

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
LA INAPREHENSIBILIDAD DE TODAS LAS COSAS.....	21
Los engaños de los sentidos y la insuficiencia de la razón. Con un <i>excursus</i> sobre la dialéctica .....	21
Huevos y alucinaciones .....	33
La réplica de Lúculo .....	37
SOBRE EL ASENTIMIENTO Y LA <i>EPOCHĒ</i> .....	41
Clitómaco y Metrodoro: dos interpretaciones de Carnéades .....	41
Cicerón sobre la <i>epochē</i> . Con una digresión sobre el escepticismo ciceroniano y un <i>excursus</i> sobre el sabio académico.....	48
FILÓN Y ANTÍOCO .....	57
Las mentiras e innovaciones de Filón .....	57
Antíoco: entre el estoicismo y la Academia .....	66
SOBRE LA <i>APRAXÍA</i> (I): ARCESILAO Y LO «RAZONABLE».....	71
Planteamiento del problema .....	71
La respuesta de Arcesilao. Con un <i>excursus</i> sobre el epicúreo Colotes.	77
SOBRE LA <i>APRAXÍA</i> (II): CARNÉADES Y LO «PROBABLE» .....	89
La respuesta de Carnéades.....	89
Una aproximación entre neoacadémicos y estoicos.....	102
Más allá de la epistemología .....	106
<i>CARNAEDEA DIVISIO</i> .....	111
Usos y abusos de la <i>divisio</i> .....	112
Carnéades como árbitro .....	128

CUESTIONES DE FILOSOFÍA PRÁCTICA .....	135
Críticas al <i>télos</i> estoico: sobre la indiferencia de los indiferentes .....	135
La <i>oikeiōsis</i> social.....	149
El dolor y la aficción .....	157
RETÓRICA Y FILOSOFÍA .....	167
Planteamiento del problema .....	168
Cármadas contra la retórica.....	171
Filón de Larisa: la filosofía como medicina. Con un <i>excursus</i> sobre filósofos y abogados .....	178
LOS DIOSSES, LA ADIVINACIÓN Y EL DESTINO .....	189
La crítica neoacadémica a las teologías dogmáticas.....	190
Contra la astrología y las predicciones de los adivinos. Con una digresión sobre el argumento ocioso y otra sobre el argumento dominante .....	200
Libertad y necesidad.....	211
Contra Epicuro.....	218
La afirmación de la voluntad .....	223
EPÍLOGO: EL FIN DE LA ACADEMIA Y LA INTERPRETACIÓN CRIPTODOGMÁTICA.	229
BIBLIOGRAFÍA .....	239

## LA INAPREHENSIBILIDAD DE TODAS LAS COSAS

En el origen de todo conocimiento, dice Zenón, se encuentran las representaciones o impresiones (*phantasíai*). Conocemos cuando los objetos del mundo externo afectan nuestros órganos sensoriales (SVF II, 54). Por eso él y Cleantes comparaban al alma con un pedazo de cera capaz de recibir las representaciones que a ella vienen desde el mundo externo (SVF I, 488). Crisipo entendía desafortunada la metáfora (Sexto Emp., *Adv. math.* VII, 228–231 = SVF II, 56) porque implica concebirla como materia inerte, lo cual contradice su concepción del alma como pneuma ígneo capaz de variar su tensión interna (Nemesio, *De nat. hom.* 2 = SVF II, 773). Las «partes» del alma, dice, son así impropriamente llamadas, pues en realidad no son entidades autónomas, sino funciones del principio rector (Calcidio, *ad Timaeum*, cp. 220 = SVF II, 879). Por eso los dos procesos que intervienen en la aprehensión, la representación y el asentimiento, deben entenderse unitariamente como actividades de tal principio rector. Las representaciones, pues, son una modificación, una manera de ser, del *hēgemonikón* (Sexto Emp. *Adv. math.* VII, 231 = SVF II, 56). Por tal motivo, frente a los epicúreos, para los que la sensación es irracional, *álogos*, Crisipo consideraba imposible separar la representación de la actividad de la razón: entre aquella y esta hay continuidad, esa continuidad que la crítica neoacadémica desea romper. Los saberes se engarzan porque la representación sensible se encadena con las formas más elevadas del saber. Donde los estoicos ven armonía los neoacadémicos detectan un círculo vicioso, porque exigen que cada nivel cognoscitivo de cuenta de sí mismo<sup>50</sup>.

### LOS ENGAÑOS DE LOS SENTIDOS Y LA INSUFICIENCIA DE LA RAZÓN. CON UN EXCURSUS SOBRE LA DIALÉCTICA

En un primer momento, dice Lúculo siguiendo a Antíoco, los sentidos reciben las impresiones que vienen del mundo externo; mas dado que aquellos solo

---

<sup>50</sup> Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 222.

captan lo mudable, a partir de los datos de los sentidos no puede surgir lo verdadero (*Luc.* 21). Por eso, a continuación, el alma, gracias a la memoria, reúne estos datos en conceptos simples tales como «blanco», «melodioso», «áspero», etc. En un último momento, con la ayuda de operaciones silogísticas, estos conceptos se entrelazan (*Luc.* 30). Como todo esquema, también este tiene valor analítico, pues en realidad estamos ante un proceso unitario y orgánico en el que los diferentes estadios guardan entre sí una profunda unidad. Lo cual no quita para que los sentidos y sus percepciones constituyan el punto inicial, el *principium*, de todo conocimiento: partiendo de ellos, dice ahora Varrón siguiendo también a Antíoco, se imprimen en el alma los conceptos (*notiones*), los cuales, por su parte, son punto de partida y abren «vías más anchas para el conocimiento de la verdad» (*Acad.* I, 42)<sup>51</sup>.

El esquema supone una teoría del conocimiento que se construye gradualmente: en la base de todo el edificio cognoscitivo se encuentran las sensaciones, en tanto que nos permiten acceder al mundo exterior y están en la raíz de las representaciones, una clase especial de las cuales, las catalépticas, son al tiempo criterio para decidir si es correcta la aprehensión del mundo y verdadero el enunciado que la dice. En posesión del criterio cabe ascender a la virtud y a la ciencia. La idea de fondo es clara: construir una línea de continuidad que permita enlazar sin ruptura las formas más elementales y las más superiores de conocimiento, que permita en definitiva pensar unitariamente las funciones sensoriales y las intelectuales.

Los neoacadémicos proceden de manera asimismo gradual: en primer lugar, se ocupan de los sentidos y las sensaciones; a continuación, de lo que se deduce de estas y de la experiencia consuetudinaria y, al final, llegan a lo que les interesa, demostrar que nada puede aprehenderse (*Luc.* 42). A este planteamiento suele denominárselo «tesis de la inaprehensibilidad» (*akatalepsía*). Para probarla entran en juego cuatro principios (*Luc.* 83):

- 1) Hay representaciones falsas.
- 2) La representación falsa no puede aprehenderse: una representación dada solo puede valer como representación del objeto que representa si lo

---

<sup>51</sup> Görler («Älterer pyrrhonismus...», 1994, pp. 952 y 954) apunta con razón que esta perspectiva epistemológica es «casi enteramente idéntica con la de la Stoa» y señala que entre ambas, si acaso, hay una única diferencia: mientras que los estoicos hablan ya de verdad a propósito de los datos de los sentidos, Antíoco prefiere reservar este predicado para los conceptos generales, o sea, que la verdad no se dice de las percepciones aisladas, sino de aquellas que ya están enlazadas entre sí.

hace de manera correcta e inconfundible. De donde se sigue que las representaciones falsas no tienen valor cognoscitivo: son tales que no permiten conocer el objeto que (tal vez) está en su raíz.

- 3) De aquellas representaciones entre las cuales no hay diferencia alguna, no puede suceder que unas puedan aprehenderse y otras no. Por representaciones que en nada difieren los académicos entienden o bien aquellas que son exactamente iguales o bien aquellas que son tan semejantes que es imposible distinguirlas (cfr. *Luc.* 40).
- 4) No hay ninguna representación verdadera proveniente de los sentidos junto a la cual no pudiera haber otra representación que en nada difiere de aquella y que no puede aprehenderse. Es la tesis o el principio de la indistinción, la indiscernibilidad o la identidad absoluta (*aparallaxía*), según el cual para toda representación verdadera existe una falsa, indistinguible de la verdadera y con la cual puede confundirse<sup>52</sup>.

Todos conceden las premisas segunda y tercera; Cicerón lo remarca de manera expresa en *Lúculo* 84. Y pues la primera es irrelevante en la polémica entre estoicos y académicos, ya que solo Epicuro defiende que todas las representaciones son verdaderas, el núcleo de la cuestión se encuentra en la cuarta (*omnis pugna de quarto est*): «toda representación que procede de lo verdadero es tal cual puede ser también la procedente de lo falso» (*Luc.* 41). Para probar que ninguna representación satisface los exigentes criterios de la cataléptica (o lo que es lo mismo: para probar que no hay ninguna representación que en su forma apariencial no pudiera ser falsa), los neoadadémicos aducen tres series de ejemplos tomados, respectivamente, de los engaños de los sentidos, de las representaciones ilusorias y los sueños y de la extrema similitud entre objetos<sup>53</sup>.



Solo las representaciones catalépticas son dignas de confianza, aquellas, define Zenón, «impresas y formadas a partir del objeto de donde procede, cual no

<sup>52</sup> Sobre las diferencias entre académicos y estoicos acerca de la indiscernibilidad entre representaciones verdaderas y falsas: Frede, «Stoic epistemology», 2005, pp. 309-313.

<sup>53</sup> Los ejemplos están tomados de Crisipo y es muy probable que los neoadadémicos los ampliaran y refinaran para refutar a los estoicos: unos y otros desconfían de los sentidos, al menos en tanto que unos y otros «afirman la existencia de un gran número de cosas falsas y muy diferentes de como los sentidos nos la muestran» (*Luc.* 101). El inicial punto de encuentro conduce a posiciones enfrentadas.

puede ser a partir del objeto de donde no procede» (*Luc.* 18)<sup>54</sup>. La caracterización de Sexto Empírico es similar: la representación cataléptica «es la de algo que se da en la realidad, impresa y estampada según el propio objeto real y tal que no surgiría de lo que no existe» (*Hyp. Pyrr.* II, 4). La *katalēptikē phantasia* es una representación aprehensiva o, mejor, una representación que permite (que «vehicula») la aprehensión y, por tanto, el conocimiento. Por eso los estoicos consideraban que estas representaciones son o proporcionan el criterio de verdad.

La *katálēpsis*, por una parte, objetivamente, en tanto que supone asentir a una representación imagen fiel de un objeto, tiene valor cognitivo y es la base de todo conocimiento; por otra, desde un punto de vista subjetivo, está unida a la cualidad del *hēgemonikón*: en ocasiones, el sabio y el necio pueden asentir a lo mismo, el primero porque posee un conocimiento firme y seguro; el segundo, digámoslo así, por azar; por eso la *katálēpsis* es *scientia* en el sabio e *inscientia* en el necio<sup>55</sup>. La objeción de Arcesilao es entonces obvia: la catalepsis es un mero nombre que a nada se corresponde, pues es ciencia cuando se da en el sabio y opinión cuando en el necio (*Adv. math.* VII, 153).

Con toda probabilidad como reacción a esta crítica, Crisipo añadió una tercera exigencia que debe cumplir una representación para ser cataléptica: tiene que ser clara y evidente de modo tal que única y exclusivamente pueda provenir del objeto que representa<sup>56</sup>. La característica esencial de las representaciones catalépticas es la *enárgeia*, «perspicuidad» o «evidencia» en la traducción de Cicerón: ...*perspicuitas aut evidentiam nos, si placet, nominemus* (*Luc.* 17). Por oposición a *obscuritas*, *perspicuitas* es un término tomado de la retórica que caracteriza a aquellos discursos que por su claridad y evidencia son capaces de poner las cosas ante los ojos. No todas las representaciones que nacen de su objeto y lo reproducen de forma adecuada lo hacen. Solo en las catalépticas la fuerza de su evidencia es tal que nos obliga a darle nuestro asentimiento, solo ellas «nos cogen por los pelos», explica Sexto Empírico (*Adv. math.* VII, 257). Por eso la *perspicuitas* de una representación dice con exactitud qué es y cómo es aquello que representa (*Luc.* 45), y por lo mismo la *enárgeia* basta para justificar nuestra pretensión de conocer el mundo externo (DL VII, 162 = SVF I, 347). Por tal

<sup>54</sup> Cfr. también 77 y DL VII, 46 = SVF II, 53. Sobre la definición de la *katalēptikē phantasia* y la traducción ciceroniana, cfr. *Luc.* 77, con el comentario de Hartung, *Ciceros Methode...*, 1970, pp. 34-39.

<sup>55</sup> Cfr. Arthur, «The Stoic analysis of...», 1983, p. 77.

<sup>56</sup> Cfr. Ioppolo, *La testimonianza di...*, 2009, p. 93, nota 38.

motivo algunos filósofos («y no mediocres») consideraban ocioso hacer lo que Lúculo no entiende ocioso: «hablar en contra de los académicos». Estos filósofos pensaban que no había ningún motivo racional para discutir con aquellos que nada admiten (pues contra quien nada admite, nada puede argumentarse), tampoco necesidad alguna de «definir el conocimiento o la aprehensión», la *katálēpsis* entendida en un sentido amplio<sup>57</sup>, por la sencilla razón de que «nada hay más claro que la *enárgeia*» (*Luc.* 17)<sup>58</sup>.

Los neoacadémicos aceptan la caracterización estoica de la representación cataléptica y a continuación argumentan que no hay, o más bien que no puede saberse si hay, representaciones que la satisfagan<sup>59</sup>. El problema no es ontológico (¿qué son las representaciones catalépticas?), sino epistemológico (¿qué condiciones debe satisfacer una representación para ser cataléptica?, ¿hay representaciones que las cumplen?).

Aunque Lúculo afirma que los «juicios» de los sentidos son «claros y ciertos», a continuación, para distanciarse de Epicuro, acude a los conocidos contraejemplos del remo quebrado y el cuello de la paloma<sup>60</sup>. Él, Lúculo, no dice «que cuanto se ve es de la misma forma como aparece» (*Luc.* 19), no sostiene que todo lo que aparece es tal y como aparece<sup>61</sup>. Sin embargo, añade, los sentidos proporcionan el grado máximo de verdad (*est maxima in sensibus veritas*) si se cumplen dos condiciones, que estén sanos y que nada se interponga que los estorbe. A lo cual se añade el ejercicio y el arte; de aquí que los pintores vean cosas, y los músicos escuchen melodías, ritmos y armonías que a los demás se nos escapan, porque han educado y ejercitado su capacidad perceptiva (*Luc.* 19-21). Y si cabe esta educación es, decía, porque hay continuidad entre los distintos niveles cognoscitivos. Por eso Lúculo considera que fenómenos como

<sup>57</sup> En el sentido, por ejemplo, en el que la define Diógenes Laercio: «La *katálēpsis* se da, según ellos [los estoicos], por la sensación de cosas blancas y negras, rugosas y lisas, etc., y por el razonamiento en las conclusiones obtenidas por demostración, como que los dioses existen y que son providentes» (VII, 52 = SVF II, 84).

<sup>58</sup> Es muy probable que Lúculo tenga en mente la polémica entre Filón y Antíoco: toda la argumentación en contra de la Academia apuntará a retener la definición de «representación cataléptica» que Filón quiso echar por tierra (*Luc.* 18).

<sup>59</sup> Por lo demás, dice Sexto Empírico, «caen en el tropo sin salida del círculo vicioso»: llaman representación cataléptica a la que se forma a partir de un objeto real y dicen que lo real es capaz de originar una representación cataléptica (*Hyp. Pyrr.* III, 242). Cfr. Román Alcalá, *El enigma de la...*, 2007, p. 68.

<sup>60</sup> Cfr. Sexto Emp., *Hyp. Pyrr.* I, 119-120.

<sup>61</sup> Cfr. Sexto Emp. *Hyp. Pyrr.* I, 119 y DL IX, 85-85.

el del remo quebrado o el del cuello de la paloma son solo un problema para quienes niegan la posibilidad de percepciones falsas, los epicúreos.

Según Cicerón, Lúculo rechaza con precipitación los ejemplos del remo quebrado y el cuello de la paloma (*Luc.* 79). Aquel entiende que este ha defendido con lugares comunes (*communi loco*) la tesis de que nada puede aprehenderse si ni tan siquiera los sentidos transmiten algo verdadero. El Arpinate insiste en que en el caso del remo no es lo que aparece y que en el cuello de la paloma vemos muchos colores a pesar de que solo hay uno e identifica la postura de Lúculo con la de Epicuro, que afirmaba que los sentidos siempre dicen verdad y que incluso llegó a sostener que bastaba con que una vez en la vida nos hubiera engañado un sentido para desconfiar por siempre de ellos.

Cicerón se demora entonces en aducir algunos ejemplos de la debilidad de nuestra visión («aun admitiendo que nuestra vista no nos engañe ¿quién negará que es limitada», *Luc.* 80) y señala que depende del medio en el que se desenvuelve: así como la visión de los peces está condicionada por el agua que los circunda, del mismo modo la humana lo está por el aire, cada vez más denso según nos aproximamos a la superficie terrestre (*Luc.* 81)<sup>62</sup>. A la debilidad se unen los errores y los engaños: el barco en movimiento parece estar quieto, la casa en la playa vista desde el barco parece moverse; no obstante su gran tamaño, el sol nos parece (y se nos aparece) muy pequeño... (*Luc.* 82). Si se admite el engaño, debe responderse a la pregunta de cómo distinguir entre representaciones engañosas y verdaderas. El momento es importante: los neocadémicos ni dicen ni dejan de decir que algunas o todas las representaciones sean falsas, sino que no cabe distinguir entre falsas y verdaderas. Se discute «que ninguna representación procedente de lo verdadero es tal que la que procede de lo falso no pueda ser también de la misma naturaleza». Y aunque, como quiere Lúculo, los engaños de los sentidos pudieran superarse dibujando situaciones en las que están en condiciones óptimas y se desenvuelven en situaciones asimismo óptimas, cabe aún aducir casos que ejemplifican que, bajo determinadas condiciones objetivas o subjetivas (la locura, el sueño, la extrema similitud entre objetos...), es imposible distinguir entre representaciones verdaderas y falsas.

Tales engaños no pueden ser evitados ni tan siquiera por la razón, que depende de los sentidos: si no existe ninguna representación sensible que sirva

---

<sup>62</sup> Laila Straume-Zimmermann y Olof Gigon (*Marcus Tullius Cicero...*, 1997, p. 417) señalan que este ejemplo se corresponde con la imagen del mundo esbozada en *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 17-18.

como criterio (y, recordemos, para los estoicos las representaciones catalépticas son sensibles y son criterio), «tampoco la razón (*lógos*) será criterio, ya que esta deriva de la representación». La razón, además, cae en contradicción consigo misma. La dialéctica estoica se autodestruye y, en consecuencia, no cabe acudir a ella para establecer un criterio.



Hans Joachim Krämer entiende que en la Academia, aún en vida de Platón, se desarrollaron dos formas de dialéctica, una fundamentada ontológicamente que apunta a las Ideas y otra «propedéutico-gimnástica» al servicio de la disputa y la discusión<sup>63</sup>. En el platonismo de los inmediatos sucesores de Platón la segunda se subordina a la primera y los estoicos, por su parte, perseveraron en esta concepción de la dialéctica. Es cierto que Crisipo pasa por ser el inventor de la «lógica estoica» y que historiadores de esta disciplina encuentran en él desarrollos técnicos que poco o nada tienen que ver con las otras partes de la filosofía. No debe olvidarse, sin embargo, que para él la determinación lógica refleja la determinación físico-ontológica del ser: los principios de la lógica, por una parte, ofrecen las reglas fundamentales del pensar humano, pero, por otra, también visualizan la estructura más profunda de la realidad. Cabe la lógica (los humanos podemos pensar lógicamente) porque la misma realidad es lógica. Por eso la dialéctica estoica es la vez ontología. Los neoacadémicos, por su parte, desontologizaron la dialéctica: no hay camino que conduzca de la lógica a la metafísica<sup>64</sup>. Desde esta perspectiva deben entenderse las críticas neoacadémicas a la dialéctica estoica.

En *Lúculo* 91 Cicerón explica que los errores de los sentidos también alcanzan a la razón y que, por tanto, la dialéctica, para los dogmáticos la suprema instancia encargada de discernir entre lo verdadero y lo falso, tampoco proporciona un criterio. Aunque el Arpinate conoce la concepción aristotélica de la dialéctica (cfr. *Top.* 6), en estos momentos prefiere una noción más estricta de acuerdo con la cual es esa parte de la lógica que se ocupa de definiciones y criterios en orden a descubrir la verdad y que, en esta medida, «es ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo ni verdadero ni falso» (DL VII, 42). La dialéctica, sostienen los del Pórtico, fue inventada para distinguir entre lo verdadero y lo

---

<sup>63</sup> Krämer, *Platonismus und...*, 1971, pp. 2, 48 y 51.

<sup>64</sup> Weische, *Cicero und...*, 1961, pp. 59-60.

falso y para juzgar a este respecto. ¿Juzga el dialéctico la verdad y la falsedad en cuestiones de geometría, música o literatura que, por otra parte, desconoce? ¿Acaso se ocupará entonces de cuestiones astrológicas, como el tamaño del sol, o éticas, como la determinación del sumo bien? La dialéctica solo puede detectar errores formales, no descubrir la verdad, únicamente puede juzgar qué argumento conjuntivo o disyuntivo es verdadero, qué se ha dicho de forma ambigua, qué consecuencias se siguen de determinadas premisas...; así pues, si se pronuncia sobre aquellas cuestiones y otras semejantes, en realidad lo hace sobre sí misma, cuando pretendía mucho más, pues prometía nada más y nada menos que solucionar los muchos e importantes problemas de la filosofía (*Luc.* 91)<sup>65</sup>. El Arpinate acepta la desontologización de la dialéctica llevada a cabo por los neoadadémicos y, desde esta perspectiva, le pide lo ni puede ni pretende dar, que sea una disciplina que decida sobre cuestiones de hecho y que en esta medida esté al servicio de los diferentes saberes<sup>66</sup>.

Por otra parte, Cicerón entiende que la dialéctica es peligrosa: comienza con cuestiones de detalle («festivamente nos transmite los elementos del discurso y la inteligencia de las proposiciones, así como la teoría del silogismo») y poco a poco aumenta su territorio (*paucis additis*) hasta llegar al sorites<sup>67</sup>. Mencionándolo por su nombre, Cicerón continúa con un violento ataque contra Crisipo y compara a la dialéctica con Penélope, que tejía y destejía su tela. La dialéctica se autodestruye porque alumbra paradojas insolubles como, por ejemplo, la del mentiroso (*Luc.* 95). También Plutarco se refiere a esta paradoja y compara la dialéctica de Crisipo con un pulpo que, según se dice, «devora sus propios tentáculos en invierno»<sup>68</sup>. Es muy probable que el símil se remonte al mismo Carnéades<sup>69</sup> y su sentido es obvio: así como el pulpo devora sus tentácu-

<sup>65</sup> Tal vez tomando pie en el ataque platónico a la retórica de *Gorgias* 453-454, los neoadadémicos concluyen el carácter autorreflexivo de la dialéctica. Cfr. Brittain, C., *Cicero...*, 2006, p. 53, nota 136.

<sup>66</sup> Cfr. Bächli, y Graeser, *Marcus Tullius Cicero...*, 1995, p. 257, nota 263. Por las mismas o parecidas razones, los neoadadémicos criticaron la concepción estoica de la demostración, porque se niegan a aceptar el carácter autoevidente de las premisas y, en esta medida, consideran que toda demostración es o bien hipotética o bien que puede y debe reconducirse a una demostración hipotética (cfr. Sexto Emp. *Adv. Math.* VIII, 300-315). O sea: cualquier criterio establecido dialécticamente es hipotético y, por tanto, susceptible de ser revisado.

<sup>67</sup> Cfr. Hankinson, «Self-refutation and...», 2007, p. 365.

<sup>68</sup> «Pero la dialéctica de Crisipo, al suprimir y amputar sus miembros más importantes y sus propios principios ¿cuál de las restantes nociones ha dejado libre de sospecha» (Plut. *Comm. not.*, 1059 d-e).

<sup>69</sup> Mette lo recoge en su edición (T 9a = Stob. *Ecl.* II, 2, 20).

los para asegurarse la supervivencia, los tentáculos del pulpo dialéctico estoico se vuelven contra el mismo pulpo y acaban destruyéndolo.



El sustantivo *dialektikē* se enraíza en el verbo *dialégesthai*, que significa conversar o discutir. Y cabe pensar que en un principio se conversaba o se discutía argumentando a favor y en contra de determinada tesis para determinar su verdad, pero también que más adelante, con el paso del tiempo, esta estrategia se convirtió en una práctica escolar más o menos generalizada en la que los dialogantes conocían de antemano los argumentos que la parte contraria habría de esgrimir, lo cual condujo a que el diálogo perdiera espontaneidad, pero también a la autonomización de las estrategias argumentativas (a favor y en contra)<sup>70</sup>. Tal es el origen de la dialéctica megárica con la que los estoicos confrontaron muy pronto, en parte para integrarla en la suya, en parte para intentar neutralizarla<sup>71</sup>.

Estoicos y neoacadémicos, cada cual a su modo y para sus fines, podían acudir a la dialéctica megárica, pues al fin y al cabo todos ellos beben de una misma y socrática raíz común<sup>72</sup>.

Arcesilao, parece ser, dio a la palabra *dialektikē* un sentido más preciso, pues modificó el «tradicional método platónico» (DL IV, 28). Y cabe pensar, en efecto, que el uso y codificación de la dialéctica por parte de los inmediatos sucesores de Platón (piénsese, por ejemplo, en los *Tópicos* de Aristóteles) fue un elemento de continuidad en la tradición académica, que Arcesilao asimiló y empleó con astucia en sus críticas a Zenón. Por «tradicional método platónico», Diógenes Laercio entiende el proceder mediante preguntas y respuestas, que aceptó Arcesilao, haciéndolo (tal fue la novedad que introdujo) «más erístico» (*eristikōteron*): una dialéctica desontologizada y decididamente agonista. Los neoacadémicos, en definitiva, recurrieron a la dialéctica megárica para criticar

<sup>70</sup> Cfr. Krämer, *Platonismus und...*, 1971, p. 28.

<sup>71</sup> Cfr. SVF II, 270-287, donde Hans von Arnim recoge los textos estoicos que intentan solucionar los «sofismas» megáricos. Aristón comparaba a los razonamientos dialécticos con telas de araña, «que aunque parezcan evidenciar cierto ingenio artístico son inútiles» (DL VII, 161 = SVF I, 351) o con los que mastican cangrejos, «los cuales trabajan por poca comida en torno a muchos huesos» (Estobeo, *Ecl.* II, 2, 14 = SVF I, 392). Aristón piensa en paradojas y sofismas megáricos, cuyo intento de solución durante las comidas «arruina la digestión y produce dolor de cabeza» (Plut. *San. Prae.* 133 c = SVF I, 389). Cfr. Ioppolo, *Aristone di Chio...*, 1980, pp. 66-67.

<sup>72</sup> Cfr. Hirzel, *Untersuchungen...*, 1883, vol. III, pp. 33-34.

al sensualismo estoico y a su criterio, y los estoicos, por su parte, acusaron a los neoacadémicos de sofistería.

Timón consideraba a Arcesilao un plagiaro de Pirrón, también de Diodoro<sup>73</sup>, y en este contexto debe situarse asimismo el verso satírico de Aristón, el cual, parodiando *Ilíada* VI, 181, entendía que Arcesilao era «por delante Platón, por detrás Pirrón y en medio Diodoro» (DL IV, 33 = SVF I, 343-344)<sup>74</sup>. Tras una fachada platónica, el neoacadémico se servía de las sutilezas y sofisterías que habría aprendido de Diodoro<sup>75</sup> para defender el escepticismo de Pirrón<sup>76</sup>. Puede entonces suponerse que Aristón aceptó la imagen timoniana de Arcesilao como un plagiaro y que la utilizó para desacreditar al máximo enemigo de los estoicos, alejándolo de esa tradición socrática de la que estos reclamaban el monopolio<sup>77</sup>. El pensamiento de Arcesilao sería una incoherente amalgama de

<sup>73</sup> Ramón Román Alcalá, con la debida ecuanimidad y distancia histórica, habla de «mestizaje filosófico» (*El enigma de la...*, 2007, pp. 53 y 82).

<sup>74</sup> Sexto Empírico también recoge la cita: tras una fachada pirrónica —así interpreta los versos— se esconde un platónico (*Hyp Pyrr.* I, 243), o sea, Arcesilao, sirviéndose de la dialéctica de Diodoro, se presentaba en público como un pirrónico, pero en realidad era un platónico, o sea, un dogmático. Cfr. también Numenio *apud* Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 5, 10 = 25 Des Places. Tanto a Aristón como a Timón les interesaba presentar una imagen pirrónica de Arcesilao: al primero porque le permitía argumentar en contra del Arcesilao socrático; al segundo porque le autorizaba a reducir a Arcesilao a la condición de plagiaro (cfr. Corti, *L'Adversus Colotes di Plutarco...*, 2014, p. 220), uno, por cierto, que no reconocía su plagio llevado por la vanidad y el deseo de aprobación por parte de la masa (Timón, frgs. 31-32 Di Marco). También Timón acusó a Arcesilao de plagio (DL IV, 33 = Pyrrho T 32 Decleva; cfr. también Numenio *apud* Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 5, 13), tal vez para reivindicar que su maestro Pirrón, o él mismo, habían sido los verdaderos inventores del escepticismo. Al margen de que, como dice Eduard Zeller (*Die Philosophie der Griechen...*, 1923, p. 501), Timón no pudiera ocultar su envidia, la denuncia delata que veía próximas ambas posiciones y que acaso se considerara el iniciador de la interpretación escéptica de Pirrón; al menos no se conocen testimonios acerca de la vinculación entre este y el escepticismo previos a la llegada de Timón a Atenas. Cfr. Bett, *Pyrrho...*, 2000, capt. I: «Pyrrho the Non-Sceptic». Decleva Caizzi, «Pirroniani e Accademici...», 1985, p. 168. O *prophētēs tōn Pýrrōnos lōgon*, llama Sexto Empírico a Timón (*Adv. Math.* I, 53).

<sup>75</sup> Diodoro, dice Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 310), no se limitaba a ser dialéctico, lo era superlativamente (*dialektikōtatos*).

<sup>76</sup> Así interpreta el verso Brochard, *Los escépticos...*, 2005, p. 131. Cfr. también, Hankinson, *The Sceptics*, 1999, p. 75). De acuerdo con David Sedley («The Protagonists», 1989, p. 11), el verso es descriptivo: «This image neatly encapsulates Arcesilaus' eventual philosophical position. If Pyrrho lay at the back of his philosophy it is because he inspired in Arcesilaus the notion that suspending judgement might actually be more desirable than committing oneself to a dogmatic stance (...) If Diodorus lay at its heart, it is because Arcesilaus adopted the best dialectical techniques available in his day, those retailed by Diodorus and his associates (...) If, finally, Plato stood at the front of Arcesilaus philosophy, it is because Arcesilaus professed to be not innovator, but a reviver of the dogma-free dialéctica which had characterized the Academy under Plato».

<sup>77</sup> Cfr. Ioppolo, *Aristone di Chio...*, 1980, pp. 26-29. Aristón, por cierto, también insultaba soezmente a Arcesilao o al menos así lo refiere Diógenes Laercio; tras señalar que era amigo del gasto y de acudir a

posiciones irreconciliables entre sí: un monstruoso ensamblaje de platonismo, pirronismo y dialéctica megárica<sup>78</sup>. Arcesilao se presentaba en público como un socrático, pero en realidad era un pirrónico que utilizaba la dialéctica de los megáricos. O sea, de nuevo la lucha por la herencia socrática: para los estoicos el *elenchos* es secundario o más bien instrumental: libera a los hombres del error y del saber aparente para llevarlos a la verdad; para los neoacadémicos el purificador *elenchos* combate el asentimiento precipitado.

Cicerón traza de manera explícita esta línea de continuidad. Los sofistas, dice, «fueron ridiculizados por Sócrates», el cual, preguntando e interrogando, «solía averiguar las opiniones de sus interlocutores para exponer, basándose en las respuestas de ellos, sus propios puntos de vista» (*Fin.* II, 2). Aunque *ad hominem*, este método no era destructivo, pues Sócrates tenía sus propios puntos de vista y con ellos confrontaba a los sofistas, ridiculizándolos, pues cae en el ridículo quien dice saber algo y debe acabar reconociendo que no sabe aquello que decía saber. Los interlocutores de Sócrates «se precipitan», cometen la temeridad y la torpeza de asentir apresuradamente (*Acad.* I, 45). En tanto que heredera de esta forma de proceder, la dialéctica neoacadémica, y más en concreto su uso del sorites, tendría la finalidad de poner de manifiesto temeridades, torpezas y precipitaciones, como, decía, ya había hecho el Sócrates platónico, muy consciente de la necesidad de combatir el asentimiento precipitado<sup>79</sup>.

---

los banquetes y no sin recordar que «convivía manifiestamente con Teodota y con Fila, las cortesanas de Elea» señala que era amante de los muchachos y se dejaba seducir: «Por eso le acusaban los estoicos del círculo de Aristón de Quios llamándole ‘corruptor de la juventud’, ‘maestro maricón’ y ‘sinvergüenza’» (DL IV, 40 = SVF I, 345). El pasaje rebosa de alusiones al modo de vida cínico, enemigo de toda suerte de convenciones.

<sup>78</sup> Cfr. Deleva Caizzi, «Pirroniani et Academeci...» 1986, pp. 147-148. Di Marco, *Timone di Fliunte...*, 1989, pp. 182-196.

<sup>79</sup> Cfr. Annas, «Platon le sceptique», 1990, p. 272. Carlos Lévy, con razón, ha señalado que es difícil saber con precisión cuál era el método practicado por la Academia Nueva puesto que Cicerón, nuestra principal fuente para estudiar estas cuestiones, amalgama dos cuestiones diferentes: de un lado, la práctica dialéctica de la Academia Nueva; de otro, su justificación teórica. Aunque tal práctica, como quiere la interpretación dialéctica, apunte en general a la destrucción de toda suerte de certidumbres dogmáticas, no se justifica, como sucede entre los pirrónicos, porque culmine en esa ataraxia en la que reside la felicidad, sino porque permite avanzar, en la medida de lo posible, en el descubrimiento de la verdad. O dicho de otra manera: los neoacadémicos no se sienten herederos de la práctica sofística de los *dissol lógoi*, sino, decía, del *elenchos* socrático. Prescindiendo u olvidando la tradición sofística de las «argumentaciones dobles», Cicerón insiste en el origen socrático-platónico de la dialéctica neoacadémica, a saber, preguntando y respondiendo. Como Sócrates, Arcesilao asume el papel del interrogador y su preguntar adopta la forma de argumentación en contra de las tesis defendidas positivamente (o sea, aceptadas) por su interlocutor. Aunque esta forma de proceder es de aplicación universal, se radicaliza en función de la crítica a las escuelas



Exponiendo la lógica estoica, Diógenes Laercio ofrece el siguiente ejemplo de sorites:

No es posible que el dos sea un número bajo y no también el tres, y no es posible que estos lo sean y no también el cuatro, y así hasta el diez. Y el dos es número bajo. Por lo tanto, también el diez (DL VII, 82).

En *Sobre la adivinación* II, 11 Cicerón utiliza el adjetivo *acervalis* («lo que procede por acumulación», «amontonamiento»), pero explica que la traducción no es necesaria «porque la palabra sorites (...) está suficientemente trillada en el habla latina». Lúculo también se refiere al sorites y lo explica con el célebre ejemplo del montón: ¿de cuántos granos consta?<sup>80</sup>. A continuación lo califica de artero y acusa a los neoacadémicos de emplear estrategias argumentativas que no disfrutaban de ningún crédito en la filosofía (*Luc.* 49). Ya antes había señalado que utilizan «falaces y capciosas interrogaciones» (*Luc.* 46). El tema se retoma con mayor detenimiento en 92-95.

Cicerón comienza recordando lo dicho por Lúculo en el citado párrafo 46: ... *dicebas esse vitiosum interrogandi genus*. Los estoicos consideraban «vicioso» al sorites por su estructura argumentativa, Cicerón lo reconduce a la modalidad del conocimiento humano: estamos ante un «vicio» del que la misma naturaleza es culpable, pues «no nos dio ningún conocimiento de los límites para que en algún caso pudiéramos determinar hasta dónde conviene llegar». Es obvio, o al menos de sentido común, que dos granos no hacen un montón, mientras que, digamos, veinte mil sí. ¿Qué sucede en el ámbito intermedio? ¿En qué momento preciso un conglomerado pasa o deja de ser un montón? La dialéctica alumbraba esta paradoja, pero no la solucionaba, porque la naturaleza no nos permite determinar racionalmente «hasta aquí y no más allá de aquí». El dogmático no puede responder a la pregunta que le plantea su propio dogmatismo:

---

dogmáticas, en particular la estoica e, insisto, también los de Pórtico se sentían herederos de Sócrates. Frente al materialismo epicúreo de raíces democríteas, algo hermana a neoacadémicos y estoicos: su socratismo de raíz. Desde esta perspectiva al menos, o sea, desde la de la lucha por la herencia platónica, la dialéctica neoacadémica no sería meramente destructiva. Frente a la interpretación dialéctica, puede entenderse que los neoacadémicos no se limitaron a señalar las contradicciones y las incoherencias de los estoicos, sino que opusieron a las tesis del Pórtico otras que ellos consideraban más ajustadas a la tradición platónica.

<sup>80</sup> Por decirlo con el poeta Horacio: «Uso de la licencia y, como pelos de cola equina, / paulatinamente arranco y quito uno y luego otro / hasta que caiga en la confusión por el método del montón» (*Epíst.* II, 1, 47).

¿cuánto debe añadirse, o quitarse, para que haya o deje de haber un montón? ¿Cuántos pelos tiene que haber en una cabeza para que desaparezca la calvicie? Los ejemplos de los granos de trigo o del cabello son si quiere triviales, pero el sorites puede aplicarse en general allí donde se acepta un continuo de acrecentamiento, de tamaño, de número o —es el caso en los ejemplos aducidos por los neoacadémicos— de similitud. En tales continuos es imposible señalar de manera inequívoca el punto en el que lo pequeño se convierte en grande, lo poco en mucho o, como aquí es el caso, lo semejante en lo idéntico<sup>81</sup>.

## HUEVOS Y ALUCINACIONES

En *Contra los matemáticos* VII, 409–410 Sexto Empírico recuerda la definición estoica de representación cataléptica ofrecida en 248 («aquella que proviene de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto existente, tal y como no podría serlo si proviniera de un objeto no existente») y pide a un estoico que diferencie entre dos huevos («... no será capaz de decir con certeza si el huevo que se le muestra es el uno o el otro o incluso un tercero»); menciona a los gemelos («... captará una representación falsa si acoge la que proviene de Cástor como si proviniera de Pólux»), a las serpientes que asoman el hocico fuera de su madriguera («... no podremos decir si se trata de la misma serpiente que asomó el hocico antes o de otra, dado que en la madriguera hay muchas serpientes sueltas») y concluye que la representación cataléptica no tiene ninguna propiedad que la diferencie de las falsas y no catalépticas. Cicerón romaniza el ejemplo de los gemelos: el lugar de los Dioscuros lo ocupan Publio y Quinto Servilio Gémino, tan similares entre sí que nadie podía distinguirlos: todos confundían la representación que proviene de Publio con la nacida de Quinto y si cabe esta confusión, tampoco hay ninguna garantía de que no podamos confundir a Publio con Cayo Cato, su colega de consulado (*Luc.* 84–85). En general: si cabe el error en alguna ocasión, también siempre y en todas partes. Diferenciamos géneros y especies («Ideas»), no entre individuos; en el mundo individual, sensible y empírico, reina la confusión y el

---

<sup>81</sup> Sobre el uso académico del «argumento del montón»: Görler, «Arkesilaos», 1994, pp. 800–801. También: Burkert., «Cicero als...». 1965, p. 191. En general sobre el sorites en el pensamiento antiguo: Sillitti, «Alcune considerazioni...», 1977. Williamson, *Vagueness*, 1994, pp. 8–31. Mignucci, Barnes, y Bobzien, «Logic», 1999, pp. 170–176. Bobzien, «Chrysippus and the...», 2002. Mayet, *Chrysippus Logik...*, 2010, pp. 33–58.