhead, pp. 191-223; Londres, George Allen & Unwin, y Nueva York, Humanities Press. Reimpr. en G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Londres, George Allen & Unwin, y Nueva York, Macmillan, 1959, pp. 32-59.
- MOORE, G. E. (1939): «Proof of an external world», *Proceedings of the British Academy*, 25, 273-300. Reimpr. en G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Londres: George Allen & Unwin, y Nueva York, Macmillan, 1959, pp. 127-50.
- MOORE, G. E. (1953): *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin, y Nueva York: Macmillan.
- NAGEL, Thomas (1979): *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OWEN, G. E. L. (1961): «Tithenai ta phainomena», en *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. S. Mansion, Lovaina, Publications Universitaires, pp. 83-103, y París, Béatrice-Nauwelaerts. Reimpr. en *Articles on Aristotle*, ed. J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, vol. 1, Londres, Duckworth, 1975, pp. 113-26.
- OWEN, G. E. L. (1970): «Aristotle: method, physics and cosmology», en *A Dictionary of Scientific Biography*, ed. C. C. Gillespie, vol. 1, Nueva York, Charles Scribners, 250-8.
- OWEN, G. E. L. (1978-9): «Particular and general», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1-21.

- POPKIN Richard (1951-2): «Berkeley and Pyrrhonism», *Review of Metaphysics*, 5, 223-46. Reimpr. en Burnyeat (ed.), 1983, 377-96.
- POPKIN Richard (1979): *The History of Scepticism: From Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press.
- QUINE, W. V. (1951): «On Carnap's views on ontology», en W. V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Nueva York, Random House, 1966, pp. 126-34.
- ROSS, W. D. (1936): *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press.
- RUSSELL, Bertrand (1914): *Our Knowledge of the External World*, Londres, George Allen & Unwin.
- SCHMITT C. B. (1983): «The rediscovery of ancient skepticism in modern times», en Burnyeat (ed.), 1983, 225-52.
- SEDLEY, David (1977): «Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy», *Proceeding of the Cambridge Philological Society*, 203 (N.S. 23), 74-120.
- SEDLEY, David (1983): «The motivation of Greek skepticism», en Burnyeat (ed.), 1983, 9-30.
- SORABJI, Richard (1983): *Time, Creation and the Continuum*, Londres, Duckworth.
- STRIKER, Gisela (1980): «Sceptical strategies», en *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes, pp. 54-83, Oxford, Clarendon Press.
- STRIKER, Gisela (1983): «The Ten Tropes of Aenesidemus», en Burnyeat (ed.), 1983, 95-116.
- STROUD, Barry (1979): «The significance of scepticism», en *Transcendental Arguments and Science*, ed. P. Bieri, R.-P. Horstmann y L. Krüger, Syntèse Library, vol. 133, Dordrecht, Boston y Londres, D. Reidel, pp. 277-98.
- STROUD, Barry (1983): «Kant and skepticism», en Burnyeat (ed.), 1983, 413-34.
- TARRANT, H. (1983): «The date of Anon. In *Theaetetus*», *Classical Quarterly*, 33, 161-87.
- TONELLI, Giorgio (1967): «Kant und die antiken Skeptiker», en *Studien zu Kant's philosophischer Entwicklung*, ed. H. Heimsoeth, D. Henrich and G. Tonelli, Hildesheim, Georg Olms, pp. 93-123.
- WALKER, Ralph (1983): «Gassendi and skepticism», en Burnyeat (ed.), 1983, 319-36.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1953): *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell.