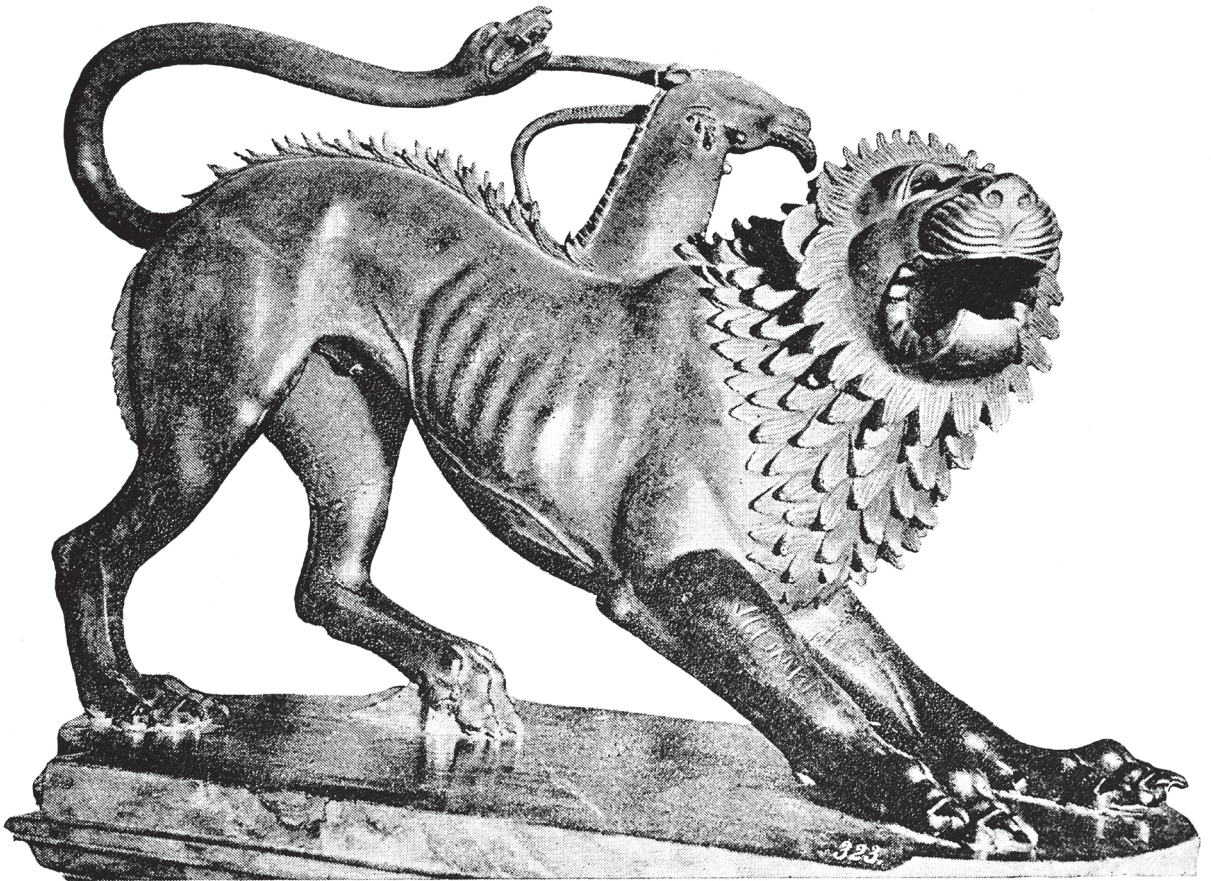




ESCÉPTICOS Y DOGMÁTICOS

Estudios sobre la Academia Nueva

Salvador Mas Torres



Escépticos y dogmáticos.
Estudios sobre la Academia Nueva

SALVADOR MAS TORRES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

ARTEY HUMANIDADES (0101091CT01A01)
ESCÉPTICOS Y DOGMÁTICOS.
ESTUDIOS SOBRE LA ACADEMIA NUEVA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

© Universidad Nacional de Educación a Distancia
Madrid 2022

Librería UNED: c/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels: 91 398 75 60
e-mail: libreria@adm.uned.es

© Salvador Mas Torres

*Esta publicación ha sido evaluada por pares,
método doble ciego, por expertos ajenos a esta universidad*

ISBN: 978-84-362-7860-6
Depósito legal: M-23934-2022

Primera edición: octubre de 2022

Impreso en España - Printed in Spain
Maquetación e impresión: Masquelibros, S.L.



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 aflicción | 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 |

INTRODUCCIÓN

En la entrada «dudar» de su *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* escribe Joan Corominas: «Tom. en fecha antigua del lat. *dubitare* ‘vacilar, dudar’, deriv. de *dubius* ‘vacilante, dudoso’ (que a su vez lo es de *duo*, ‘dos’, por las dos alternativas que causan la duda)¹. Dudar supone y exige la habilidad para mirar desde la distancia lo que un determinado grupo social deja sin examinar o acepta acríticamente². La duda es dialéctica porque implica al menos dos posibilidades y es tan antigua al menos como la épica y la tragedia, donde son frecuentes los personajes que ven diversas posibilidades y vacilan entre ellas o que no dan crédito a aquello que se les muestra a sus ojos; si hemos de hacer caso a Diógenes Laercio, en la Antigüedad se consideraba a Homero el fundador del escepticismo filosófico (IX, 71). También muchos filósofos presocráticos dudan de la fiabilidad de los sentidos³ y en los sofistas hay motivos, nacidos de su relativismo, que en algún sentido pueden verse como escépticos: Protágoras, señala Sexto Empírico, «parece tener afinidad con los pirrónicos» (*Hyp. Pyrr.* I, 216). Valga lo anterior para recordar lo obvio, que en la filosofía neoacadémica, en sus polémicas contra los dogmáticos, resuenan temas y motivos ya presentes en la tradición intelectual, incluyendo, desde luego, a Pirrón⁴.

¹ Corominas, *Breve diccionario etimológico...*, 1987.

² Cfr. Gill, *Personality in Greek Epic...*, 1996.

³ Cfr., por ejemplo, Cicerón, *Luc.* 73–74. Es probable que estas listas de filósofos que desconfían del testimonio de los sentidos tengan su origen en doxografías elaboradas por los neoacadémicos; y lo es asimismo que estuvieran acompañadas por listas de filósofos dogmáticos. Argumentar a partir de las *dis-sensiones* es una estrategia típicamente neoacadémica. Arcesilao, escribe Sexto Empírico, fue el primero en suspender el juicio «a causa de la contraposición de los argumentos» (IV, 28; cfr. también Numenio *apud* Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 4, 15) y, en efecto, en los filósofos del pasado podía encontrar abundantes argumentos contrapuestos (Cfr. Ioppolo, «Opinione e scienza...», 1986, pp. 54–56). También Carnéades siguió esta forma de proceder, si bien sus puntos de referencia no son tanto filósofos del pasado cuanto pensadores helenísticos: Epicuro, Crisipo y Arcesilao (Cfr. Schofield, «Academic epistemology», 1999, p. 350).

⁴ Parte de la crítica moderna considera que Pirrón fue una influencia significativa en la perspectiva filosófica de Arcesilao. (Cfr., por ejemplo, Sedley, «The motivation of Greek scepticism», 1983. Schofield, «Academic Epistemology», 1999, pp. 324–325). Tal vez el elemento pirrónico despertara en Arcesilao la incomodidad con la interpretación que los inmediatos sucesores de Platón ofrecían del Maestro, acaso Pirrón lo despertara de su «sueño dogmático». (Cfr. Dal Pra, *Lo scetticismo...*, 1975, pp. 121–125. Robin,

Los griegos dudaban y supieron elaborar estrategias argumentativas para hacer que sus congéneres dudaran. Estas dudas «esceptizoides»⁵ no deben confundirse con nuestro concepto de «escepticismo», que se deriva de la recuperación de la tradición pirrónica que Enesidemo llevó a cabo en el primer siglo a. C. y también presente en los filósofos de la Academia Nueva, por más que se consideren «académicos» y nunca escépticos o pirronianos. Acaso sea pertinente distinguir entre la «experiencia» de la duda y esta como método, o sea, una manera de tratarla que se convierte en una táctica que apunta a suspender el juicio (o a limitar sus pretensiones cognitivas) cuando se reconoce la imposibilidad de alcanzar un conocimiento cierto (más allá de toda duda). «La duda misma no es el escepticismo», escribe Victor Brochard deslindando las posiciones neoacadémicas de las de Pirrón⁶.

En este sentido amplio, tras unas líneas generales o un capítulo dedicado a los mentados precursores, en manuales e historias de la filosofía generalistas es frecuente leer que la «escuela escéptica» recorrió tres fases. La inicial, asociada a Pirrón y a sus más inmediatos sucesores, defendería posiciones extremas, mitigadas en un segundo momento, el de la Academia Nueva; finalmente, Enesidemo y Sexto Empírico se distanciarían de esta y recuperarían a su manera la radicalidad del pirronismo más originario⁷. Las cosas son más complicadas de lo que sugiere esta visión panorámica, aunque solo sea porque las semejanzas que guardan entre sí los escepticismos antiguos se reducen en general a un único punto, señalar que la filosofía dogmática no cumple lo que promete: todos ellos —y poco más tienen en común— discuten la posibilidad de un conocimiento cierto y seguro más allá de toda duda. Tampoco debe olvidarse que desde un punto de vista historiográfico la distinción entre una actitud dogmática y otra escéptica es una construcción escéptica: los dogmáticos ignoraban que lo eran hasta que así se lo dijeron los escépticos.

Por otra parte, como se ha señalado con frecuencia, solo por razones de comodidad expositiva puede usarse la palabra «escepticismo» para referirse a todos

Pyrrhon..., 1954, p. 46). Pudiera ser, pero tampoco debe olvidarse que, por ejemplo, el carácter provocativo del cinismo o la misma existencia de diversas escuelas filosóficas en dura competencia por colocar sus productos intelectuales en el sofisticado mercado intelectual ateniense fueron factores importantes en la evolución de la Academia a partir al menos del escolarcado de Polemón.

⁵ La expresión «scepticoïde» es de Carlos Lévy, «Jules Vuillemin...», 2016, p. 72.

⁶ Brochard, *Los escépticos...*, 2005, p. 10.

⁷ Un planteamiento también general, pero bien informado y mucho más matizado puede leerse en Pajón Leyva, *Claves...*, 2004.

estos filósofos. La expresión genera de manera algo artificiosa una tradición intelectual más o menos unitaria que como tal nunca existió. Los neopirrónicos fueron los primeros en referirse a sí mismos como *skeptikoi*, «los que investigan» (cfr., por ejemplo, Sexto Emp., *Hyp. Pyrr.* I, 4). Ninguna fuente antigua llama «escépticos» a Pirrón y a sus inmediatos sucesores, tampoco a los académicos⁸. En los textos que de ellos nos han llegado no se lee en ningún lugar el término «escepticismo» o algún otro más o menos relacionado; en los de los inmediatos sucesores de Pirrón solo aparece una vez la voz *skeposynē* en un fragmento de Timón (59 Di Marco) utilizada por lo demás en un sentido no técnico. Las tensiones y divergencias entre las diferentes corrientes escépticas también se reflejan en las palabras con las que cada una de ellas se refiere a sí misma⁹.



La interpretación neoacadémica del pasado intelectual no puede aislarse de la realizada por las otras escuelas; la Academia helenística tiene que defender a la vez su propia tradición y su lugar en el mundo intelectual ateniense de la época¹⁰. No está en juego la exégesis de tal tradición, en particular la del pensamiento de Platón, sino la reapropiación polémica de sus tesis. Por motivos intelectuales y por razones de política escolar, los neoacadémicos tenían interés en enlazar con la filosofía más antigua y en deslindar sus posiciones frente a otras escuelas que también reclamaban para sí el adjetivo «socráticas».

En las relecturas y apropiaciones helenísticas de la tradición se esconden muchos problemas, entre otros uno corporativo, pues las escuelas filosóficas, a despecho de sus elementales estructuras y de carecer de una existencia jurídica definida, eran instituciones (más o menos informales) que competían entre sí. Como en tantas otras ocasiones, también aquí los problemas de contenido, las diferencias doctrinales si así quiere decirse, se engarzan con la cuestión del origen histórico, con la necesidad de enlazar con la tradición o, incluso, de generarla: una escuela se define por su referencia a una figura originaria y a una serie de escolarcas que de un modo u otro desean conectar con ella. Y en aquella época, con las escuelas todavía definiéndose, no era extraño que tanto lo uno como lo otro se verificara polémicamente: la filosofía propia se construye

⁸ Sobre la pertinencia de llamar, en sentido general, «escépticos» a todos estos filósofos, cfr. Román Alcalá, «La nueva academia...», 1995.

⁹ Sobre esta cuestión: Declava Caizzi, «Sesto e gli scettici», 1992, pp. 293-313.

¹⁰ Cfr. Lévy, «Platon, Arcésilas et Carnéade...», 1990, p. 295.

por oposición a la de las otras escuelas y por considerar que estas traicionan o malinterpretan la tradición de la que se reclaman herederas¹¹. La polémica como «forma dell'atteggiamento storico»¹².

Desde un punto de vista positivo, los neoacadémicos miran a otros pensadores bien sea porque encuentran en ellos las raíces de su comprensión de la tradición académica, bien sea para echar en cara a los estoicos sus propias autoridades: dado que estos acuden a aquellos venerables filósofos, los neoacadémicos insisten en que pueden leerse de una manera que apoya el escepticismo, como hace Cicerón en *Lúculo* 73-74. En todo caso, por razones filosóficas e historiográficas los neoacadémicos fueron muy sensibles a la cuestión de la legitimidad histórica, tal vez en mayor medida que las otras escuelas helenísticas¹³.

Varrón, portavoz de Antíoco en los *Académicos primeros* ciceronianos, entiende que, a diferencia de neoacadémicos y peripatéticos, los filósofos que nosotros llamaríamos veteroacadémicos (Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates y Crantor) mantuvieron «diligentemente las doctrinas que habían recibido de sus predecesores» (*Acad.* I, 33-34). La perspectiva de Lúculo, que también habla en nombre del ascalonita, es similar: acusa a Arcesilao de haber perturbado una filosofía bien establecida, amparándose «bajo la autoridad de los que habían dicho que nada se puede saber o percibir» (*Luc.* 15). Cicerón, no guiado por un interés histórico clasificatorio, sino por el deseo de establecer la esencial unidad de una tradición intelectual en la que él mismo quiere insertarse, difiere: solo los enemigos de la Academia Nueva la acusan de haber roto la tradición socrático-platónica¹⁴. Ahora bien, aun sintiéndose herederos y continuadores de esta tradición (o por autocomprenderse de este modo), los neoacadémicos se alejaron de los inmediatos sucesores de ese Platón que en sus últimos años exploró las posibilidades que el pitagorismo ofrecía para construir un modelo matemático capaz de explicar la totalidad de la realidad.

¹¹ Cfr. Roskam, «Arguments as boxing gloves...», 2008, pp. 204-231.

¹² Dal Pra, *La storiografia...*, 1950, p. 12.

¹³ Cfr. Lévy, «Pyrrhon, Enesideme et Sextus Empiricus...», 2001, p. 299.

¹⁴ Cfr. Dorandi, «Gli *Academica* quale fonte...», 1997, pp. 91-92. La misma imagen transmite Plutarco, que insiste en que Arcesilao estaba lejos «de desear reputación alguna de innovador», pues remitía sus ideas «sobre la suspensión del juicio y la imposibilidad del conocimiento real a Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito» para así darles «una especie de confirmación al referirlas a reputados pensadores» (*Adv. Col.* 1121 f-1122 a) (Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 12-13). En realidad, el problema de la unidad de la Academia solo surge de manera expresa en los tiempos de Filón y Antíoco, pues únicamente entonces se plantea en el mismo seno de la escuela platónica la cuestión de aceptar o rechazar como heterodoxa la fase escéptica. (Cfr. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco...*, 2014, p. 175, nota 150).

Arcesilao tenía formación matemática: «asistió en un comienzo a las lecciones de Autólico, el matemático» (DL IV, 28), también a las del geómetra Hipónides, del cual sin embargo se burlaba diciendo «que en las demás cosas era perezoso y pronto al bostezo, y solo adiestrado en su propia ciencia» (DL IV, 32). La chanza habla contra el profesor, no contra la disciplina que enseñaba. El problema no son las matemáticas, sino su absolutización, su comprensión como un saber de la totalidad de la realidad que ofrece las claves para aprehenderla. A Arcesilao le molestaba la impronta y la tendencia matematizante que Jenócrates y Espeusipo habían dado a la Academia¹⁵. Las matemáticas presuponen que las cosas son susceptibles de medirse y discriminarse y, en consecuencia, que la mente humana puede medir y discriminar; presuponen, en definitiva, esa adecuación entre el objeto y el sujeto de conocimiento que la tradición escéptica cuestionará. Frente a la racionalidad matematizante y descriptivo-clasificatoria de los inmediatos sucesores de Platón, los neoacadémicos, al margen de que tuvieran o no una concepción pesimista de las capacidades epistemológicas humanas, prefieren una racionalidad problemática y dialógica. O dicho de otra manera, y si se me permite una generalización abusiva: de las dos ramas que confluyen en el pensamiento de Platón, la órfico-pitagórica y la socrática, Espeusipo y Jenócrates apuestan por la primera, Arcesilao y Carnéades por la segunda¹⁶.

Los neoacadémicos se distanciaron de los inmediatos sucesores de Platón por sentirse auténticos platónicos, porque desean recuperar las raíces aporéticas del pensamiento de Sócrates y de Platón, oscurecidas por Espeusipo, Jenócrates y Polemón¹⁷. Es probable que Arcesilao fuera el creador de la imagen radicalmente escéptica de Sócrates¹⁸, acaso porque Zenón había presentado otro por entero dogmático¹⁹. Sócrates no es una figura histórica, sino un terreno para la argumentación polémica y la autoafirmación intelectual.

¹⁵ El *Index Academicorum* (XVIII, 7-15) matiza que en un primer momento compartía las tesis de Platón, Espeusipo y Polemón de las que posteriormente se alejó. Poco más adelante (XVIII, 41-19, 19) menciona tensiones en el seno de la Academia. Lúculo, por su parte, señala que al principio sus tesis produjeron suspicacias, si bien acabó imponiéndose «tanto por la agudeza de su ingenio como por el admirable encanto de su lenguaje» (*Luc.* 16).

¹⁶ Napolitano, «Arcesilao...», 1981, p. 193.

¹⁷ En general sobre la influencia del «escepticismo» de Sócrates y Platón en los debates helenísticos, cfr. la polémica entre Julia Annas («Platon le sceptique», 1990) y Carlos Lévy («Platon, Arcésilas...», 1990).

¹⁸ Así lo sugiere Long, «Socrates...», 1988, p. 158.

¹⁹ Cfr. Ioppolo, *Opinione e scienza...*, 1986, p. 52. Zenón se sentía socrático a través de la mediación de su maestro, Crates, y deseaba enlazar con Sócrates y, como ya habían hecho los cínicos, criticar a Platón,

Neoacadémicos y estoicos podían declararse socráticos, pues hay al menos dos Sócrates: por una parte, el de la tradición cínico-estoica; por otra, el de la escéptico-aporética. El zenoniano es sobre todo el de las *Memorables* de Jenofonte: el «visionario» que apunta a alcanzar un conocimiento directo, no discursivo, de la verdad²⁰. El de Arcesilao es ese presente en muchos pasajes de Platón: el Sócrates que refuta la falsa sabiduría de quienes dicen saber y en realidad nada saben, el que afirma que el conocimiento, sobre todo en cuestiones éticas, pero también en otros ámbitos relacionados con la moral, no está al alcance de los humanos, sino solo, acaso, de los dioses. Si la filosofía es «búsqueda de la verdad», debe admitirse de entrada nuestra ignorancia.

Si, como suele decirse, en Platón se encuentra ya la filosofía occidental en su integridad, todo dependerá de dónde se ponga el acento: «unos dijeron que era dogmático, otros que escéptico y otros que dogmático en unas cosas y escéptico en otras», afirma Sexto Empírico (*Hyp. Pyrrh.* I, 221)²¹. En Platón hay textos para cualquier gusto. De él puede decirse lo que Kurt Tucholsky dijera de Nietzsche: «Dime qué necesitas y te proporcionaré para ello una cita de Nietzsche»²². Hay textos, en especial los socráticos, que se prestan con facilidad a la lectura escéptica y un diálogo de madurez como el *Teeteto* finaliza sin haber podido establecer un criterio de conocimiento. Al Sócrates de la *República* no le parece justo «hablar sobre lo que uno no conoce como si lo conociera» (506 b). Platón desconfía de los sentidos, invita a sus interlocutores a que prosigan sus esfuerzos y no abandona la intencionalidad terapéutica característica de Sócrates. Tampoco faltan en los diálogos poco a nada aporéticos pasajes que insisten en lo difícil que resulta para los seres humanos alcanzar la verdad; incluso en los más dogmáticos, como por ejemplo el *Fedón*, hay momentos de duda y desconcierto que pueden interpretarse como presencia del momento escéptico²³. Platón (o cierto Platón) era ajeno a esa obsesión por la certidumbre y el sistema que caracteriza a los estoicos. Basta con dejar a un lado la teoría de las Ideas, que los neoacadémicos ignoran por completo y que tras dos siglos de olvido será retomada por Antíoco, para que surja ese Platón heracliteo del que habla

pues entendía que la filosofía de este y la de Sócrates eran distintas. Las cuestiones filosóficas y las historiográficas se entremezclan. Cfr. Bonazzi, «Academici e Platonic...», 2003, p. 124.

²⁰ Cfr. Politis, *The Structure of Inquiry...*, 2015, p. 10. Sobre la presencia de Sócrates en el estoicismo antiguo: Alesse, *La Stoa...*, 2000, pp. 153-154.

²¹ Sobre las complejas y variadas lecturas neoacadémicas y escépticas de la Academia de Platón, cfr. Román Alcalá, *El enigma de la...*, 2007.

²² Tucholsky, «Fräulein Nietzsche», 1960, p. 10.

²³ Cfr. Dal Pra, M., *Lo scetticismo...*I, 1975, p. 120.

Aristóteles (*Mtf.* 987 a 32). El *Parménides*, por su parte, es una feroz crítica a la teoría de las Ideas: Platón, pues, habría hablado a favor y en contra de la misma. Los diálogos más directamente éticos y políticos pueden leerse como expresión de lo «razonable» o de lo «persuasivo»²⁴. Harold Cherniss ha argumentado de manera convincente que las enseñanzas de Platón no deben entenderse como «transmisión del conocimiento» en el sentido hoy en día dado a esta expresión, sino como «criticismo metodológico» alejado de toda suerte de dogmatismo. El mismo Cherniss ha señalado que, aún en vida de Platón, la Academia permitía, incluso alentaba, las divergencias con el maestro²⁵.



Arcesilao nació en el 315 y murió en el 240, la vida de Filón de Larisa abarca del 145 al 83/84. Dos siglos en los que la actividad filosófica experimentó importantes transformaciones y en los que se sentaron las raíces para desarrollos posteriores²⁶. No puede sorprender entonces que entre los mismos neoadadémicos haya diferencias lo suficientemente significativas como para poder establecer distintos momentos dentro de su escuela. El primero, caracterizado por su oposición radical a todo dogmatismo y muy en particular el estoico; un segundo de polémicas entre formas radicales y mitigadas del escepticismo y un tercero en el que poco a poco se regresa a posiciones dogmáticas o más dogmáticas. Las fuentes recogen esta evolución cuando distinguen varias «Academias» y las asocian a diferentes nombres²⁷.

²⁴ Cfr., Glucker, *Antiochus and...*, 1978, p. 39. En general, Vogt, *Belief and Truth...*, 2012.

²⁵ Cherniss, *The Riddle of...*, 1945, pp. 60-85 y 99-103.

²⁶ Cfr., por ejemplo, Sedley, «Philodemus and...», 2003.

²⁷ Los testimonios están recogidos en Gigante, «Testimonianze sull'Academia», 1980, pp. 11-25. Los textos principales que permiten reconstruir la filosofía de la Academia Nueva y su historia son de Cicerón y Sexto Empírico. Ambos, sin duda, fuentes de información abundante y valiosa, pero que son, dice Anna Maria Ioppolo (*La testimonianza di...*, 2009, p. 13) «testimoni di parte», el primero del escepticismo académico, el segundo del pirroniano. Es una obviedad, pero conviene decirlo: ni Cicerón ni Sexto Empírico en particular ni los filósofos helenísticos en general son historiadores de la filosofía en el sentido moderno de la palabra. Por eso conviene tomar sus noticias con precaución, no porque mientan o tergiversen voluntaria y conscientemente, sino porque los testimonios que ofrecen están filtrados por sus propios intereses intelectuales. A nadie puede escandalizar que su lectura de la tradición sea selectiva, incluso muy selectiva. Además de Cicerón y Sexto Empírico y de las siempre problemáticas noticias que ofrece Diógenes Laercio, deben mencionarse las que se leen en Plutarco, Numenio y Agustín de Hipona, no menos problemáticas por su intencionalidad crítica, contra los estoicos las del primero y contra el escepticismo las de los segundos. El *Index Academicorum* ofrece interesante información sobre la historia externa de la escuela: datos biográficos, sucesiones, localizaciones espaciales etc.

La distinción entre una Academia Antigua, otra Media y una tercera, la Nueva, aparece por vez primera en un texto muy corrupto del *Index Academicorum* (XXI, 37-42), que sugiere que Lácidés, buscando conciliar las posiciones de la primera y la segunda, fue el iniciador de la tercera. Diógenes Laercio no menciona ni a Filón ni a Antíoco, considera que Arcesilao fundó la Academia Media y sitúa el comienzo de la Nueva en Lácidés (I, 19), al que Cicerón, sin embargo, ve en perfecta continuidad con Arcesilao: solo aquel, dice, conservó el método de este (*Luc.* 16). En el contexto de su investigación sobre las discrepancias entre el pirronismo y la filosofía académica, Sexto Empírico diferencia entre la Academia Segunda o Media, «la de Arcesilao, el discípulo de Polemón», y la Tercera o Nueva, «la de Carnéades y Clitómaco» (*Hyp. Pyrr.* I, 220). Eusebio coincide en lo esencial con Sexto Empírico: también distingue entre la de Arcesilao y la de Carnéades (*Praep. ev.* XIV, 4, 16). Clemente de Alejandría, por su parte, llama Media a la que lleva de Arcesilao a Hegesino, y Nueva a la de Carnéades y sus sucesores (*Strom.* I, 14, 63-64); también el Pseudo-Galeno hace comenzar la Academia Nueva con Carnéades (*Hist. Phil.* 3).

Cicerón, que conoció en persona a Filón de Larisa y a su discípulo Antíoco de Ascalón, habla por lo general de *Academia* y de *Academicici*, siempre para referirse a posiciones escépticas, radicales o mitigadas; no utiliza nunca la expresión «Academia Media» y solo cuando cede la palabra a un antioqueño o debate con él habla de «Academia Nueva»²⁸: esa *recentior Academia* a la que se refiere Craso y que, frente a las desviaciones estoizantes de Antíoco, sería la auténtica heredera de la tradición socrático-platónica (*De orat.* III, 68). Cicerón, que ve a Académicos y Peripatéticos en continuidad (*De orat.* III, 62 y 67), distingue dos fases en la tradición académica, pero se niega separarlas radicalmente (*Acad.* I, 13 y 46): al fin y al cabo, la estrategia de «discutir contra todo y de no juzgar abiertamente ninguna cosa», fue «fundada por Sócrates, reestablecida por Arcesilao, confirmada por Carnéades» y ha llegado «hasta nuestros días» (*Nat. deor.* I, 11).

No obstante, estas divergencias, todas las fuentes coinciden en situar en Arcesilao el punto de inflexión de la tradición académica.



Arcesilao estudió en su ciudad natal, Pítana de Eolia, con el matemático Autólico, para luego marchar a Atenas donde visitó las clases del músico Janto

²⁸ Cfr. Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, p. 779.

de Atenas y después las de Teofrasto, al que llevado por su pasión por la filosofía dejó para escuchar a los académicos Crantor y Polemón: «¡Qué muchacho tan bien dotado y hábil ha abandonado nuestro trato!» comentó, quejoso, Teofrasto (DL IV, 28-30)²⁹. Su marcha a la Academia en modo alguno fue traumática. Cuando abandonó la escuela peripatética para estudiar con Crates y Polemón decía que estos «eran como unos dioses, o unas reliquias de los héroes de la Edad de Oro» (DL IV, 22). Diógenes Laercio insiste en su habilidad dialéctica, en su amor por la poesía y en su admiración por Platón, cuyos libros adquirió (IV, 37 y 31). Recuerda también su modestia, pues «aconsejaba a sus discípulos que escucharan también a otros filósofos» (IV, 42). Al morir Crates obtuvo la jefatura de la escuela, tras haberse retirado en favor suyo un tal Socrátides, dice Diógenes Laercio (IV, 32), y nada en la biografía que dedica a Arcesilao sugiere que la sucesión provocara tensiones en el seno de la Academia³⁰.

No es aventurado suponer que Arcesilao conocía los trabajos científicos de Teofrasto, así como sus puntos de vista acerca de cuestiones éticas y metafísicas. Sin embargo, nunca lo critica, tal vez porque el peripatético era consciente del carácter provisional y tentativo de sus investigaciones, muchas de las cuales acababan un precavido «esto debe considerarse con más detalle». Los neoacadémicos, enemigos de todo dogmatismo, nunca dirigen sus dardos contra los peripatéticos, tal vez porque no los consideraban dogmáticos³¹.

²⁹ Cfr. también Numenio, *apud* Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 5, 11 = 25 Des Places). Sobre la vida de Arcesilao: Von Arnim, «Arkesilaos», 1895, pp. 1164-1168. Cfr. también la edición comentada de sus fragmentos a cargo de Mette, «Zwei Akademiker heute...», 1984.

³⁰ Cfr. Long, «Diogenes Laertius...», 1986, p. 441. El *Index Academicorum* (XVIII, 1-XIX 19), por el contrario, sí insinúa que hubo problemas (hasta el punto de que llevaron a una escisión de los discípulos), pero no intelectuales, sino relativos al patrimonio material de la escuela: el escolarca era también el propietario de la casa y el jardín de la Academia, bienes estos a los que, al parecer, Socrátides no quería renunciar (cfr. Glucker, *Antiochus and...*, 1978, p. 234).

³¹ En un importante estudio, Alfons Weische (*Cicero und...*, 1961, pp. 51 ss.: «Der Zusammenhang der neuakademischen Weltanschauung mit der Wissenschaft und der Philosophie des frühen Peripatos») ha sugerido que tras la crítica neoacadémica a los dogmatismos estoicos y epicúreos hay una visión positiva del mundo que de algún modo toma pie en el Peripato. Cfr., en contra, Krämer, *Platonismus und...*, 1971, pp. 11-12. Weische también argumenta que la concepción peripatética de la lógica y la dialéctica, a diferencia de la estoica, no conduce a especulaciones metafísicas, tampoco, por tanto, a una fundamentación metafísica de la ética. Si la duda aristotélica es metodológica (cfr., por ejemplo, *Mtf.* 995 a 27-30), o sea, es una duda que debe ser superada, la de Teofrasto es aporética: la mayor parte de su *Metafísica* es una crítica a la ontología aristotélica, en cuyo lugar nada se propone. Teofrasto, en definitiva, renuncia conscientemente a la elaboración de un sistema omniabarcador. Weische concluye que los neoacadémicos radicalizaron y llevaron hasta el final esta forma de proceder y ver las cosas.

A Arcesilao le siguieron escolarcas para nosotros poco más que meros nombres: Lácidés, Telecles, Evandro, Hegesino...³² Las fuentes proporcionan escasa información sobre ellos, o bien por azares de la transmisión o bien por su insignificancia intelectual. A Hegesino le sucedió el gran Carnéades de Cirene, un hombre entregado al estudio y por eso mismo descuidado: «no tenía tiempo para cortarse la cabellera y se dejaba crecer las uñas» (DL IV, 62)³³. Las fuentes también destacan su habilidad dialéctica, a diferencia de Arcesilao, escribe Sexto Empírico, ejercida «no solo contra los estoicos, sino contra todos los filósofos anteriores a él» (*Adv. math.* VII, 159). Tal vez el estoico fungiera como modelo de todo dogmatismo, y tal vez Carnéades aprovechara el poderoso arsenal dialéctico elaborado por Crisipo para defender a Zenón de las críticas que Arcesilao le había dirigido³⁴.

Si el estoicismo puede leerse como una consecuencia de cierta comprensión del platonismo (como dos siglos más tarde hará Antíoco de Ascalón), dada la creciente fama e influencia de Zenón, que llevaba más de veinte años enseñando en Atenas, no puede sorprender que Arcesilao, al hacerse cargo de la escuela, sintiera la necesidad institucional de criticarlo. El prestigio de la Academia exigía que Arcesilao atacara a Zenón. Las circunstancias era además propicias, pues tras la muerte de Zenón la Stoa entró en una profunda crisis, amenazada de escisión entre los partidarios de Aristón, de Hérilo y de un Cleantes que, en realidad, solo podía oponer a las críticas académicas la firmeza de sus convicciones. En aquellos tiempos, la Academia, bajo la dirección de Arcesilao, era la escuela más importante e influyente en Atenas. Las cosas cambiaron con Crisipo, declarado enemigo de las tesis neoacadémicas pero también acaso molesto con la fascinación que ejercía Arcesilao³⁵. No es entonces aventurado conjeturar que el primero estudió y se adueñó de las estrategias discursivas del segundo, dándoles otro sentido y otra dirección. Plutarco refiere que Crisipo criticaba a Arcesilao sirviéndose de un verso de la *Ilíada* (VI, 407): «Desdichado, tu furor te perderá» y afirma que los estoicos consideraban que el académico «ofrecía enormes recursos contra sí mismo a aquellos que quisieran derribar

³² Sobre estos escolarcas: Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, § 48: «Lakydes und seine Nachfolger. Undatierbares aus den frühen skeptischen Akademie».

³³ Sobre la vida y la formación de Carnéades, cfr. Arnim, «Karneades», 1919, pp. 1964-1985 y Weis- che, «Karneades», 1968, pp. 853-856. Cfr. también las ediciones de Wisniewski, *Karneades...*, 1970 y Mette, «Weiterer Akademiker heute...», 1985.

³⁴ Diógenes Laercio menciona un «Contra el método de Arcesilao» de Crisipo (DL VII, 198). Cfr. también, por ejemplo, Plut. *Comm. not.* 1059 b (= SVF II, 33), *Stoic. Repug.* 1037 a (= SVF II, 109).

³⁵ Cfr. Erastótenes *apud* Estrabón I, 15 = SVF I, 338; DL IV, 44; Plut. *Adv. Col.* 1121 e; DL IV, 41-42, 37.

y desprestigiar sus doctrinas» (*Stoic. repug.* 1036 a-b). Aristocreonte, sobrino de Crisipo, hizo erigir una estatua de bronce en honor de su tío y maestro en cuya base podía leerse el siguiente dístico: «Aristocreonte ha alzado sobre pedestal a su tío Crisipo / la cuchilla que desenredó los embrollos de los académicos» (*Plut. Stoic. Repug.* 1033 3 = SVF II, 3b).

«De no haber existido Crisipo, tampoco existiría yo» (DL IV, 62), recuerda Diógenes Laercio que dijo Carnéades³⁶. Crisipo, en efecto, elaboró múltiples argumentos en contra de la fiabilidad de los sentidos y en contra de la dialéctica con la intención de refutarlos y Carnéades, por su parte, quiso mostrar el fracaso de tal refutación: Crisipo, afirma Cicerón, «fue inferior cuando se respondía a sí mismo y, así, armó a Carnéades» (*Luc.* 87). Entre los estoicos de su época, Carnéades combatió sobre todo contra Antípatro de Tarso (*Luc.* 28 y 109).

Aún en vida, Carnéades cedió la dirección de la escuela a Carnéades el Joven, hijo de Polemarco, al cual le sucedió, tal vez solo nominalmente, el para nosotros desconocido Crates de Tarso. Años antes, en el 140-139 a. C., Clitómaco, el discípulo más importante de Carnéades, había fundado su propia escuela en el Palladion, que dirigió durante 10 años (*Acad. Ind.* XXIV, 35-37; XXV, 8-11). A la muerte de Carnéades el Joven regresó a la Academia acompañado de «muchos amigos» y tras la muerte del citado Crates asumió la dirección de la escuela (127-110 a. C.) «Fue persona versada en las tres escuelas, en la Academia, la Peripatética y la Estoica», dice Diógenes Laercio (IV, 67). Cicerón señala su laboriosidad, menciona algunos de sus libros e insiste en que admiraba mucho a su maestro, hasta el punto de compararlo con Hércules (*Luc.* 16, 98, 102-4; *Tusc.* III, 54). La metáfora tiene sabor anti-estoico, pues los del Pórtico gustaban cobijarse bajo esta heroica figura. Y, en efecto, Clitómaco interpreta el pensamiento de Carnéades como infatigable, hercúlea, lucha contra el dogmatismo estoico. De acuerdo con Diógenes Laercio «mediante sus tratados iluminó especialmente las opiniones» de su maestro (IV, 67).

También por estas fechas Metrodoro de Tarso frecuentó la Academia. De él sabemos que desertó del Jardín («agobiado tal vez por las insuperables muestras de bondad de Epicuro», señala Diógenes Laercio) para seguir a Carnéades (DL 10, 9; cfr. también *Index Acad.* XXIV, 24, 9-16). Cicerón informa que Carnéades debió de conocerlo bien (*Luc.* 16) y el *Index Academicorum* añade que se preciaba de ser el único que dominaba el pensamiento del maestro (XXVI, 4-19).

³⁶ Esta sentencia remite a VII, 183: «Porque si no hubiera Crisipo, no habría Estoa».

No obstante, nunca alcanzó la jefatura de la escuela; cabe incluso pensar que no pudo enseñar en su seno institucional³⁷. Al menos así parece desprenderse de un pasaje del *Sobre el orador* donde simplemente es mencionado como «asiduo oyente del famoso Carnéades» (I, 45). El *Index* (o, por ser más precisos, la reconstrucción que Dorandi ofrece de XXXII, 13-16) puntualiza que Metrodoro enseñó *ouk en ástei*: tal vez fundara una escuela fuera de Atenas, donde se encontraba la Academia oficial.

Como miembros prominentes de la escuela el *Sobre el orador* cita a Clitómaco, Esquines y Cármadas. El *Index* (XXXI, 34-32, 10) informa de que este último nació en el 168/7, que fue a Atenas a los 22 años y que aquí estudió siete años con Carnéades. Más adelante, marchó a Asia por un tiempo indeterminado para luego regresar a Atenas donde fundó una escuela en el Ptolomaeum. Algunos textos sugieren que compartía las posiciones radicales de Clitómaco³⁸. Sexto Empírico, sin embargo, lo vincula con Filón de Larisa (*Hyp. Pyrr.* I, 20). O bien el informe está equivocado o bien Cármadas evolucionó hacia posiciones próximas a Filón. Cicerón señala su facundia y que no dejaba clara su manera de pensar, no obstante lo cual criticó con vehemencia a la retórica o, con mayor precisión, a determinada comprensión de la misma (*De orat.* I, 83-92).

A Clitómaco, en el 110-109 a. C., le sucedió Filón, que nació en Larisa en torno al 159/158 a. C. y murió Roma en el 84-83. En su ciudad natal escuchó las lecciones de Calicles, discípulo directo de Carnéades. En el 134/132 marchó a Atenas donde tal vez estudiara con Clitómaco en el periodo en el que este todavía no era el escolarca de la Academia. Durante estos años escuchó a filósofos de otras escuelas (*Ind. Acad.* XXXIII, 12-15) y encontró a la Academia dividida en su interpretación de Carnéades entre los partidarios de Clitómaco y los de Metrodoro. A la muerte de Clitómaco le sucedió en la jefatura de la escuela. A raíz de la guerra contra Mitrídates dejó Atenas y fue a Roma, donde dictaba lecciones de retórica y de filosofía («a diferentes horas», puntualiza Cicerón, *Tusc.* II, 9).³⁹ Cabe pensar que estas lecciones de filosofía coagularon en la publicación, en el 87, de sus enigmáticos «Libros romanos», sobre los que

³⁷ Así lo sugiere Glucker (*Antiochus and...*, 1978, p. 75; cfr. también pp. 103 y 107), que entiende que Metrodoro era un *outsider*.

³⁸ Cfr. Görler, «Ältere Pyrrhonismus...», 1994, p. 907. Lévy, «The sceptical Academy...», 2011, p. 84.

³⁹ Plut., *Sila* 12. Apiano, *Mith.* 30. Cfr. Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, pp. 58 ss. («The Mithridatic War»). Sobre las consecuencias de este hecho para el destino de las escuelas filosóficas: Sedley, «Philodemus and...», 2003. También: Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme...*, 1988, capt. 5 («Les Écoles philosophiques atheniennes entre Rome et Mithridate»).

habrá que volver con algo de detalle más adelante y que despertaron las iras de Antíoco⁴⁰.

La posición de Antíoco también es confusa⁴¹. El gran enemigo del escepticismo dictaba lecciones sobre Carnéades⁴². Escribió libros en defensa de Filón (*Luc.* 69)⁴³, fue durante mucho tiempo su fiel discípulo, si bien más adelante rompió con su maestro por divergencias doctrinales, pero sobre todo porque entendía que este había traicionado la auténtica tradición académica; finalmente, tal vez por no haber alcanzado el escolarcado, acabó fundando su propia escuela, esa que Cicerón rememora en el prólogo al quinto libro *Del supremo bien y del supremo mal*, y en la que cabe suponerlo entregado a destapar las mentiras de Filón y a enseñar la verdadera tradición platónica. Numenio considera que Antíoco «dio comienzo a otra Academia», que expresó posiciones opuestas a las de su maestro Filón y que introdujo en la Academia «muchísimas doctrinas que le eran ajenas» (*apud* Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 9, 10 = 28 Des Places).

El *Index* recuerda que, a pesar de sus compromisos en la vida política, tuvo numerosos estudiantes, entre los que menciona a los alejandrinos Aristón y Dión y a Crátipo de Pérgamo (XXXV, 14-16). Antíoco también influyó sobre importantes hombres romanos, en Bruto, Pisón, Balbo y en particular Varrón⁴⁴. Cabe imaginar a estos hombres conversando con Antíoco sobre las difíciles relaciones entre filosofía y política, pero también, tal vez, recibiendo sus enseñanzas sobre asuntos más técnicamente filosóficos⁴⁵.

La suerte de la Academia tras la huida y muerte de Filón es confusa. Puede que en Roma fundara y dirigiera algún sucedáneo de la Academia ateniense. Las fuentes no mencionan a ningún sucesor y a este respecto todo son conjeturas⁴⁶. «Mientras Filón estuvo vivo, no le faltó patrocinio a la Academia», escribe

⁴⁰ Cfr. Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, capt. I («Philo's Life»).

⁴¹ Sobre la vida de Antíoco: Hatzimichali, «Antiochus' biography», 2012.

⁴² Cfr. Bonazzi, M., «Antiochus' Ethics...», 2009, p. 37.

⁴³ Harold Tarrant (*Scepticism or Platonism?...*, 1985, capt. 5: «Interlude: Antiochus in the New Academy») sugiere que la doxografía sobre el criterio del libro séptimo del *Contra los matemáticos* proviene de la *Canónica* de Antíoco, una obra anterior al *Sosus*.

⁴⁴ Cfr. respectivamente, *Acad.* I, 12; *Fin.* V, 6-8. *Nat. deor.* I, 16. *Ad. Att.* 13, 12, 3; 13, 16, 1; 13, 19, 3. *Ad. Fam.* 9, 8, 1. Cfr. Lévy, «Other followers of Antiochus», 2012.

⁴⁵ Cfr. Barnes, «Antiochus of Ascalon», 1989, p. 62.

⁴⁶ Una panorámica general en Görler («Alterer Pyrrhonismus...», 1994, p. 917) que concluye: «ninguna de estas propuestas puede apoyarse en un testimonio claro». Cfr. también Glucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 344 ss. («The Literary Diadochai»).

Cicerón en *Lúculo* 17, dando así a entender que Filón marca un punto final, y aunque en *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 6 rechaza con energía el reproche de ser portavoz de una escuela filosófica hace ya tiempo superada, poco más adelante, en I, 11, reconoce que el método de la Academia casi había sido abandonado por completo en Grecia (lo cual, dicho sea entre paréntesis, puede entenderse como un velada alusión al triunfo de Antíoco sobre Filón). Cicerón se refiere al fin de la Academia como institución, pues aunque mueran los hombres no desaparecen sus ideas: ahí están sus propios *Académicos* para demostrarlo.

Al menos desde una perspectiva corporativa, Filón puede ser considerado el último escolarca de la Academia, puesto que Antíoco, aunque se consideraba académico, nunca fue tenido por tal por los académicos, digamos, oficiales. Por las mismas fechas en las que Filón escapaba a Roma, fundó en Atenas su propia escuela, a la que denominó «Academia Antigua» para señalar la continuidad entre sus posiciones y las platónicas y resaltar que los neoadadémicos la habían roto. Antíoco entiende que no enseña nada nuevo, ya que se limita a enlazar con esa «Academia Antigua» que abarca a Sócrates, Platón, Aristóteles y los académicos hasta Crantor; también incluye en ella a los estoicos, pues considera que en lo esencial dicen lo mismo que los anteriores. Es probable que el «estoicismo» de Antíoco sea de inspiración paneciana, pues Panecio era un hombre que conocía bien, y apreciaba, la obra de Platón y Aristóteles⁴⁷. De los dos discípulos de Polemón, Zenón y Arcesilao, solo el primero es el verdadero heredero de las tesis platónicas (*Acad.* I, 33–35). Antíoco, por lo demás, convierte a Polemón en el maestro de Zenón, para de este modo, señala Max Pohlenz, «disolver la relación de la Stoa con el cinismo y marcarla como retoño de la Academia»⁴⁸.

Le sucedió su hermano y discípulo Aristo (*Acad. Ind.* XXXV, 3) con cuya muerte (entre el 41 y el 45) se extingue también esta otra Academia. Plutarco recuerda su buena disposición y modestia (*eutaxía*), pero también que era «inferior a muchos filósofos en elocuencia y erudición» (*Brut.* 2, 3). Como dice Woldemar Görler, «un dudoso elogio para un filósofo», por lo que no puede extrañar que muchos discípulos abandonaran esta «Academia»⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. Glucker, *Antiochus and the...*, 1978, pp. 30–31, que sugiere que la idea de «dos Academias» pudo haberse gestado en la escuela de Panecio.

⁴⁸ Pohlenz, *La Stoa...*, 2019, p. 313.

⁴⁹ Görler, «Alterer pyrrhonismus...», 1994, p. 967.

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 mismo⁵⁰.

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

⁵⁰ 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)⁵¹.

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

⁵¹ 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 confundirse⁵².

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 objetos⁵³.



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

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

⁵³ 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)⁵⁴. 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 *katalēpsis*, 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 *katalēpsis* es *scientia* en el sabio e *inscientia* en el necio⁵⁵. 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 representa⁵⁶. 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

⁵⁴ 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.

⁵⁵ Cfr. Arthur, «The Stoic analysis of...», 1983, p. 77.

⁵⁶ 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 amplio⁵⁷, por la sencilla razón de que «nada hay más claro que la *enárgeia*» (*Luc.* 17)⁵⁸.

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 satisfagan⁵⁹. 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 paloma⁶⁰. 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 aparece⁶¹. 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

⁵⁷ 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).

⁵⁸ 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).

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Cfr. Sexto Emp., *Hyp. Pyrr.* I, 119-120.

⁶¹ 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 apprehenderse 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)⁶². 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

⁶² 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 discusión⁶³. 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 metafísica⁶⁴. 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

⁶³ Krämer, *Platonismus und...*, 1971, pp. 2, 48 y 51.

⁶⁴ 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)⁶⁵. 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 saberes⁶⁶.

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 sorites⁶⁷. 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»⁶⁸. Es muy probable que el símil se remonte al mismo Carnéades⁶⁹ y su sentido es obvio: así como el pulpo devora sus tentácu-

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Cfr. Hankinson, «Self-refutation and...», 2007, p. 365.

⁶⁸ «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).

⁶⁹ 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)⁷⁰. 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 neutralizarla⁷¹.

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 común⁷².

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

⁷⁰ Cfr. Krämer, *Platonismus und...*, 1971, p. 28.

⁷¹ 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.

⁷² 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 Diodoro⁷³, 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)⁷⁴. Tras una fachada platónica, el neoacadémico se servía de las sutilezas y sofisterías que habría aprendido de Diodoro⁷⁵ para defender el escepticismo de Pirrón⁷⁶. 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 monopolio⁷⁷. El pensamiento de Arcesilao sería una incoherente amalgama de

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

⁷⁴ 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).

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

⁷⁶ 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».

⁷⁷ 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 megárica⁷⁸. 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 precipitado⁷⁹.

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.

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

⁷⁹ 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?⁸⁰. 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.

⁸⁰ 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 idéntico⁸¹.

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

⁸¹ 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.

error, como quería Platón. Lo cual no quiere decir que Carnéades recupere de algún modo la teoría platónica de las Ideas, sí que recurre instrumentalmente a ella para señalar que las relaciones lógicas (de género y especie) no tienen alcance ontológico⁸². El sorites difumina las diferencias ontológicas.

En una progresión sorítica, la última impresión verdadera y cataléptica es indiscernible de la primera impresión verdadera pero no cataléptica, y la última impresión verdadera no cataléptica lo es de la impresión falsa. De donde se sigue la indiscernibilidad de los elementos contiguos en una progresión sorítica (Sexto Emp. *Adv. math.* VII, 415-421). Está en juego el tránsito de la similitud a la posibilidad de confusión y de esta a la identidad absoluta, no solo en el caso del montón de trigo, sino en general (*Luc.* 92). En general, en manos neoacadémicas el sorites sirve para demostrar la imposibilidad de un conocimiento cierto y seguro⁸³.

En efecto, dado que, en el caso del sorites, la representación aprehensiva última es contigua a la primera no aprehensiva y resulta prácticamente indistinguible de ella, afirman Crisipo y sus discípulos que, en los casos en que la diferencia entre las representaciones sea pequeña, al sabio se detendrá y reposará, pero cuando la diferencia resulte mayor, dará su asentimiento a aquella de las dos que considere verdadera (Sexto Emp. *Adv. math.* VII, 416 = SVF II, 276).

El sorites muestra la imposibilidad de trazar tales diferencias.

Enfrentado a la dificultad de tener que responder a la pregunta de si tres es mucho o poco, Crisipo recomendaba tomarse un momento de reposo y silencio antes de responder; lo que los estoicos llaman *ēsuchádsein*: estar tranquilo, no moverse, no decir palabra (*Luc.* 93). Aulo Gelio explica que en una discusión dialéctica «no debes decir más que solo aquello que se te ha preguntado, tanto si afirmas como si niegas» (XVI, II, 1). Dado que hay que decir «sí» o «no», el consejo de Crisipo no puede sorprender y tal vez fuera habitual⁸⁴. En todo caso, Cicerón recuerda el irónico comentario de Carnéades a la escapatoria de Crisipo: «por mi parte, puedes roncar y no solo reposar». Tras el momento de reposo y silencio, el interrogador puede repreguntar: si el interrogado conoce

⁸² Cfr. Krämer, *Platonismus und...*, 1971, pp. 66-67.

⁸³ Cfr. Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, pp. 878, 885-886.

⁸⁴ Cfr. Bobzien, «Chrysippus and the...», 2002, p. 229. Un detallado examen de las posibilidades de interpretación de la estrategia de Crisipo pueden leerse en Mayet, *Chrysipps Logik...*, 2010, 2. 3. 4: «Interpretationsmöglichkeiten der Strategie Chrysipps».

la respuesta y no la da, se niega a asentir a una representación cataléptica; y si vuelve a negarse a responder, estará concediendo de manera implícita que hay zonas o momentos en los que no puede distinguir con claridad entre lo «mucho» y lo «poco» (*Luc.* 94).



Que una representación verdadera pueda ser falsa no implica que ambas, la verdadera y la falsa, existan como similares objetivamente, sino que así son o pueden experimentarse en la conciencia de un sujeto: no está en juego la realidad, sino la manera en la que una representación es aprehendida. Los académicos no afirman (ni dejan de afirmar) que existan realmente dos huevos por entero idénticos y, en consecuencia, indiscernibles, sino que nadie, ni siquiera el sabio, puede percibir cada uno de ellos en su singularidad. Lo mismo ocurre con las alucinaciones: los académicos no afirman (ni dejan de afirmar) que no haya diferencias entre lo real y el objeto de la alucinación, sino que en un momento determinado un sujeto dado es incapaz de distinguir entre lo uno y lo otro y que tanto lo uno como lo otro pueden poner su alma en movimiento.

En las representaciones soñadas y en las alucinaciones producto de la embriaguez, la locura y la fiebre, ejemplos típicos de estados en los que se entremezcla verdad e ilusión, también está en juego la posibilidad de la confusión⁸⁵. Lúculo no niega que la Stoa acepta que en sueños creemos experimentar impresiones que no son verdaderas pero que nos parecen probables (*Luc.* 47-48): pues en ocasiones el alma se mueve por y desde sí misma («como lo ponen en claro tanto las cosas que nos representamos con la imaginación como las que algunas veces son vistas por quienes duermen o deliran»), en tal caso, concede Lúculo, es probable que el alma también se mueva de manera tal que no pueda decir, ni distinguir, qué representación es verdadera⁸⁶.

Crisipo era consciente de que muchas representaciones pueden engañarnos por su alta probabilidad (*Luc.* 75). Si es así, determinadas impresiones o bien se aproximarán mucho a la verdad, o bien solo se diferenciarán de ella con es-

⁸⁵ Cfr. *Luc.* 88-90; Sexto Emp. VII, 403-407.

⁸⁶ Por lo demás, hay muchas cosas que existen en apariencia, pero no en realidad, pero tanto unas (las que solo existe en apariencia) como otras (las que existen en realidad) ponen a los hombres en movimiento. Más adelante, cuando me ocupe del problema de la *apraxía*, regresaré a esta cuestión.

fuerzo, o bien, finalmente, serán indistinguibles de la verdad. De nuevo, pues, el sorites. En este contexto general, los casos mencionados más arriba permiten comprender la estrategia argumentativa neoacadémica: transitar de la experiencia del error sensorial, admitido por los estoicos, a su extensión dialéctica, que añaden los académicos apoyándose en locos y borrachos, dicen los del Pórtico. Buscamos algo serio, afirma irritado Lúculo, y se ejemplifica con enajenados:

Buscamos el criterio de la gravedad, de la constancia, de la firmeza, de la sapiencia; hallamos ejemplos tomados de los soñantes, de los delirantes, de los ebrios (*Luc.* 53).

Es escandaloso e irritante desconfiar siempre de los sentidos por el mero hecho de que en ocasiones engañen, y lo es porque quien sueña despierta, quien delira recobra la lucidez, el ebrio torna a la sobriedad. La unidad del sujeto a lo largo del tiempo permite combatir los *phantásmata*, permite, en definitiva, que la razón recupere sus derechos. Frente a la concepción («prebergsoniana», matiza Carlos Lévy) de un tiempo experimentado en su continuidad, los académicos deben argumentar el fraccionamiento y la discontinuidad de la vida interior; y lo hacen inventando («antes de Descartes», vuelve a matizar Carlos Lévy) el «genio maligno»⁸⁷.

En *Lucullus* 49-50 se lee una progresión sorítica que conduce, como conclusión suya, a la posibilidad de que para cualquier impresión verdadera haya una impresión falsa indiscernible:

- 1) Un dios concede a quien duerme una impresión probable.
- 2) A continuación, una que sea muy verosímil.
- 3) A continuación, una que difícilmente se distinga de una verdadera.
- 4) A continuación, que no se distinga de la verdadera.
- 5) Por tanto: la impresión solo probable no se distingue de la verdadera.

Si se admite la hipótesis de un «dios engañador».

- 1) Una cosa puede ser semejante a otra.
- 2) De la semejanza se pasa a que son difícilmente distinguibles.

⁸⁷ Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 238.

- 3) De que sean difícilmente distinguibles se pasa a que ni siquiera se distinguen.
- 4) De que ni siquiera se distinguen se pasa a que son idénticas.

LA RÉPLICA DE LÚCULO

En 45 Lúculo retoma el concepto de «evidencia», *enárgeia*, introducido en 17, para a continuación exponer y criticar los argumentos académicos en contra de la posibilidad de aprehender representaciones evidentes (46-48). Se investiga, pues, el problema del origen del error con la intención de evitar los «argumentos capciosos» dirigidos contra los estoicos. En este contexto general, regresa al problema de las *visiones inanes*. Lúculo no niega su existencia, afirma que es falaz utilizarlas como argumento en contra de la evidencia de las representaciones.

Tras calificar al sorites como *vitiosum et captiosum genus*, entra en la hipótesis del «dios engañador»: «¿Cómo admitir, en efecto, que dios puede hacerlo todo o que en caso de poder haría lo que pretendéis?» (50). El (supuesto) dios engañador es una hipótesis *ad hoc* diseñada expresa y falazmente para probar lo que de otra manera no puede probarse. De que el dios todo lo pueda, como admite el mismo Cicerón (*Div. II*, 86), no se sigue que haga o hará todo lo que pueda. Es imposible, dicen los estoicos, que los dioses entren en contacto con los hombres para perjudicarlos; más bien al contrario, los ayudan y siempre apuntan a lo bueno (SVF II, 1117). Si es así (y así es), el error no puede atribuirse al dios, sino al sujeto que asiente a lo que no debería. Lúculo, repito, no niega los engaños de los sentidos, los reconduce a dos fuentes del error que, en su opinión, pueden evitarse: se yerra o bien porque el espíritu no se dirige exactamente al objeto de la percepción, o bien porque lo confunden preguntas capciosas. Los errores pueden esquivarse si se actúa con cautela y se posee la habilidad correspondiente.

Un estoico podría argumentar que los ejemplos propuestos por los neoadadémicos solo muestran la necesidad de ejercitar los sentidos (*Luc.* 57). Quien lo ha hecho puede distinguir entre (gran) similitud y absoluta identidad. Negar la validez de las representaciones equivale a admitir la no integridad de nuestros sentidos (Sexto Emp. *Adv. math.* VII, 260). Y de que esto suceda en ocasiones, de que a veces nos engañen, no puede concluirse que nada pueda

aprehenderse⁸⁸. La excepción no prueba la regla. Los sentidos, insisto, pueden refinarse y ejercitarse, dice Lúculo, señal, responde Cicerón, de su debilidad natural (*Luc.* 20 y 86-87), debilidad que rompe esa continuidad epistemológica de la que hablan los estoicos y a la que ya me he referido varias veces a lo largo de este trabajo.

Los neoacadémicos afirman la indiscernibilidad de los elementos contiguos en una progresión sorítica. Lúculo no acepta tal continuo, no acepta que del hecho de que dos cosas sean semejantes se pase a que sean distinguibles con dificultad, de aquí a que no se distingan, para concluir al final su identidad. Por muy similares que sean un perro y un lobo, nunca pueden ser semejantes hasta el extremo de que el segundo se transforme de hecho en el primero (*Luc.* 50). Una madre no confunde a sus dos gemelos, porque los conoce y está acostumbrado a verlos (57). Cicerón también menciona a un «pollero delio» que podía distinguir entre los huevos y recuerda que para los estoicos todas las cosas son *sui generis*: «ninguna cosa es lo mismo que lo que es otra» (*Luc.* 85).

Las cosas de distinto género se «repelen entre sí» y, en consecuencia, nada hay «que pueda ser transportado desde su género propio a otros distintos» (*Luc.* 50). Lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, pueden ser similares hasta la semejanza, pero nunca ontológicamente por entero idénticos, pues entonces conservarían al mismo tiempo su propia cualidad y adoptarían la contraria (*Luc.* 49 y 54). El académico replicaría que él nunca ha defendido tal tesis, que para sus fines basta con que exista la posibilidad de confusión, y que él nunca ha dado el salto de la posibilidad de confusión a la identidad⁸⁹. La cuestión no es «si A es diferente de B», sino «aun cuando A sea diferente de B ¿cabe distinguir A de B?». Que un perro y un lobo sean animales de géneros diferentes, no quita para que en un momento dado puedan ser confundidos en sus formas de aparecer o presentarse, excepto tal vez para los casos extraordinarios de las madres y del mentado pollero; aquellas, sin embargo, podrían confundir los huevos y este los gemelos.

Dejando al margen que el sabio, al menos el estoico, ni sueña, ni es un loco, ni un borracho, los mismos académicos aceptan que la confusión solo acontece en ocasiones y en determinadas circunstancias y en modo alguno siempre y en todos los casos. Por lo demás, continúa Lúculo, si no hubiera diferencia alguna

⁸⁸ Cfr. Frede, «Stoics and Skeptics...», pp. 65-93. Perin, «Stoic epistemology...», 2005.

⁸⁹ Cfr. Straume-Zimmermann y Gigon, *Marcus Tullius Cicero...*, 1997, pp. 400-401.

entre las impresiones, el sabio o bien nunca suspendería el juicio o bien siempre lo haría (*Luc.* 53). El concepto de *epochē* solo tiene sentido porque cabe diferenciar entre representaciones verdaderas y falsas. El sabio asiente a las primeras y se abstiene de asentir a las segundas: de un lado, la *epochē perì akatalēptōn* de los estoicos y de otro, la académica *epochē perì pántōn*. Quien apela a soñadores, locos y borrachos, puede diferenciar entre las impresiones de estos y las reales. Insisto: las *visiones inanes* constituyen un caso aparte que no cabe convertir en regla general. Si lo fueran, no cabría distinguir entre un loco y un hombre normal: no sabría si estoy loco o no. Nótese que, por razones de la estrategia argumentativa, el académico adopta el punto de vista del soñador, del loco o del borracho, que justo por soñar, estar loco o borracho ignora que tiene su alma alterada. Lúculo, por el contrario, toma el de un observador ajeno y desde esta perspectiva señala que las impresiones que surgen en tales estados anímicos perturbados nada tienen que ver con la evidencia.

¿Quién, al volver en sí, sacudiendo los fantasmas creados por el pensamiento, no se da cuenta de la diferencia que separa a lo evidente de lo ilusorio? (*Luc.* 51).

Cicerón distingue a la perfección entre sus sueños y las cosas reales que le acontecen en el foro.

Lúculo finaliza su discurso señalando el absurdo de afirmar, con Carnéades, que cabe seguir lo probable si nada estorba; argumenta, pues, en contra de la *phantasia aperípastos*: si no cabe distinguir lo falso de lo verdadero ¿qué sentido tiene la palabra «estorbar»? (59). Con brevedad y en general: las doctrinas de los neoacadémicos son «abierta y manifiestamente perversas y falsas» y nadie las habría seguido a no ser por la extraordinaria capacidad retórica de Arcesilao y Carnéades (60). Los neoacadémicos, en definitiva, son víctimas de los engaños de la palabra. En cierto sentido tiene razón Lúculo: los argumentos neoacadémicos son estrategias retóricas para intentar conseguir que el estoico vacile, para intentar que adopte el punto de vista del soñador o del alucinado, para intentar forzarle a la *epochē*. Desde este punto de vista, la *epochē* no pide renunciar a cualquier asentimiento, sino a asentir dogmáticamente: es una herramienta o un arma que obliga a reconocer nuestra falibilidad, como defendió Filón, quedándose así, de acuerdo con Antíoco, en tierra de nadie.

SOBRE EL ASENTIMIENTO Y LA *EPOCHĒ*

Arcesilao y Zenón coinciden: «la más alta virtud del sabio consiste en guardarse de toda sorpresa y en evitar el engaño» (*Luc.* 66). El sabio estoico ni duda ni se equivoca⁹⁰, porque asiente en exclusiva a representaciones catalépticas y suspende el juicio ante las no catalépticas. Si como quieren los neoacadémicos, la distinción entre unas y otras es al menos frágil, ¿a qué asentirá el sabio? Además: si nada puede percibirse, a nada puede asentirse, y si a nada puede asentirse, habrá que suspender el juicio. La *epochē* es el resultado (involuntario) de la *akatalēpsía*⁹¹.

CLITÓMACO Y METRODORO: DOS INTERPRETACIONES DE CARNÉADES

Quien opina, incapaz de asentir de manera firme y constante, se precipita, tanto en el sentido de «apresurarse» como en el de «caer» en el error, la temeridad y la ignorancia (*Acad.* I, 42). Arcesilao entiende la no precipitación de manera negativa: quien no se precipita ni hace declaraciones ni afirmaciones, a nada presta su asentimiento y refrena su temeridad (*Acad.* I, 45). Arcesilao y Zenón, repito, coinciden: uno y otro piensan que el sabio se precave para no ser sorprendido, toma medidas para no verse engañado. Si es así, el sabio estoico, antes de autocaracterizarse como tal, debería atender a las consideraciones de Arcesilao sobre el sabio estoico⁹². Si este no se precipitara, tendría que concluir que debe suspender su juicio; si examinara con cuidado los argumentos a favor

⁹⁰ Cfr. Cic. *Acad.* I, 41 = SVF I, 60; *Luc.* 66 = SVF I, 52; Sexto Emp. *Adv. math.* VII, 151-152 = SVF II, 90 y VII, 432 = SVF II, 65.

⁹¹ Cfr. Cic. *Luc.* 59; Sexto Emp., *Hyp. Pyrr.* VII, 145; Eusebio, *Praep. ev.* XIV, IV, 15.

⁹² Crisipo no puede aceptar esta conclusión, porque entiende el «no precipitarse» de otra manera: como la capacidad que tiene el sabio para controlar sus propios asentimientos (DLVII, 46 = SVF II, 11). O dicho de otra manera: el sabio posee las virtudes dialécticas: DLVII, 46-47). Y estas virtudes se unifican en el concepto de ciencia (DLVII, 47). Errores por precipitarse que señala Crisipo: Plut. *Stoic. rep.* 1056 f = SVF II, 993).

y en contra de una tesis dada, no caería en la temeridad de afirmar sin condiciones lo uno o lo otro.

La argumentación neoacadémica puede reconstruirse amalgamando los testimonios de Cicerón (*Luc.* 83, 66–67, 77–78) y Sexto Empírico (*Adv. math.* VII, 154–157 y 417)⁹³:

- 1) Algunas representaciones son falsas (no todas las representaciones son verdaderas).
- 2) Las representaciones falsas no pueden ser catalépticas.
- 3) Si las representaciones p y q son indiscernibles, es imposible que p sea cataléptica y que q no lo sea.
- 4) Toda representación verdadera p es tal que puede haber una impresión falsa q que sea indiscernible de p.
- 5) Así pues: ninguna representación es cataléptica.
- 6) Si no hay representaciones catalépticas, tampoco habrá *katálēpsis*.
- 7) Si no hay *katálēpsis* todas las cosas serán *akatálēpta*, inaprehensibles.
- 8) Si las cosas son inaprehensibles, el sabio deberá suspender el juicio, pues el sabio estoico solo asiente a lo aprehensible.
 - 8.1) Asentir a una impresión no cataléptica es opinar.
 - 8.2) El sabio, dicen los estoicos, no opina.
 - 8.3) Por tanto: el sabio suspende el juicio (*epochē*) o así debería hacerlo si quisiera seguir siéndolo.

Los neoacadémicos generalizan lo excepcional para los estoicos.

Sexto Empírico (que ahora considera que Arcesilao «tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos») entiende que el académico procedió de esta manera, manteniendo «el juicio en suspenso en todas las cosas», para alcanzar «la serenidad del espíritu» (*Hyp. Pyrr.* I, 232). Si así fuera, sería en todo caso un fin que sucede involuntariamente. Ni la *aporía* ni la *epochē* se buscan por

⁹³ Cfr. Castagnoli, «Dialectic in...», 2019, p. 192.

sí mismas, acontecen⁹⁴. Arcesilao no teoriza de forma positiva en ningún momento la necesidad de suspender el juicio, se limita a decir, siguiendo a Sócrates (a *su* Sócrates), que emerge a partir de la oposición de dos tesis contradictorias, ninguna de las cuales prevalece (*Acad.* I, 45)⁹⁵, y no para caricaturizar al sabio estoico, sino para poner de manifiesto la extrema fragilidad de todos los juicios humanos. No la pirrónica *epochē* radical y absoluta, sino un consejo práctico: no precipitarse, no caer en la temeridad. El pirrónico pide suspender todas las creencias, pues ve en ellas fuentes de perturbación: desconcierta el mero deseo de querer alcanzar la verdad. Nada similar se lee en los neoadadémicos, que se limitan a sostener que las razones y los argumentos aportados por sus interlocutores no son conclusivos. Esta tesis general puede entenderse de manera más o menos radical.



Tras señalar las coincidencias entre Arcesilao y Carnéades (uno y otro utilizaban las mismas técnicas argumentativas y se dedicaban a atacar a sus adversarios), Numenio dice que divergieron en un solo asunto, a propósito de la *epochē*, pues Carnéades sostenía que era imposible suspender el juicio en todos los casos y distinguía entre lo incierto (*adēlos*) y lo inaprehensible (*akatalēptos*) manteniendo que aunque todo es inaprehensible, no todo es incierto (*apud* Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 7, 100-105 = 26 Des Places). Lúculo, por su parte, acusa a Carnéades de inconsistencia. Arcesilao, que argumentaba siguiendo el *modus tollens*⁹⁶, era el menos coherente: en lo que hace a la suspensión del asentimiento «se mantuvo más consecuentemente consigo mismo que Carnéades, si es verdad lo que piensan algunos sobre este último», a saber: «que el sabio podía opinar, es decir, cometer un error» (*Luc.* 59). La expresión «el sabio no asiente» puede entenderse de dos maneras: o bien se abstiene de asentir a todo y de manera radical, o bien solo si entendemos la palabra «asentir» en el sentido fuerte que le daban los estoicos. O bien el sabio a nada asiente porque, dada la inexistencia de representaciones catalépticas, no encuentra nada que sea digno de su asentimiento (*Luc.* 67), o bien opina y en tal caso es falible (*Luc.* 78, 67,

⁹⁴ Cfr., sin embargo, Perin («Making sense...», 2013), que defiende que Arcesilao *asentía* a la tesis de la suspensión total del juicio.

⁹⁵ Arcesilao, pues, no utilizaba el método de la *disputatio in utramque partem*, sino el *contra omnes dicere*: estamos cerca del *élenchos* socrático (cfr. Vlastos «The socratic...» y «Afterthoughts on...», 1983).

⁹⁶ Cfr. Sexto Emp., *Adv. math.* V, 157.

59). Están en juego dos formas diferentes de entender la suspensión del juicio: una mitigada (el sabio tiene creencias, aunque reconoce que pueden estar equivocadas) y otra más radical (el sabio no asiente a absolutamente nada y, por tanto, no tiene opiniones, sino en todo caso, si se le permite expresarlo de este modo, «contra-opiniones»). Estas dos interpretaciones de la propia metodología son en realidad disputas intra-académicas acerca de la exégesis más adecuada del pensamiento de Carnéades, una disputa posibilitada en gran medida por la escritura⁹⁷.

Dado que al parecer Cárneades había defendido ambas posibilidades (tal vez en distintos momentos de sus enseñanzas o acaso porque alentara diferentes interpretaciones de su pensamiento), Clitómaco, en defensa de un escepticismo radical, entiende que Carnéades habría admitido esta tesis, que el sabio opina, solo con ánimo polémico y por mor de la argumentación, como quiere la interpretación dialéctica⁹⁸. En *Lúculo* 103-104, en el contexto de la discusión sobre la *apraxía*, Cicerón explica que según Clitómaco «de dos maneras se dice que el sabio suspende su asentimiento»: o bien en la medida en que no asiente a nada en absoluto, o bien en tanto que no responde ni «sí» ni «no»⁹⁹.

Clitómaco considera que el sabio académico, indiferente a la verdad y a la falsedad, incluso a lo probablemente verdadero o falso, se limita a sostener que la representación le parece subjetivamente convincente y se abstiene por entero de decir cómo son las cosas e incluso de afirmar cómo es la relación entre la cosa y su representación: si verdadera, como sostienen los estoicos cuando están en juego las representaciones catalépticas, o solo (más o menos) probable

⁹⁷ La oralidad, en efecto, se presta con facilidad a interpretaciones diferentes, incluso contradictorias, y más en el caso de un individuo tan longevo como Carnéades, que vivió casi noventa años: es difícil creer que a lo largo de tan dilatado lapso sus enseñanzas fueran siempre las mismas (Cfr. Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, p. 723). Clitómaco, sin embargo, escribió «multitud de libros» sobre su maestro (*Luc.* 16), más de cuatrocientos, al decir de Diógenes Laercio (IV, 67). Clitómaco escribe y al escribir fija unas posiciones que pueden discutirse, interpretarse y reinterpretarse (Cfr. Lévy, C., *Cicero Academicus...*, 1992, p. 56).

⁹⁸ La formulación clásica de esta interpretación se debe a Couissin, «Le stoïcisme...», 1929. De manera más o menos similar, Stough (*Greek Skepticism...*, 1969, p. 59) señala que la relevancia de Carnéades reside sobre todo en el hecho de que pone de manifiesto los puntos débiles de la epistemología estoica. Mario dal Pra (*Lo scetticismo greco I*, 1975, p. 279), por su parte, entiende el probabilismo de Carnéades más como una estrategia antiestoica que como teoría positiva. Gisela Striker («Sceptical Strategies», 1980, pp. 70-72), más moderada, distingue entre el ámbito ético (donde Carnéades se habría limitado a refutar a los estoicos) y el epistemológico (donde habría hecho propuestas propias más allá de la crítica antiestoica. Striker ha revisado este punto de vista en «Scepticism as a...», 2001).

⁹⁹ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 268-271.

como dicen los defensores de un escepticismo más mitigado¹⁰⁰. El sabio dice «sí» o «no», sin emitir un juicio: no se compromete con la verdad de lo afirmado ni con la falsedad de lo negado, se limita a seguir la representación que subjetivamente le parece más convincente (Sexto Emp. *Hyp. Pyrr.* I, 230). Si el sabio actúa, sigue una representación, pero sin enjuiciarla como verdadera (*Luc.* 104) o enjuiciándola «como si» fuera verdadera mas sin comprometerse con su verdad fáctica¹⁰¹.

Suspender el asentimiento puede querer decir o bien no asumir nada como verdadero (o falso), o bien suspender toda afirmación (o toda negación). El primer sentido se refiere a la actitud mental del sabio frente a la realidad; el segundo, a la vida práctica. Aunque el sabio mantiene la *epochē* en el primer sentido, a la hora de actuar deja abierta la puerta a seguir la probabilidad y dice «sí» o «no» en función de que aparezca o no aparezca. El sabio no asiente, pero, pues actúa, acepta o sigue esas impresiones que incitan a actuar y sobre las cuales, al ser interrogado, puede responder «sí» o «no», pero, repito, sin asentir a ellas, sin afirmar ni su verdad ni su falsedad. Afirmar o negar aprobando o desaprobando no implica asentir, al menos en el sentido fuerte que los estoicos daban a esta palabra. Por una parte, la probabilidad o improbabilidad de las impresiones (que el académico acepta); por otra, el asentimiento estoico (que el académico rechaza): lo primero nada tiene que ver con lo segundo. De que el académico impugne la posición estoica no se sigue que no pueda aceptar algunas impresiones como probables y rechazar otras como improbables: de la imposibilidad de conocer en el sentido fuerte que los estoicos daban a esta palabra no se sigue con necesidad que el sabio no tenga algún tipo de creencias¹⁰². El sabio tiene creencias probables. Tanto Clitómaco como Metrodoro y Filón entienden que el sabio atiende a la probabilidad, pero mientras que el primero la concibe en un sentido puramente subjetivo, los segundos le dan un valor cuasi-objetivo, de acuerdo con el cual cabe inferir lo (por el momento) verdadero a partir de lo persuasivo¹⁰³.



¹⁰⁰ Cfr. Thorsrud, «Radical and Mitigated Skepticism...», 2012, p. 143.

¹⁰¹ Cfr., por ejemplo, Burnyeat, «Antipater and Self-Refutation...», 1997, pp. 301-304.

¹⁰² Cfr. Ioppolo, «L'assenso nella filosofia di...», 2007, pp. 237-238. Woldemar Görlér («Alterer Pyrrhonismus...», 1994, pp. 900 y 903) conjetura que sobre esta cuestión pudo haber habido tensiones entre el maestro y su discípulo: tal vez Carnéades hubiera ido mitigando su posición, para irritación de Clitómaco, defensor de un escepticismo radical. Y tal vez esta circunstancia pudo haber jugado un papel en el hecho de que Clitómaco no sucediera inmediatamente a Carnéades en la dirección de la escuela.

¹⁰³ Cfr. Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 16.

¿Considera Carnéades en ocasiones que el sabio opina o que el sabio opina en algunas ocasiones? Ambas posibilidades marcan un contraste con Arcesilao, bien sea porque este, que no Carnéades, acepta la definición estoica de sabio, bien sea porque Carnéades, que no Arcesilao, era inconsistente: en ocasiones decía que el sabio opina y en ocasiones que no opina. Tal vez esta última posibilidad sea una malévola interpretación de Antíoco¹⁰⁴. O tal vez Carnéades sostuviera que el sabio opina siendo consciente de que opina: cuando asiente no ignora que está opinando. Tal es la lectura que Cicerón ofrece en las últimas líneas del *Lúculo*, donde toma la palabra Catulo y repite la perspectiva de su padre, a su decir por entero fiel al pensamiento de Carnéades: el sabio tiene opiniones, pero sabe que se limita a opinar e igualmente que nada hay que pueda apprehenderse (*Luc.* 148).

La opinión, refiere Estobeo, se dice de dos maneras, pues opina quien asiente a representaciones no catalépticas y quien realiza suposiciones débiles (*Eclog.* II, 112, 2-4). De la ignorancia, dice Cicerón, surge la opinión, que es débil y propia tanto de lo falso como de las representaciones no catalépticas: *quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis* (*Acad.* I, 41). La debilidad es propia de la condición del alma del opinador, no de la intensidad de su convicción, pues puede estar del todo convencido de su (errónea o débil) opinión. A diferencia de la del sabio, el alma del opinador se encuentra en la condición de ignorancia (*inscientia, áгноia*).

El sabio académico no es el necio del estoico, el cual, cuando opina, considera que sabe. En su necedad, el necio ni tan siquiera es consciente de que puede equivocarse. El sabio académico, justo porque lo es, sabe que puede errar y que sus opiniones son provisionales o tentativas. La exigencia estoica de perfecta y acabada racionalidad se trueca en su contrario: sería irracional obstinarse en mantener que no cabe equivocarse. Por eso Catulo acepta que, según Carnéades, el sabio opina, pero en el sentido de saber que se limita a conjeturar (*Luc.* 148). Opinar no es dogmatizar, sí comprometerse de algún modo con una verdad que, aunque inalcanzable, puede servir como una especie de punto de referencia que guíe la investigación.

A partir de aquí se sigue una concepción diferente de la *epochē*, pues si el sabio opina no suspenderá el juicio siempre y en toda ocasión. Catulo, o su padre, no acepta la suspensión del juicio en todas las circunstancias y mantiene

¹⁰⁴ Cfr. Bächli y Graeser, *Marcus Tullius Cicero...*, 1995, pp. 242-243, notas 188 y 189.

sin embargo con vehemencia la afirmación *nihil esse quod percipi possit*. Cicerón comenta entonces que nada tiene que objetar (*Luc.* 148), cabe suponer que a la versión que Catulo ofrece de las tesis de Carnéades, no muy alejada de la de Filón y Metrodoro, que sostenían que el sabio nada aprehende y que no obstante tiene opiniones (*Luc.* 78); todos ellos entienden que los juicios conscientemente falibles del sabio académico tienen la forma «p es probablemente verdadero» o «p es similar a lo verdadero». La tesis de la *akatalepsía* no constituye una excepción: el sabio académico no la considera verdadera (en el sentido que los estoicos dan a la palabra «verdad»), sino similar a la verdad o probable: la defiende de manera provisional o tentativa.



La palabra «asentir» puede decirse de tres maneras. En primer lugar, en sentido estoico: quien asiente se compromete dogmáticamente con la verdad de aquello a lo que ha sentido. En segundo lugar, el no asentimiento como la pasiva aquiescencia de los pirrónicos más radicales¹⁰⁵. En tercer lugar, como aprobación: el sabio aprueba algunas impresiones por su plausibilidad y su relación con otras impresiones, bien sea sin comprometerse nunca con la verdad de lo aprobado (como quería Clitómaco), bien sea aceptando una «verdad» provisional y revisable (como sostenían Metrodoro, Filón y Catulo)¹⁰⁶. El sabio académico distingue entre «lo incierto y lo que no se puede aprehender»¹⁰⁷. Desde esta perspectiva, por decirlo con Michael Frede, tiene «creencias u opiniones escépticas»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ La posición de Clitómaco no coincide exactamente con la pasiva aquiescencia de esos pirrónicos que, dado que no pueden estar inactivos, se circunscriben a atender a las apariencias y a vivir de acuerdo con las observancias de la vida cotidiana (Cfr. Sexto Emp. *Hyp. Pyrr.* I, 23). Sexto Empírico vuelve a acusar a los académicos de no haberse librado por completo del dogmatismo, pues viven siguiendo (de manera dogmática) lo probable; los pirrónicos, «haciendo caso sin dogmatismos de las leyes, las costumbres y los instintos naturales» (I, 231).

¹⁰⁶ Dado que no cabe admitir nada como absolutamente verdadero, hay que contentarse con un «asentimiento tentativo cualificado y suficiente» (Román Alcalá, *El enigma de la...* 2007, p. 118).

¹⁰⁷ El sabio académico, escribe Cicerón, no teme «que se le acuse de confundir las cosas y llenarlas de incertidumbre»: «Si se le preguntase acerca del deber y de otras muchas materias que le son familiares y conocidas, no respondería que no sabe, como haría seguramente en caso de que alguien recurriese a él para saber si el número de las estrellas es par o impar. Y es que en las cosas inciertas no hay nada probable; aquellas, en cambio, que se nos ofrecen con visos de probabilidad, nunca rehúsan al sabio los medios para obrar o para responder» (*Luc.* 110).

¹⁰⁸ Frede, «Des Skeptikers Meinungen», 1979, pp. 102-109 y «The Sceptic's two Kinds of...», 1984, p. 265. Cfr. también Bett, «Carneades' Distinction...», 1990, p. 10.

Para conseguir que en el estoico (prototipo del dogmático) comience a anidar el gusano de la duda no hace falta ser uno de esos «desesperados» de los que habla Lúculo que «consideran todas las cosas tan inciertas como esto: si es par o impar el número de las estrellas» (*Luc.* 32). Como Pirrón, estos «desesperados» caerían en precipicios de no ser por la bondad y ayuda de sus menos radicales discípulos, que en teoría aceptan las tesis de su maestro, pero en la práctica no quieren prescindir de sus enseñanzas, cosa que sucedería si aquel, el maestro, convencido de la *isosthéneia* de todas las impresiones, muriera por dejar de comer pan y pasara a alimentarse de piedras o excrementos. Quien sigue la *pithanē phantasia* puede vivir una vida coherente y ordenada y vivir siguiendo tales representaciones no obliga a abandonar la *epochē*¹⁰⁹.

Si se considera que el sabio se limita a «aprobar» las mentadas «creencias escépticas», las posiciones de Filón y Clitómaco no estarían tan alejadas¹¹⁰. Las diferencias entre el escepticismo radical del segundo y el moderado del primero serían, si acaso, solo teóricas. A efectos prácticos, tanto en la práctica de la investigación filosófica como en la de la conducción de la vida, ambos harían más o menos lo mismo: guiarse por un ideal de honestidad intelectual y prudencia, rechazando toda rigidez y todo dogmatismo, o introduciéndolo subrepticamente, diría un Antíoco interesado en mostrar la inconsistencia teórica de las posiciones de Filón.

CICERÓN SOBRE LA *EPOCHĒ*. CON UNA DIGRESIÓN SOBRE EL ESCEPTICISMO CICERONIANO Y UN *EXCURSUS* SOBRE EL SABIO ACADÉMICO

En Cicerón encontramos textos que indican que las estrategias argumentativas neoacadémicas apuntan a alcanzar la suspensión del juicio: la en principio neutral *disputatio in utramque partem* se convierte así en el más radical *contra omnium sententias dicere*¹¹¹ que con facilidad puede conducir a la *epochē* radical. En esta dirección, además de *Académicos* I, 45-46, debe citarse *Sobre el orador* III, 67-68, donde se lee que Arcesilao, rechazando cualquier criterio de los sentidos o de la inteligencia, fue el primero, siguiendo a Sócrates, que siguió el método de

¹⁰⁹ Cf. Obdrzalek, «Living in Doubt...», p. 253.

¹¹⁰ Sobre la similitud en lo esencial de las posiciones de Clitómaco y Filón: Hartmann, *Gewissheit und Wahrheit...*, 1927, p. 44. Dal Pra, *Lo scetticismo greco I*, 1975, p. 298.

¹¹¹ Cicerón utiliza esta expresión u otras similares en *Fin.* II, 1 y IV, 10; *Tusc.* I, 8; *Nat. deor.* I, 11.

no manifestar su pensamiento, «sino, por el contrario, discutir los pareceres que cada uno manifestaba». En *Lúculo* 7-8 utiliza ambas expresiones sin solución de continuidad: en primer lugar, Cicerón admite que «nosotros» (los académicos) tenemos la costumbre de hablar «contra todo» (*contra omnes dicere*), para a continuación señalar que en sus investigaciones no tiene otro propósito que, *in utramque partem dicendo et audiendo*, buscar la verdad o al menos aquello que más se aproxima a ella¹¹². Aunque desde fuera pudiera parecer que quien habla «contra todo» renuncia a la verdad, desde dentro, desde la misma práctica investigadora académica, hablar de esta manera no implica con necesidad abandonar el deseo de encontrarla. Cicerón no duda de su existencia (*Nat. deor.* I, 12), pero la sabe oculta e inaccesible: *latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris* (*Luc.* 122). El filósofo de escuela puede quedarse en esta desesperanzada constatación, prohibida a quien desea intervenir en la vida política. En ella, así como cuando se deciden cuestiones éticas, hay que actuar *como si existiera*¹¹³.

Puede entonces aventurarse que el Arpinate utiliza las palabras «sabiduría» y «opinión» de dos maneras: cuando con Clitómaco quiere criticar al sabio estoico, en sentido estoico (para mostrar dialécticamente que no existe tal personaje); cuando expresa su propia opinión, en el de Filón. El sabio académico no ignora ni la oscuridad que envuelve a todas las cosas ni la debilidad de sus capacidades cognoscitivas, pero no por ello se abstiene de emitir juicios; los emite, pero sabiendo que es (así se autocaracteriza Cicerón) un «gran opinador» (*Luc.* 66). Como quería Filón, el académico se abstiene si y solo si se admite la estrictísima concepción del conocimiento defendida por los estoicos, pero no si otra más laxa, de sentido común, si así quiere decirse, y aceptada por los peripatéticos, por la Academia Antigua (*Luc.* 113) y por el mismo Cicerón.

Por eso, cuando señala de manera muy «clitomaquea» que no quiere hacerse «pasar por un hombre que no aprueba nunca lo falso, que jamás asiente ni opina», matiza a continuación que no habla de él, sino del sabio, del estoico, se entiende. A diferencia del púnico Zenón, no navega, como hacen «los fenicios en alta mar, siguiendo a la Osa Menor» (que en conjunción con la estrella polar posibilita una clara orientación), sino guiándose por la Osa Mayor (cuya posición varía según las estaciones y los lugares y que, por tanto, dificulta orientarse): «De aquí que divague y vaya muy lejos en mis apreciaciones. Pero no se trata de mí, como dije, sino del sabio» (*Luc.* 66). De un lado, el sabio estoico,

¹¹² Cfr. Ruch, «La *disputatio in utramque partem...*», 1969.

¹¹³ Cfr. Malaspina, E., «Cicerón y la verdad», 2022.

de otro, el opinador académico; de un lado, la rigidez del Pórtico, de otro, la flexibilidad y la libertad neoadadémica, que permite escoger diferentes orientaciones y rumbos.

Solo la flexibilidad y libertad de la Academia Nueva le permiten asumir instrumentalmente, cuando el tema así lo exige, posiciones más dogmáticas, lo cual no quiere decir comprometerse con el dogmatismo, sí aceptar que el escepticismo neoadadémico puede tener indeseables consecuencias desestabilizadoras cuando están sobre el tapete importantes cuestiones políticas y jurídicas. Desde este punto debe entenderse *Sobre las leyes* I, 39:

Y esa nueva Academia fundada por Arcesilao y Carnéades, tan demoledora de todos los conceptos que aquí nos ocupan, pidámosle que calle, porque si se entrometiera en un terreno como este, que se nos presenta tan sabiamente ordenado, causaría grandes estragos¹¹⁴.

Cicerón se cobija bajo las sombras de la Academia Antigua, de Aristóteles, Teofrasto, Zenón y Aristón («todos aquellos que se declaran partidarios de que todo lo justo y honesto es apetecible por sí mismo»), impugna con vehemencia a los epicúreos («esos que se dejan llevar por su placer y son esclavos de su carne») y no rechaza a «esa nueva Academia fundada por Arcesilao y Carnéades», sino que pide «que esté quieta, pues no me atrevo a mandar que se marche»¹¹⁵. O sea, un inestable equilibrio entre una actitud escéptica de fondo y la aceptación más o menos condicionada de algunos dogmas platónico-antioqueos (nunca de esta dogmática en su totalidad sistemática).

Entre estos dos momentos hay «desplazamientos de acento», sin que ello implique una modificación sustancial de aquella actitud, siempre próxima, más o menos próxima, a la Academia Nueva¹¹⁶. Olof Gigon habla de una aporética que muestra «distintas intensidades» y que en algunas obras casi parece desaparecer por completo¹¹⁷; Anthony Long, de un «hybrid approach» a la Acade-

¹¹⁴ Sobre este comentadísimo texto, cfr., por ejemplo, Görler, «Silencing the Troublemaker...», 1995. También Levy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 96 ss. y Leonhardt, *Ciceros Kritik...*, 1999, pp. 84 ss.

¹¹⁵ Willy Theiler (*Die Vorbereitung des...*, 1964, pp. 46 ss.: «Antiochos bei Cicero De legibus»), sin embargo, ve el *De legibus* rebosante de tonalidades tomadas de Antíoco.

¹¹⁶ Cfr. Gawlick y Görler, «Cicero», 1994, p. 1089. Tal vez los *Académicos* puedan entenderse como una especie de prólogo general a las obras filosóficas de Cicerón, a las que daría el tono aporético que domina en ellas Cfr. Steinmetz, «Beobachtungen zu...», 1989, pp. 17 ss.

¹¹⁷ Gigon, «Die Szenerie des...», 1962, p. 226.

mia¹¹⁸. Si la aproximación de Cicerón a la Academia es «híbrida» es porque él mismo lo es: de un lado, el abogado seducido por el método de discusión *in utramque partem* y el político que en su correspondencia acostumbra a analizar los acontecimientos desde diversos, incluso contrapuestos, puntos de vista¹¹⁹; de otro, el moralista que desea determinar el sumo bien o la ley natural, pero se sabe falible. Como en el pecho de Fausto, también en el de Cicerón anidan dos almas. De un lado, el deseo de alcanzar firmes convicciones filosóficas; de otro, el reconocimiento de la imposibilidad racional de satisfacerlo. Desea creer en los dioses, pero juzga insuficientes las razones aportadas por Veleyo para probar su existencia (*Nat. deor.* I, 62); tampoco le convencen las esgrimidas por Balbo: le persuade en todo caso «la autoridad de nuestros mayores», no los argumentos filosóficos estoicos (*Nat. deor.* III, 15 y 7).

Aunque inicia su discurso en el *Lúculo* expresando su sinceridad («siento lo que digo», 65), el asunto se complica porque no siempre es fácil distinguir entre Cicerón como autor y como persona. En general, desde la primera perspectiva nos encontramos con un autor más o menos objetivo, que presenta las diferentes opciones de manera imparcial, lo cual favorece que el lector encuentre razones a favor de todas ellas y, en consecuencia, que no pueda decidirse. Tal imparcialidad y objetividad desaparece cuando entra en juego Cicerón como persona que, ciertamente, no «dogmatiza», pero sí «opina», y con tanta fuerza persuasiva que el lector puede con facilidad verse invitado a compartir tal opinión. Por otra parte, en Cicerón, por decirlo con Carlos Lévy, las cuestiones filosóficas que en un principio podrían parecer librescas y abstractas «se révélerent d'une quotidienne et dramatique actualité»¹²⁰.

Tal vez la Academia le sirviera para justificar su propia condición de *magnus opinator* dándole un cierto fundamento filosófico¹²¹. Acaso Cicerón fuera neoacadémico por convicción intelectual, pero también (si es que lo uno puede separarse de lo otro) por su talante personal, por su condición de abogado y orador y por su ideal del orador perfecto¹²².

Por eso los «desplazamientos de acento» afectan sobre todo a sus estrategias de autopresentación, cuestión a la que era muy sensible. En un contexto abstrac-

¹¹⁸ Long, «Cicero's Plato...», 1995, p. 42.

¹¹⁹ Cf. Aubert-Baillet, «L'influence de la...», MMXIV.

¹²⁰ Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 122.

¹²¹ Cf. Büchner, «Cicero als...», 1965.

¹²² Cf. Reid, *Tulli Ciceronis Academica...*, 1885, pp. XVII-XIX.

to y romano, el dogmatismo (en particular a propósito de ciertas tesis éticas, políticas y teológicas) tiene mejor visibilidad política que el escepticismo; en estos ámbitos Cicerón se siente próximo a los paradójicos dogmas estoicos: que la *virtus* es el único y máximo bien, que el valor de un hombre no depende del éxito, sino de las intenciones, que el sabio está más allá de la fortuna y de todo lo externo... Sin embargo, si se trata de influir en concreto sobre el lector parece más recomendable la flexibilidad y la modestia académica que la *arrogantia* dogmática que atribuye a ese Lúculo que afirma poseer (*tibi adrogas*; nótese la connotación autocrática del verbo) un saber verdadero y omniabarcador; y aun el caso de que los argumentos de este le hicieran vacilar de sus convicciones académicas, ¿qué escuela abrazaría Cicerón? «Sería demasiada arrogancia contestar que a la tuya; y, sin embargo, tu respuesta tendría que ser necesariamente esa» (*Luc.* 114)¹²³.



Evitar la temeridad no implica que cese el deseo de alcanzar la verdad, dice Cicerón y añade que el mero descubrimiento de algo verosímil le «llena de alegría», mientras que es muy vergonzoso «admitir como verdadero lo que es falso» (*Luc.* 66). La vergüenza es un sentimiento público: sería bochornoso asentir en público a una tesis que no puede justificarse de forma adecuada. Pero de que sea vergonzoso decir que se posee la verdad cuando en realidad se la ignora, no se sigue que haya que dejar de buscarla; todo lo contrario: Arcesilao anhelaba descubrirla (*Luc.* 77) y justo este deseo le llevó (como a Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles...) a reconocer la oscuridad de todas las cosas y a confesar su ignorancia: nuestros sentidos son limitados, la mente es débil y la vida corta (*Acad.* I, 44).

Carnéades no argumentó a favor y en contra de la existencia de la adivinación con el fin de suspender el juicio acerca de esta difícil cuestión; afirma de manera explícita que son más probables (aunque no apodícticamente verdaderas) las explicaciones basadas en la naturaleza que las ofrecidas por los defensores de la mántica (*Div.* II, 129). Al menos en la versión de la *epochē* que ofrece Cicerón, esta es más bien una invitación a evitar la precipitación en nuestros juicios, a guardar la reserva característica de esos finales aporéticos de tantos diálogos platónicos, no porque Sócrates reduzca al silencio a sus interlocutores burlándose de su presunta sabiduría, sino porque los deja sumidos en la perple-

¹²³ Sobre la *arrogantia* de los dogmáticos: Neuhausen, «*Academicus sapiens...*, 1987, p. 364.

alidad de tener que reconocer que no saben lo que en un principio creían saber con toda certeza¹²⁴. De parecida manera, las investigaciones académicas apuntan a un único fin: argumentado a favor y en contra encontrar algo que sea «o bien verdad o bien que se aproxime a ella lo máximo posible» (*Luc.* 7. Cfr. también *Tusc.* II, 9 y *Plut.*, *Stoic. repug.* 1037 c).

Y aunque en ocasiones se muestre pesimista acerca del éxito de esta empresa¹²⁵, desde la perspectiva de este «escepticismo optimista y constructivo»¹²⁶ hay una única diferencia entre los neoacadémicos y quienes pretenden haber alcanzado el saber: mientras que estos no abrigan dudas acerca de aquello que defienden, aquellos consideran que hay muchas cosas probables por las que orientarse, pero que solo con dificultad cabe afirmar.

Cicerón insiste repetidas veces en la necesidad de que la investigación continúe, pues a fin de cuentas lo único que solicita el neoacadémico es una imagen provisional que permita continuar aceptando (o rechazando) esas representaciones iniciales que hemos considerado, también por el momento, como más probables¹²⁷. Desde este punto de vista, la suspensión del juicio es una elemental precaución frente a aquellos que asienten acríticamente a las tesis defendidas por sus maestros o por las autoridades de determinada escuela (*Luc.* 60). La *epochē*, así, podría entenderse como un principio heurístico¹²⁸. O como una actitud de defensa, comparable con la del boxeador que se protege de los golpes de su adversario o con la de un auriga que retiene un tiro de caballos: «Y Carnéades siempre compara *epochē* con la guardia de un boxeador y la retención de un auriga» (*ad Att.* XIII, 21). Por eso, tras meditarlo con cuidado, Cicerón traduce *epéchein* por *sustinere*, que significa, en efecto, «detener a los caballos lanzados a galope». Los dogmáticos están «desbocados» y de aquí la necesidad de la *epochē*, para no despeñarse avanzando con temeridad (*Luc.* 68).



¹²⁴ Cfr. Thorsrud, «Cicero and his...», 2002, pp. 8-9.

¹²⁵ Cfr., por ejemplo, *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 57 y II, 2, donde el académico Cota confiesa serle más fácil descubrir la falsedad de los argumentos ajenos que demostrar la verdad de los propios.

¹²⁶ La expresión es de Görler («Älterer pyrrhonismus...», 1994, p. 929), que señala que los testimonios de los que disponemos no nos permiten saber con certeza si Cicerón encontró este escepticismo en sus fuentes (y en particular en Filón) o si reacuñó en una dirección positiva el escepticismo aporético de los griegos, sobre los que retroproyectaría sus propias posiciones.

¹²⁷ Cfr. Allen, «Academic Probabilism and...», 1994, p. 97.

¹²⁸ Cfr. Cooper, «Arcesilaus...», 2004, pp. 94-97.

Desde esta perspectiva moderada, la *epochē* y la *aporía* tendrían la función de señalar que la posibilidad de errar es rasgo esencial del conocimiento humano, y la crítica al sabio estoico no sería un fin en sí mismo, sino el corolario de esta constatación. Así pues, una suspensión del juicio motivada por la ética de la investigación filosófica y por el reconocimiento de los límites humanos y no tanto por la incapacidad de discriminar entre argumentos (supuestamente) equipolentes: «a modest alternative to the Stoic demand for cognitive certainty», por decirlo con la profesora Striker¹²⁹. De un lado, la arrogancia del sabio estoico; de otro, la modestia del sabio académico. Tampoco faltan estudiosos que sitúan a Arcesilao en un «horizonte teológico-antropológico»: si el saber absoluto está reservado a los dioses, si el hombre debe permanecer en la duda y la incertidumbre, la *katalēptikē phantasia* estoica supondría la transgresión, o el intento fallido de transgresión, de las barreras que la divinidad ha impuesto a los humanos¹³⁰. El sabio estoico no solo sería arrogante, también pecaría de soberbia.

A propósito de la figura del sabio caben tres posibilidades: 1) solo el sabio estoico es, en efecto, sabio; 2) dado que no cabe satisfacer las exigencias del sabio estoico, no hay sabios; 3) debe modificarse el concepto de sabio: el sabio académico, como el estoico, es un modelo ejemplar, no por su conocimiento absoluto más allá de toda vacilación o porque satisfaga por entero el *télos*, sino porque admite y reconoce su falibilidad. El sabio académico se configura a partir del contraejemplo de los sabios estoico y epicúreo¹³¹. Nada más lejos del comedimiento académico que ese Epicuro divino o semidivino tantas veces presente en la tradición del Jardín¹³², o ese sabio estoico, también próximo a los dioses y que podría incluso presentarse como una alternativa a los *mores maiorum*¹³³. Frente a la dureza y estaticidad de la «roca» estoica (*Luc.* 8), Cicerón propone la metáfora del mar (*Luc.* 105). Los neoacadémicos no roban a los hombres la luz de la razón, sino que se limitan a señalar que lo que para los estoicos es aprehensión firme y estable, es para aquellos tan solo probable. Pues el sabio neoacadémico ve el mismo cielo que el estoico, la misma tierra y el

¹²⁹ Striker, «Scepticism as a...», 2001, pp. 126-127.

¹³⁰ Cfr. Gigon, «Zur Geschichte der...», 1944, p. 55 y Krämer, *Platonismus und...*, 1971, que en pp. 52-53, nota 209, recoge los textos que podrían avalar esta interpretación, casi todos ellos, ciertamente, de Cicerón y de autores cristianos.

¹³¹ Cfr. Neuhausen, «*Academicus sapiens...*», 1987.

¹³² Sobre esta cuestión: Mas Torres, *Epicuro...*, 2018, pp. 477 ss. («La divinización de Epicuro»).

¹³³ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 631. Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista...*, 2021, p. 121.

mismo mar, ahora púrpura bajo los vientos orientales, pero que tal vez mañana, con otros vientos y otra iluminación, será gris y por entero diferente de la tierra firme. «La mer en sa mouvante permanence —escribe Carlos Lévy— est comme l'image de cette vérité à la fois réelle et inaccessible, objet de la quête de la Nouvelle Académie»¹³⁴.

El sabio académico y el estoico ven lo mismo, pero el segundo se niega a aceptar lo que la humildad del primero admite: que aunque el estoico alcance acaso a explicar los cambios perceptuales, no puede sin embargo «sostener que lo que nuestros ojos veían era verdad». Con toda claridad en 128: tanto el sabio estoico como el académico investigan «los misterios de la naturaleza», el primero para asentir, creer y afirmar, el segundo, que siempre «teme obrar a la ligera», considera que obra bien consigo mismo «si consigue encontrar en ellos algo verosímil»¹³⁵.

En el *En defensa de Murena* (61–66) Cicerón edifica el modelo de sabio académico-peripatético sobre el contraejemplo de Catón. En el proemio a las *Paradojas de los estoicos* es alabado por haber sabido unir la filosofía estoica con la elocuencia, por haber sabido hacer verosímiles para el vulgo esas tesis estoicas que en modo lo son; en el discurso es presentado como un intransigente rigorista. Sin nombrarlos, Cicerón evoca a sus maestros de juventud, seguidores de Platón y Aristóteles: *moderati homines et temperanti* (63). Estamos cerca de *Lúculo* 44, donde Cicerón dice que los filósofos de Academia Antigua aprueban la *mediocritatis* y la *methropatheia*, y en el *En defensa de Murena* 63 recuerda la tesis que Filón había defendido en contra de la interpretación clitomaquea de Carnéades, a saber, que el sabio opina sobre todas aquellas cosas que no sabe. El sabio académico se aleja tanto del rigorismo dogmático de los estoicos cuanto

¹³⁴ Lévy, C. *Cicero Academicus...*, 1992, p. 158.

¹³⁵ El motivo también aparece en Agustín de Hipona, en un bello texto donde sin lugar a dudas resuena la comparación ciceroniana (*Contra Acad.* III, 7, 16). Estoicos y epicúreos, escribe, consideran superiores a sus respectivos sabios e insultan con acritud al sabio de la escuela rival. Si un académico entra en esta disputa, atenderá en primer lugar a las dos partes y si se inclina por una de ellas, tendrá que escuchar los improprios de la otra: «si cede a unos o a otros, aquellos a quienes abandona lo tildarán de mentecato, ignorante y cabeza ligera». El sabio académico, después de escuchar a ambas partes, duda. Tanto estoicos como epicúreos conceden al menos (y no es poco) la superioridad relativa del sabio académico. Tanto da su orientación, estoica o epicúrea: el dogmático siempre concede el lugar de honor al máximo representante de su dogmatismo y el último puesto al del dogmatismo opuesto. El sabio académico, por su parte, considera dogmático este enfrentamiento entre dogmatismos y, agazapado en su lugar intermedio, espera el momento oportuno, pues sabe que todos «están de acuerdo en asignar el segundo lugar de preferencia, no al que los contradice, sino al que ven vacilante».

de la *epochē* radical. El humanismo ciceroniano y su escepticismo mitigado son las dos caras de una misma moneda.

Dado que el mismo Cicerón reconoce que no hay sabios en el sentido fuerte que los estoicos daban a la palabra, tal vez aquí estén en juego esos individuos, sin lugar a dudas sobresalientes y dignos de ser imitados, «que por el uso continuo de los deberes medios presentaban cierta semejanza y apariencia de sabios» (*Off.* III, 16). Cicerón piensa en sí mismo y en todo caso evita o quiere evitar la aspereza y la rigidez del sabio estoico, si es que hemos de considerar a Catón como modelo de este personaje. El sabio estoico es inadmisibles por razones políticas: «para Cicerón, el problema del modelo de sabio estoico es que culminaría en la promoción de un hombre que posee autoridad ilimitada para decidir, incluso por encima de las tradiciones y la libertad romanas»¹³⁶. La sombra de César es alargada.

¹³⁶ Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista...*, 2021, p. 121.

FILÓN Y ANTÍOCO

Numenio entiende que Filón permaneció fiel a Clitómaco y que combatió con denuedo a los estoicos (*apud* Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 9, 1 = 28 Des Places); también Plutarco presenta a Filón sobre todo como un discípulo de Clitómaco (*Cic.* 3, 1). Sin embargo, más adelante, acaso tras su elección como escolarca, moderó sus posiciones: ya sabemos que en su interpretación de Carnéades sostenía que el sabio tiene opiniones y el *Index* nos informa de que defendía algo que Clitómaco jamás habría defendido, que no todo es *akatálēpta*, que hay cosas que pueden aprehenderse. En la misma dirección apunta el testimonio de Sexto Empírico: «Los seguidores de Filón afirman que las cosas son inaprehensibles en cuanto al criterio estoico, pero aprehensibles en cuanto a la naturaleza de las mismas cosas» (*Hyp. Pyrr.* I, 235). Es probable que esta afirmación formara parte del periodo de los «Libros romanos» y lo es asimismo suponer una evolución gradual bajo la influencia del escepticismo mitigado de Metrodoro¹³⁷. En los «Libros romanos», dice Cicerón, Filón introdujo novedades que incluso sorprendieron a sus amigos y discípulos e irritaron a Antíoco.

LAS MENTIRAS E INNOVACIONES DE FILÓN

En *Lúculo* 11-12 Lúculo ofrece interesante información sobre Antíoco y Filón, de primera mano, pues él conoció en persona al primero y estaba en Alejandría cuando cayeron en su poder «los dos conocidos libros de Filón». Menciona entonces a Heráclito de Tiro y lo caracteriza como un excelente conocedor de la filosofía académica en general y de la filoniana en particular. En presencia de Lúculo, en Alejandría, en el año 87 a. C., dos filósofos académicos, Antíoco y Heráclito, se reúnen y hablan sobre un tercer académico, Filón, por aquel entonces exiliado en Roma. Lúculo recuerda entonces las discusiones entre Antíoco y Heráclito en las cuales, dice, ambos mantenían la

¹³⁷ Cfr. especialmente Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, pp. 920-921 y Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, pp. 73-128.

tranquilidad. De aquí su desconcierto ante la irritación del primero, hombre de temperamento mesurado, cuando examinó los libros de Filón: «me sorprendí, pues nunca lo había visto de esta manera». Antíoco, sigue recordando Lúculo, preguntó entonces a Heráclito si estaba en realidad ante tesis de Filón o si acaso había escuchado cosa semejante de algún otro miembro de la Academia. Heráclito duda, si bien reconoce el estilo de Filón. Publio Selio, Cayo Selio y Tetrilio Rogo, los tres discípulos de Filón y *familiares* de Lúculo (o sea, testigos de plena confianza), confirman que el texto en cuestión es de Filón, pues en Roma le escucharon decir cosas semejantes.

La escena dibuja con cuidado una disputa intra-académica: a Antíoco no le irritan las tesis leídas, sino que las diga un académico, hasta el punto de que no pudo contenerse y escribió contra su antiguo maestro un libro titulado *Sosos*, así llamado, tal vez, en honor del estoico Sosos, según el *Index* discípulo de Pannecio (*Index Stoic.* LXXXV, 1-2)¹³⁸. A partir de aquí no puede concluirse que Antíoco, en este libro, defendería tesis estoicas. Aunque es probable que Filón y Antíoco mantuvieran divergencias teóricas desde hacía tiempo, la ruptura definitiva solo se produjo a raíz de los «Libros romanos»¹³⁹.

Lúculo 11-12 guarda relación con 69-70, donde Cicerón afirma que Antíoco escuchó largo tiempo las lecciones de Filón, que se ocupó de ellas con gran penetración, pero que más adelante las atacó «con no menos ardor que el que había puesto en su defensa». Este informe no menciona ni los «Libros romanos» de Filón ni el *Sosos*; en 11-12 no hay ninguna referencia a la apostasía de Antíoco, pero poco más adelante, tras los párrafos dedicados a los (falsos) precursores de la aporética académica, leemos que Filón introdujo novedades (cabe suponer que en los «Libros romanos») «porque no podía soportar lo que se decía contra la pertinacia de los Académicos». La palabra «novedades» sugiere que Filón, de acuerdo con Antíoco, se apartó al menos en alguna medida de las versiones previas del escepticismo académico. De su rechazo de la definición crispea de las representaciones catalépticas, no concluía que nada puede ser conocido. Lúculo comenta entonces que, como ya decía el padre de Cátulo, Filón miente.

¹³⁸ Un examen de las distintas interpretaciones, y de los diversos momentos cronológicos, de la ruptura entre Filón y Antíoco puede leerse en Dorandi, «Gli *Academica*...», 1997, pp. 97-105.

¹³⁹ Cfr. Glucker, *Antiochus and the...*, 1978, pp. 19-21. Barnes, «Antiochus of Ascalon», 1989, pp. 68-70.

Filón defendía que el conocimiento es posible (si bien en un sentido diferente al mantenido por los estoicos), tesis esta que en sentido estricto no puede calificarse de «mentira», sino en todo caso de errónea. Tampoco hay mentira (ni novedad alguna) en la afirmación de que la tradición académica conoce una esencial unidad, ni en sostener que tanto Sócrates como Platón eran escépticos. La mentira reside en defender que toda esa tradición, de Platón a él mismo, enseña lo que él enseña: Filón entiende que sus «novedades» en realidad no lo son, pues se limita a defender la tesis mantenida por la tradición académica desde sus inicios, rota por Clitómaco¹⁴⁰, pero sustentada por Metrodoro, el cual afirmaba que «todos» (excepto él) habían malentendido a Carnéades, puesto que este no consideraba que todas las cosas fueran inaprehensibles (*Index Acad.* col. XXVI, 4-10). Filón miente porque piensa que la tradición académica no sostiene lo «que ayer [o sea, en la intervención de Catulo] fue defendido» (*Luc.* 12), a saber, la tesis de la *akatalēpsía*.

He aquí la mentira filoniana: sostener que toda la tradición académica, y de aquí su unidad, aunque critique la concepción estoica de la catalepsis, acepta sin embargo que al menos en algunos ámbitos es posible un conocimiento (razonable o probablemente) seguro. La falsedad, en definitiva, no reside en afirmar la unidad de la tradición académica, tampoco en sostener que la falibilidad de nuestros sentidos no excluye que por regla general sean dignos de confianza, sino en afirmar que aquella unidad toma pie en esta tesis.

Filón defiende la esencial unidad de la Academia y es probable que en sus «Libros romanos» criticara la división que Antíoco había establecido entre la Antigua y la Nueva, la «verdadera», la suya, y la «falsa», la escéptica¹⁴¹. Por otra parte, tal vez considerara que el radicalismo de Clitómaco se lo había puesto fácil a sus adversarios. De aquí que defendiera una posición más moderada: no rechaza la posibilidad de un *katalēptón* en general, sino solo entendido en el sentido de Zenón. Como ya recordaba más arriba, los seguidores de Filón sostienen que las cosas son inaprehensibles según el criterio estoico, la *katalēptikē phantasia*, «pero aprehensibles en cuanto a la naturaleza de las propias cosas» (*Hyp. Pyrr.* I, 234). Filón rechaza el criterio estoico por considerarlo excesiva (e innecesariamente) estricto y sugiere sustituir la representación cataléptica por la *enárgeia* y la *homología* (Numenio *apud* Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 9. 2 = 28

¹⁴⁰ Cfr. Glucker, *Antiochus and the...*, 1978, pp. 64-68. Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, pp. 922-926.

¹⁴¹ Cfr. Mansfeld, «Philo and Antiochus...», 1997, pp. 64-71.

Des Places), en la medida en que las cosas que se nos muestran con evidencia y acordes consigo mismas representan el grado máximo de la probabilidad.

Algunos autores han sugerido que en el centro de los «Libros romanos» estaba el concepto de *enárgeia*. Acuciado por las críticas de los dogmáticos (y tal vez en primer lugar por las de Antíoco), Filón habría reconocido la necesidad de distinguir entre la verdad y la falsedad y asimismo que la evidencia es o puede ser signo de verdad¹⁴². A favor de tal interpretación hablaría el texto más arriba citado de Numenio: en un principio fiel a su maestro Clitómaco, con el paso del tiempo, y más en concreto cuando accedió al escolarcado, Filón acabaría defendiendo una posición más moderada de acuerdo con la cual en ocasiones es racional asentir a impresiones no catalépticas, si bien «evidentes» e «internamente consistentes»¹⁴³. De que no podamos conocer con entera seguridad (pues incluso lo que *parece* evidente e internamente consistente puede ser falso) no se sigue que no podamos conocer mucho.

Filón, en efecto, comenzó a pensar que la teoría de los grados de persuasividad elaborada por Carnéades puede utilizarse como un método para evaluar racionalmente las impresiones y que, por tanto, el escepticismo radical clitomáqueo supone abandonar la racionalidad. Desde la perspectiva de este escepticismo moderado no es racional suspender todo asentimiento; por el contrario, es racional asentir a las representaciones que nos parecen más plausibles, en función de las evidencias disponibles. El concepto de evidencia permite rehabilitar el conocimiento sensible. Este «uso más débil de la noción de evidencia»¹⁴⁴ no toma pie, desde luego, en la representación cataléptica estoica, pero a efectos prácticos no habría gran diferencia entre aquel y esta.

Según él observando al pie de la letra las enseñanzas de Carnéades, Clitómaco dice que cabe «seguir» las representaciones probables, pero que «seguir» no es «asentir», que es justo lo que afirma Filón: que las representaciones (al

¹⁴² Cfr. la larga y pormenorizada argumentación de Gucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 64-88. También Dal Pra, *Lo scetticismo greco I*, 1975, pp. 310-315.

¹⁴³ Ciertamente es que Carnéades pudo haber dicho algo semejante, si bien, de acuerdo con Clitómaco, con una intención *ad hominem*. Para Metrodoro y Filón nos encontramos ante una posición que Carnéades adoptó *in propria persona* y que ellos también siguieron (*Luc.* 78; cfr. también 53). Metrodoro, parece ser, defendía un escepticismo moderado y probabilista: aceptaba la definición estoica de las representaciones catalépticas y a la vez afirmaba que tal definición pide unas condiciones que no cabe satisfacer. Como ya señalaba más arriba, tal vez en algún momento previo a los «Libros romanos», Filón defendió esta tesis u otra semejante.

¹⁴⁴ Cfr. Tarrant, *Scepticism or Platonism?...*1985, pp. 50-51.

máximo) probables son aprehensibles y que, por tanto, si se atiende a la cosa misma no todo es inaprehensible. De que haya cosas evidentes no se sigue que sean aprehensibles, dice Clitómaco, que separa tajantemente lo evidente y lo aprehensible, como no hace Filón, para el que coinciden lo uno y lo otro. Por eso Enesidemo reprocha a «los académicos de su tiempo», con toda probabilidad Filón, ser en realidad estoicos (*apud Phot, Bibl. cod. 212, 170 a 28-23*). Desde la perspectiva de Antíoco, Filón es insuficientemente estoico, desde la de Enesidemo hace tantas concesiones al dogmatismo que acaba siendo dogmático. Agustín de Hipona coincide: Filón restauró en la Academia la autoridad del verdadero Platón y, así, inició el camino que habría de culminar y desembocar en Plotino (*C. Acad. III, 41*).

Enesidemo exagera, pero tampoco puede negarse que la posición de Filón está próxima a la de los peripatéticos y que en esta medida su admisión (más o menos entusiasta) de la concepción aristotélica de la aprehensión es herética, si es que aceptamos que tanto Arcesilao (*Acad. II, 77*) como Carnéades (*Adv. Math. VII, 160-164*) consideraban que la única concepción válida, aunque inalcanzable, era la estoica¹⁴⁵. En todo caso, en la versión de los «Libros romanos», la aporética académica no se dirige contra el concepto aristotélico de aprehensión, razón por la cual el académico puede llegar a ciertos acuerdos con algunos dogmáticos (*Luc. 112-113*). Parafraseo y comento estos párrafos. El peripatético afirma que «puede percibirse la impresión procedente de la verdad», pero no añade la cláusula estoica, «de tal modo que esa impresión no pueda proceder de lo falso»; el académico no disputaría con tal hombre¹⁴⁶. Tampoco le replicaría si a la tesis académica de que nada puede aprehenderse respondiera que el sabio en ocasiones opina, puesto que, al menos según Filón, Carnéades acepta este punto y, de acuerdo con Metrodoro, no tan solo con ánimo dialéctico (Cfr. *Luc. 59 y 67*). La discordia lo es contra los estoicos, pues únicamente ellos afirman que solo puede aprehenderse lo verdadero que no puede ser falso. Asumiendo en estos momentos la moderación filoniana, Cicerón sostiene que la aporética académica, tal y como él la entiende, se dirige en exclusiva contra los estoicos. Cabe suponer que esta tesis habría levantado las iras de Antíoco que habría insistido en que ningún académico verdadero ha dicho tal cosa y

¹⁴⁵ Cfr. Tarrant, «Agreement and the...», 1981, p. 87.

¹⁴⁶ En *Del supremo bien...* V, 76 Cicerón se expresa de manera muy parecida: «Pues lo único que me hace creer que no se puede percibir nada es la definición que dan los estoicos de la facultad de percibir, cuando afirman que solo se puede percibir lo que es de tal modo verdadero que no puede ser falso. Por eso, yo estoy en desacuerdo con ellos, de ningún modo con los peripatéticos».

en que la única definición válida de conocimiento es la estoica; ni Platón ni ningún académico admiten una noción débil de *katálēpsis*, como hace Filón. El académico de observancia filoniana replicaría que Antíoco ha abandonado la Academia para engrosar las filas del Pórtico (*Luc.* 69 ss.).



Acaso siguiendo el *Sosos* y tras decir que busca aquello verdadero que no puede parecerle al mismo tiempo falso, Lúculo se refiere a algunos filósofos que, forzados por el poder de la verdad, quieren construir una diferencia entre lo evidente y lo aprehendido; estos filósofos habrían intentado demostrar que hay algo evidente que sin embargo no puede ni reconocerse ni aprehenderse como verdadero, o sea, que hay representaciones evidentes y verdaderas pero que no pueden distinguirse de las evidentes y falsas (*Luc.* 34)¹⁴⁷. Antíoco, en el *Sosos*, habría rechazado con energía esta tesis: no cabe impugnar el concepto zenoniano de conocimiento y admitir otras formas (relativas, plausibles, probables...) de conocimiento; no cabe aceptar «como armónicos dos principios que se repelen con violencia»: la existencia de representaciones falsas y la indistinción entre representaciones verdaderas y falsas (*Luc.* 44).

Frente a esos «desesperados» que consideran todo tan incierto como saber si el número de las estrellas es par o impar, otros académicos menos radicales (Lúculo piensa con toda probabilidad en Filón) afirman que existe «un principio probable y en cierto modo verosímil» y usan de él como «norma para la práctica de la vida, la investigación y la discusión» (*Luc.* 32). Cuando un académico aprueba sus impresiones, normal y explícita o implícitamente, se compromete con su verdad, lo cual no quiere decir que no sea consciente de la posibilidad, aunque sea remota, de que puedan ser falsas. De donde se sigue,

¹⁴⁷ Brittain (*Philo of Larissa...*, 2001, p. 107) considera que estos filósofos son discípulos de Metrodoro que habrían influido decisivamente en los «Libros romanos» de Filón. La interpretación es atractiva, si bien el texto ciceroniano nada dice de esto, sino que se limita a afirmar que, de acuerdo con Lúculo, la posición de estos filósofos es absurda. En todo caso, la interpretación de Brittain sirve para construir la hipótesis de que entre el momento clitomaqueo y en el que intenta responder al *Sosos* de Antíoco, Filón habría atravesado una fase intermedia, por así decirlo, «metrodoreana», en la cual habría defendido que ciertas representaciones tienen un carácter evidente que es signo de su verdad, mas sin hacer de ellas un criterio de conocimiento o, como decía más arriba, haciendo de ellas una especie de criterio sustitutivo.

habría argumentado Antíoco, que el académico presupone de manera implícita la distinción entre verdad y falsedad¹⁴⁸.

El escéptico probabilista cae en las mismas dificultades de los «desesperados» (*Luc.* 32–36). La representación probable no es un sustituto válido para el criterio estoico. Así lo sugiere la citada objeción que Antíoco había planteado a Carnéades y que, al parecer, había dejado muy perturbado a Filón (*Luc.* 111). Antíoco acusa a Carnéades de inconsistencia, pues, repito, es contradictorio afirmar que las impresiones falsas y las verdaderas son indistinguibles, pues si lo son ¿cómo saber que una impresión es falsa? Si hay impresiones falsas es porque las hay verdaderas y viceversa¹⁴⁹. Cabe suponer, pues, que en un primer momento de su evolución intelectual y fiel al Carnéades de Clitómaco, Filón habría admitido a) que algunas representaciones son falsas y b) que estas representaciones falsas no se distinguen de las verdaderas, sin caer en la cuenta de que a) solo puede mantenerse porque hay diferencias entre las representaciones, lo cual niega b).

Por otra parte, si la probabilidad de una representación debe funcionar como criterio, como *regula*, tiene que presuponerse que descansa en una representación verdadera, no falsa y, por tanto, que cabe distinguir entre representaciones verdaderas y falsas. Dicho directamente: dado que Carnéades actúa, solo de boquilla mantiene la indistinción entre representaciones verdaderas y falsas. La misma noción de «norma» pide poder distinguir entre lo verdadero y falso. Si no hay distinción no hay norma, y cuando los neoadadémicos afirman que solo discuten una cosa, a saber, que nada hay que pueda aparecer como verdadero que no pueda aparecer también como falso, están diciendo «algo pueril». Los académicos nos arrebatan la norma con la que las cosas pueden juzgarse y dicen a continuación que «dejan las restantes»: «Es como si después de sacarle los ojos a un hombre se le dijese: No te privamos de las cosas visibles». Lúculo, en definitiva, quiere mostrar que las dos premisas básicas de los neoadadémicos (que hay representaciones verdaderas y falsas y que no cabe distinguir entre ellas) son contradictorias (*Luc.* 43–44). ¿Cómo asumir que puede haber representaciones falsas indiscernibles de las verdaderas si con anterioridad no se ha distinguido entre ambos grupos?

¹⁴⁸ En Lucrecio se lee un argumento muy parecido: «...no teniendo experiencia de lo que es la verdad, ¿cómo sabe lo es 'saber' e 'ignorar', de dónde ha sacado la noción de 'verdad' y 'falsedad', qué le enseñó a distinguir lo cierto de lo dudoso?» (IV, 473–477).

¹⁴⁹ Cfr. Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 131.

Si no hay diferencia entre lo verdadero y lo falso, no hay criterio ni signo de verdad alguno y, en consecuencia, hay una contradicción entre, por una parte, el concepto de representación probable o creíble (y su utilización como criterio) y, por otra, el supuesto fundamental de la epistemología académica: la indistinción entre representaciones verdaderas y falsas. Si no cabe diferenciarlas, tampoco puede explicarse por qué unas representaciones son más creíbles que otras, o solo cabe explicarlo recurriendo al azar y al accidente. Los académicos son incapaces de determinar con claridad cuál es la característica o el rasgo definitorio de la representación creíble en tanto tal.

En la polémica entre Filón y Antíoco se entremezclan dos perspectivas. Desde el punto de vista institucional se discute quién es el verdadero heredero de la auténtica tradición académica (y quién el traidor y el embustero)¹⁵⁰; desde el epistemológico, se polemiza sobre si es posible un conocimiento relativo (plausible, probable...) o si todo conocimiento es absoluto. Supuesto que la interpretación oficial y ortodoxa de Carnéades era la de Clitómaco, Filón la modificó en algunos aspectos y Antíoco, desde una perspectiva ya alejada de la académica, consideró que el esfuerzo había sido vano: no caben las medias tintas porque el conocimiento relativo, así lo indica la misma palabra, es, en efecto, relativo a algo que ya no lo es. O la catalepsis o un agnosticismo insostenible.

Charles Brittain entiende que Filón y Metrodoro malinterpretaron a Carnéades en la medida en que piensan lo *pithanon* vinculado de algún modo con la verdad y considera que Clitómaco sigue con fidelidad a su maestro cuando afirma que lo *pithanon* equivale, sin más, a lo subjetivamente convincente o persuasivo¹⁵¹. El mismo Brittain, con ligero apoyo textual o mucha imaginación en la interpretación del poco del que se dispone (dígase como se quiera), sostiene que el pensamiento de Filón atravesó tres fases. En una primera, siguiendo la lectura clitomaquea de Carnéades, habría aceptado tanto la *akatalepsía* como una *epochē* universal; en una segunda, y ahora bajo la influencia de Metrodoro, aunque mantiene la primera, niega la segunda: de que nada puede ser conocido no se sigue la necesidad de suspender universalmente todo juicio; la tercera etapa, la de los «Libros romanos» rechaza tanto la *akatalepsía* (universal) como la *epochē* (universal)¹⁵². En esta tercera fase, argumenta Brittain, Filón no solo

¹⁵⁰ Sobre la cuestión de la legitimidad histórica: Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, pp. 169-219.

¹⁵¹ Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, pp. 74, 11 y 16.

¹⁵² Gran parte de su espléndido y citadísimo libro sobre Filón de Larisa (*Philo of Larissa...*, 2001) está dedicado a argumentar esta tripartición. Más en concreto, cfr, por ejemplo, pp. 11-12, 73 y, muy

habría criticado la representaciones catalépticas estoicas, sino que habría propuesto una definición alternativa, más débil, de catalepsis: una representación sería cataléptica si es verdadera y si es causada por su objeto de una manera relevante, esto es, la catalepsis se obtiene «by assent to true impressions with the appropriate causal history» (p. 146). Filón, pues, abandonaría la definición «internalista» de catalepsis del periodo intermedio y propondría una «externalista» o, al menos, «más externalista», capaz de capturar «the quotidian understanding of perception». Con atrevido y elegante anacronismo, Brittain convierte a Filón en una especie de filósofo del «lenguaje ordinario»¹⁵³.



Tal vez la exégesis de Carnéades recorriera tres fases, la de Clitómaco, la de Metrodoro y el primer Filón y la de los tiempos romanos de Filón: se pasaría de una interpretación dialéctica a otra falibilista más o menos próxima a posiciones dogmáticas. En algún momento de su evolución intelectual Filón habría deja-

especialmente, el capítulo 3 («Epistemology: Philo's Roman Books»). Cfr., sin embargo, Gucker («The Philonian/Metrodorians...», 2004), que discute con energía y brillantez la existencia de tal fase intermedia. En la misma dirección se expresa Tarrant en su reseña al libro de Brittain en *Ancient Philosophy* 22, 2002, pp. 485-492 (cfr. también la reseña de Ioppolo en *Gnomon* 2003, pp. 114-119). Es difícil saber si los «Libros romanos» marcan una nueva fase en las enseñanzas de Filón o si deben verse en continuidad con sus anteriores posiciones, como defienden Gucker (*Antiochus and the...*, 1978, p. 67) y Lévy (*Cicero Academicus...* 1992, pp. 48 y 267-268).

¹⁵³ Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 157, notas 41 y 42. Y a este respecto conviene citar las sabias palabras de John Gucker: «The history of philosophical interpretation is full of examples of philosophers and scholars who were quite convinced —usually in perfect good faith— that their interpretation of philosophers of the past, since it was based on what they —again, usually in perfect good faith— conceived of as proper philosophy, superior to all earlier positions, was necessarily the correct one (...) What is to guarantee that a philosophical based on methods in use in present-day analytical philosophy should provide us with better 'philosophical evidence' than previous interpretations, based on previous philosophical methods and conceptions» («The Philonian/Metrodorians...», 2004, pp. 105-106). En su artículo «Philo of Larissa» para la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2006) insiste en que Filón abandonó el escepticismo mitigado de la fase intermedia por las críticas de Antíoco y en que estas críticas toman pie en la inestabilidad inherente a tal escepticismo, inestabilidad que intentó superar argumentando la irrelevancia epistemológica del error cuando las impresiones son fácticamente verdaderas o cuando en la práctica cotidiana nuestra evidencia a su favor es conclusiva. Brittain concluye que la cuestión es muy confusa y sigue abierta. Otros estudiosos entienden que, desde la actitud moderadamente escéptica de los «Libros romanos», Filón evolucionó hacia posiciones ya próximas al platonismo (o que al menos pueden rentabilizarse en esta dirección). Cfr. Tarrant (*Scepticism or Platonism...*, 1985, p. 13), que defiende que la «cuarta Academia» produjo un conjunto de nuevas ideas epistemológicas que proporcionan una base más adecuada para un renacimiento de platonismo.

do de ser un escéptico en el pleno sentido de la palabra¹⁵⁴. Quienes simpatizan con la lectura dialéctica de la Academia acostumbran a ver en la interpretación falibilista un abandono del auténtico pensamiento neoacadémico: Michael Frede habla de «escepticismo dogmático»¹⁵⁵ y Gisela Striker de «estoicismo escéptico»¹⁵⁶. Antíoco fue consciente del oxímoron y, en consecuencia, abandonó a Carnéades y consideró que este había abandonado la auténtica Academia.

ANTÍOCO: ENTRE EL ESTOICISMO Y LA ACADEMIA

En *Lúculo* 69-70 Cicerón dirige palabras muy duras contra Antíoco. Le reprocha su deslealtad: las mismas tesis, las filonianas, que defendió mientras fue discípulo de Filón, las atacó más adelante con vehemencia. Maniobra por lo demás inútil, pues Antíoco, en realidad, no enseña nada nuevo, sino que simple y llanamente se ha pasado a las filas del Pórtico. Identificarlo con los estoicos implica negarle su identidad académica, o sea, deslegitimar la operación historiográfica del ascalonita de excluir a los neoacadémicos de la legítima tradición académica. Si Antíoco se siguió llamando académico («¿por qué ese afán de resucitar súbitamente la antigua Academia?») fue «por cubrirse con el nombre respetable de aquella escuela, aunque difería de ella en las doctrinas». Cicerón se burla de su súbita conversión: «cuándo brilló ese día que le mostró el sello de lo verdadero y lo falso»; lo tilda de vanidoso, de querer «vanagloriarse de que sus discípulos fueran llamados antioqueos»; lo acusa de haber escindido la tradición académica porque no pudo resistir el ataque de todos los demás filósofos contra la interpretación que él, Antíoco, ofrecía de esta tradición: de aquí su alejamiento de Filón (*Luc.* 170). En el *Del supremo bien* lo compara con Dionisio de Heraclea, en un principio discípulo de Zenón, pero que luego se pasó indignamente al Jardín de Epicuro a causa de un dolor de ojos:

¹⁵⁴ Radicalizando la posición escéptica mitigada (o incluso muy mitigada), Agustín de Hipona convierte a Metrodoro en el iniciador de la recuperación del platonismo dogmático, pues fue «el primero en confesar que no fue opinión expresa de los académicos que nada puede percibirse con certeza, sino que ellos esgrimieron necesariamente tales armas contra los estoicos» (*Cont. Acad.* III, 41).

¹⁵⁵ Frede, «The Skeptic's two Kinds of...», 1987, p. 221.

¹⁵⁶ Striker, «Über den Unterschied zwischen...», 1981.

¡Como si hubiera aprendido de Zenón a no sentir el dolor cuando lo tuviera! Lo que había oído, pero no aprendido, era que el dolor no es un mal porque no es vergonzoso, y que un hombre debe soportarlo (*Fin.* V, 94)¹⁵⁷.

Mientras fue discípulo de Filón, Antíoco había deducido de este caso que ni tan siquiera un discípulo de Zenón puede alcanzar ese saber absoluto que pide la definición zenoniana; más adelante, la abrazó, mostrando así una total falta de coherencia filosófica. Sexto Empírico también considera que Antíoco se pasó a las filas del Pórtico («Antíoco introdujo en la Academia el estoicismo»), propugnando una lectura estoizante de la tradición académica: «se dedicaba a demostrar que los dogmas estoicos estaban en Platón» (*Hyp. Pyrr.* I, 235). De acuerdo con Plutarco, Antíoco abandonó las posiciones escépticas de Carnéades bien porque confiaba en la evidencia de los sentidos, bien («como dicen algunos») porque se hizo estoico llevado por la ambición y la rivalidad con Filón y Clitómaco (*Plut., Cic.* 4, 2)¹⁵⁸. La crítica moderna está dividida: para unos era, en efecto, un estoico; para otros, defiende una epistemología en la que incorpora elementos veteroacadémicos, peripatéticos y estoicos¹⁵⁹.

Desde el punto de vista de Antíoco la acusación es injusta. Aunque conocía el estoicismo de primera mano gracias, tal vez, a Mnesarco y Dárdano (*Luc.* 69)¹⁶⁰, si no se hizo miembro del Pórtico fue sencillamente porque no se consideraba estoico, aunque como tal lo tuvieran sus adversarios. Antíoco siempre se consideró académico¹⁶¹ y si adoptó algunas tesis del Pórtico fue porque las veía en perfecta continuidad con las enseñanzas de la Academia, la auténtica, la de Platón y sus inmediatos seguidores¹⁶². Por otra parte, es asimismo obvio que los académicos «oficiales» no lo tenían por uno de los suyos: no aparece

¹⁵⁷ La anécdota también se lee en *Tusculanas* II, 60: «Tras haber aprendido de Zenón a ser fuerte, el dolor le hizo olvidar lo aprendido. Pues padeciendo de los riñones, en medio de sus alaridos gritaba que eran falsas todas sus opiniones anteriores sobre el dolor».

¹⁵⁸ Sobre este pasaje: Tatum, «Plutarch on...», 2001. Ferrari, «Filone, Antioco e l'unità della...», 2013, pp. 223-225.

¹⁵⁹ La primera posición la defienden, por ejemplo, Dillon (*The Middle Platonists*, 1977) y Brittain («Antiochus' Epistemology», 2012); la segunda, Barnes («Antiochus of Ascalon», 1989). Eduard Zeller (*Die Geschichte...*, 1925, pp. 623-624) entiende que Antíoco percibió con corrección los puntos flacos del escepticismo académico, pero que, «como no era lo suficientemente original como para crear por sí mismo un sistema propio», buscó una salida en los sistemas existentes: Antíoco no era ni un académico, ni un estoico, ni un peripatético, sino «tan solo un ecléctico».

¹⁶⁰ Mnesarco y Dárdano, ambos muy vinculados con Posidonio, combatían la duda escéptica, pero también estaban próximos a ese estoicismo platonizante defendido por su maestro.

¹⁶¹ Cfr. *Acad.* I, 13; *Luc.* 69-70.

¹⁶² Cfr. Bonazzi, «Antiochus and Platonism», 2012.

en la lista que Cicerón ofrece en *Lúculo* 16 y en 17 afirma que «mientras Filón estuvo vivo, no le faltó patrocinio a la Academia», o sea, una vez muerto Filón no hubo nadie capaz de defender los intereses institucionales de la escuela, sí los intelectuales, que siguen estando presentes, por ejemplo, en la obra del mismo Cicerón¹⁶³.

Frente a los despiadados ataques mencionados más arriba, hay también textos en los que Cicerón alaba sin reservas a Antíoco, un adversario digno de tenerse en cuenta¹⁶⁴. El Arpinate lo admiraba y respetaba, lo cual no quita para que también sintiera la necesidad de distanciarse de él. Desde esta perspectiva, los textos más arriba citados deben verse en el contexto de la economía argumentativa de este diálogo. Algo al menos está claro, que tanto Filón como Antíoco se sentían incómodos con la interpretación radicalmente escéptica que Clitómaco había ofrecido de Carnéades en particular y de la tradición académica en general. Tal vez Antíoco considerara que su abandono del escepticismo era consistente de una manera en la que el de Filón no lo era y tal vez en el *Sosos* argumentara en esta dirección¹⁶⁵. Y es obvio que entendía que el escepticismo moderado no solucionaba el problema; de aquí su transición hacia el dogmatismo, lo cual no quiere decir, insisto, que fuera un estoico (o sea, un traidor a la herencia académica).

Desde esta perspectiva, la adopción de ciertas tesis estoicas solo con dificultad conciliables con los textos del mismo Platón podía sin embargo justificarse desde una consideración más amplia (o más laxa, dígame como se quiera) de la tradición académica¹⁶⁶. David Sedley ha sugerido que si Filón maximaliza la unidad diacrónica de la tradición académica, Antíoco ofrece de ella una lectura más pluralista¹⁶⁷. O más conciliadora: dado que la discordia entre las diferentes escuelas filosóficas constituye un poderoso argumento escéptico, Antíoco se esforzó en minimizarla, reduciendo los conflictos o bien a cuestiones insignificantes o bien a diferencias verbales¹⁶⁸. Aunque desconocemos los detalles, su

¹⁶³ Cfr. Annas, *Marcus Tullius Cicero...*, 2001, p. xvii.

¹⁶⁴ En *Brutus* 315, por ejemplo, le dedica amables palabras: «Cuando hube llegado a Atenas, estuve seis meses con Antíoco, el más famoso y sabio filósofo de la Antigua Academia, y bajo su excelente y docto magisterio retomé de nuevo el estudio de la filosofía». Cfr. también *Leg.* I, 54; *Luc.* 63, 69 y 113; *Fin.* V, 75.

¹⁶⁵ Cfr. Polito, «Antiochus and...», 2012, pp. 44–45.

¹⁶⁶ Cfr. Brittain, «Antiochus' epistemology», 2012, p. 106.

¹⁶⁷ Sedley, «Antiochus as...», 2012, p. 82.

¹⁶⁸ Cfr. Zeller, *Die Geschichte...*, 1925, p. 623.

estrategia parece haber consistido en rechazar de las tradiciones peripatética y vetero-académica todo aquello que no pudiera conciliarse con el estoicismo y en aceptar de este último solo lo que de algún modo pudiera integrarse con aquellas dos tradiciones. En todo caso, como señala Max Pohlenz, el celo con el que Antíoco quiso distanciarse de la Stoa «se enraizaba en el fondo en la conciencia de dependencia»¹⁶⁹.

Aunque es obvio que Antíoco no fue un platónico en el sentido que más adelante se le dio a esta palabra¹⁷⁰, en cierta medida reintrodujo en la Academia la imagen de Platón que habían desarrollado Panecio y Posidonio¹⁷¹. Todos ellos, el académico y los estoicos, quieren establecer una continuidad entre el Pórtico y cierta tradición platónica que también incluye a Aristóteles y sus discípulos. Dado que Panecio y Posidonio consideraban tal tradición como una precursora todavía imperfecta del estoicismo¹⁷², el intento de Antíoco por recuperar el auténtico y verdadero Platón —señala Mauro Bonazzi— tenía un doble frente: contra el estoicismo y contra la lectura aporética de Platón defendida por la Academia Nueva. Contra los escépticos, Antíoco acostumbra a recurrir a tesis estoicas; contra los estoicos, a la tradición platónica: las estrategias, respectivamente, de Lúculo y de Varrón en los *Académicos* ciceronianos. Por eso el primero se centra en la polémica contra el escepticismo, mientras que el segundo deja esta cuestión a un lado. Esto no quiere decir que platonismo y estoicismo estén en un mismo nivel: la comparación conduce a la subordinación del estoicismo al platonismo, la reconciliación se consigue reinterpretando de manera platonizante las tesis estoicas. A pesar de sus divergencias, Antíoco coincide con Arcesilao, Carnéades y Filón en sostener que la confrontación con el estoicismo es necesaria para definir las propias posiciones de la Academia¹⁷³. Las diferencias surgen a la hora de establecer cuáles son estas posiciones. Académicos luchando contra académicos¹⁷⁴.



¹⁶⁹ Pohlenz, *La Stoa...*, 2019, p. 317.

¹⁷⁰ Cfr. Görler, «Antiochus von Askalon über die Alten...», 1990.

¹⁷¹ Cfr. Burkert, «Cicero als Platoniker und...», 1965, p. 181.

¹⁷² Cfr. Tieleman, *Chrysippus' on Affections...*, 2003, pp. 284-285. Gill, *The Structured Self...*, 2006, pp. 213-214.

¹⁷³ Cfr. Bonazzi, «Antiochus and Platonism», 2012, pp. 315, 318-322, 329-330 y 333.

¹⁷⁴ Cfr. Striker, «Academics fighting...», 1997. También: Tarrant, «Antiochus: a new beginning?», 2007, p. 322.

No sabemos en concreto cómo respondió Filón a las objeciones de Antíoco. Cicerón, no obstante su devoción por él, no considera oportuno recordar sus respuestas a las críticas de Antíoco, tal vez, así lo sugiere John Glucker, porque no las consideraba convincentes¹⁷⁵. Al fin y al cabo, el Arpinate entendía que la parte antioquea de Varrón era más lucida que la que se había reservado a sí mismo como valedor de Filón; considera, en efecto, que no ha logrado que la parte por él defendida «parezca superior»:

Son, en efecto, vivamente convincentes los argumentos de Antíoco, los cuales, cuidadosamente expuestos por mí, tiene la agudeza de Antíoco, la brillantez de mi estilo, si es que en mí existe alguna (*ad Att.* XIII, 19, 5).

¹⁷⁵ Glucker, *Antiochus and...*, 1978, p. 87.

SOBRE LA *APRAXÍA* (I): ARCESILAO Y LO «RAZONABLE»

Suspender todo asentimiento, dicen los estoicos, conduce de manera inevitable a la inacción y la inactividad. Es la llamada tesis de la *apraxía*, que quiere reducir al absurdo las tesis académicas y que desplaza la discusión a un nivel praxeológico: los estoicos quieren demostrar la incompatibilidad entre la *epochē* y la acción. Dicho de otra manera: quieren demostrar que la *katálēpsis* es condición indispensable para conocer el mundo externo y, sobre todo, para actuar.

Los estoicos siguen aquí a Sócrates, que había utilizado el *elenchos* no solo para hacer ver a sus interlocutores que en realidad no saben lo que creían saber, sino también para poner de manifiesto la disparidad entre sus afirmaciones teóricas y su vida¹⁷⁶. Solo de boquilla suspenden los académicos el juicio. Ya Cleantes acusaba a Arcesilao de decir unas cosas y hacer otras (DL VII, 171). Y Numenio, siempre maledicente al juzgar a los neoadadémicos, cuenta que cuando Carnéades sorprendió yaciendo con su concubina a su discípulo Mentor lo expulsó de la escuela, no porque considerara que se encontraba ante una representación probable, sino porque lo había visto con sus propios ojos (*apud* Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 8, 60 = 27 Des Places).

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Gisela Striker distingue dos versiones de la objeción de la *apraxia*: la primera ataca la tesis de que nada puede conocerse, la segunda niega la posibilidad de suspender por completo el juicio. Aquella sostiene que el escéptico nunca será capaz de decidir qué hacer; esta, que si es coherente se verá reducido a la más absoluta inactividad¹⁷⁷. Striker sigue el *Lúculo* ciceroniano. En un primer momento, en 19-36, Lúculo argumenta a favor de la existencia de representaciones catalépticas y, por tanto, en contra de la tesis de la inaprehensibilidad.

¹⁷⁶ Cfr. Kahn, «Drama and Dialectic in...», 1983.

¹⁷⁷ Striker, «Sceptical Strategies», 1980, pp. 63-64.

En 37-38 se demora en poner de manifiesto las consecuencias absurdas a las que conduce la suspensión del asentimiento. De manera paralela, en 99-103, Cicerón responde, o intenta responder, a las dificultades planteadas en 19-36, y en 104-109 muestra que la *epochē* no lleva a las absurdas consecuencias a las que, según Lúculo, conduce. Vayamos con algo de detenimiento a estos textos.

Lúculo defiende la concepción estoica de la filosofía, que toma pie en *decreta* / *dógmata*, en los principios en los que se enraíza el saber cierto y seguro del sabio, que descansa en último extremo en representaciones catalépticas y tiene una dimensión moral: quebrantar un precepto de la filosofía es traicionar «la ley de la verdad y la justicia» y tales ingratitudes «suelen dar origen a la violación de la amistad y las leyes» (*Luc.* 27)¹⁷⁸. A continuación, se dirige al mismo Cicerón y lo acusa de contradecirse puesto que filosofa y argumenta (luego no traiciona la ley de la verdad); además, de esto no hay duda, pone todos sus esfuerzos al servicio de su patria y sus *familiares* (luego no vulnera ni la amistad ni a las leyes).

Dado que él, Lúculo, es algo mayor que el Arpinate, puede permitirse dirigirle un par de palabras de advertencia: ¿cómo es que quien ha alabado la filosofía y ha conseguido que Hortensio deponga su actitud en contra de ella, puede sin embargo seguir esa que entremezcla lo verdadero con lo falso? Cicerón no responderá a esta pregunta, tal vez por ser consciente de estar ante posiciones inconmensurables: lo que para el neoacadémico es libertad y flexibilidad, es para el estoico inmovilidad y oscuridad (*Luc.* 61). Incluso los cimerios, que vivían en la eterna noche de las regiones del norte, sin ver nunca el sol, supieron procurarse alguna luz gracias al fuego (*Hom. Odisea* 11, 12 ss.). Los neoacadémicos ni eso. En el trasfondo, la radical alternativa estoica: o luz o tinieblas, o conocimiento cierto y seguro o esa ignorancia total, esa oscuridad absoluta a las que según el Pórtico conduce la aporética académica¹⁷⁹.

En tanto que neoacadémico, concluye Lúculo, Cicerón no puede justificar ni su alabanza de la filosofía ni su gloriosa actuación en la conjuración de Catilina (*Luc.* 62). Este episodio histórico aconteció en el 62 y la fecha dramática del *Lúculo* es, más o menos, el 62/61: Cicerón actuó, luego percibió y asintió.

¹⁷⁸ Por decirlo con terminología moderna: Lúculo es un «cognitivista ético» que entiende que los valores morales son una especie de afirmaciones de hecho o que al menos no pueden diferenciarse de estas. Si es así, la pregunta por la verdad es ineludible, porque los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos y porque, en consecuencia, deben descansar en un conocimiento verdadero. Cfr. Bächli y Graeser, *Marcus Tullius Cicero...*, 1995, pp. 211-212, nota 67.

¹⁷⁹ Sobre la metáfora de la luz y las tinieblas: Bultmann, «Zur Geschichte der...», 1948.

Quien elimina el asentimiento, elimina todo movimiento de las almas y toda actividad. Cicerón, insiste Lúculo, se contradice al seguir esa filosofía, la académica, «que nos despoja del juicio, nos priva del asentimiento y nos arrebató los sentidos (*spoliat nos iudicio, privat adprobatione omni, orbat sensus*)» (*Luc.* 61). Andreas Haltenhoff ha reparado en la gradación de la enumeración: los tres verbos (*spoliare, privare, orbare*) significan en general «robar» y la lista de lo robado —lo que los neacadémicos roban, indicado en los sustantivos— sigue un clímax creciente, pues el *iudicium* presupone la *adprobatio* y esta los *sensus*¹⁸⁰.

Como ya he señalado en otro momento de este trabajo, mientras que los neoacadémicos piden diferenciar entre distintos niveles epistemológicos, para los estoicos existe una estrecha y estricta conexión funcional entre *áisthēsis*, *synkatáthesis* y *katálēpsis*. No sorprende entonces que entiendan la crítica académica a tal conexión como destrucción de «la vida entera desde sus cimientos», como dice Lúculo al final de 31. En los compases iniciales de este párrafo había caracterizado al alma como amante de la *katálēpsis* y del conocimiento. Lúculo es consciente de estar internándose en los difíciles y abstrusos territorios de la «física»: la misma concepción teleológica de la manera en la que la naturaleza opera en el diseño y construcción de todos los animales justifica la validez de los sentidos (*Luc.* 30)¹⁸¹. La misma naturaleza, argumenta, se complace en orientar la mente humana hacia la sabiduría, tanto desde una perspectiva teórica como práctica. La actitud de la mente humana respecto de la *katálēpsis* tiene dos dimensiones, pues aquella ama el conocimiento por sí mismo y por la utilidad que se desprende del saber (cfr. *Luc.* 19–27). Que nos insertemos con éxito en nuestro medio ambiente, que gracias a las artes podamos manipularlo, demuestra tanto la utilidad de nuestros sentidos, como que son merecedores de confianza. Quien niega lo uno y lo otro nos «arrebató estos mismos instrumentos y ornamentos de la vida». El escéptico radical, dice Lúculo, simple y sencillamente se niega a extraer los corolarios que se siguen de sus tesis. No está en juego la tesis de la *akatalēpsía* en sí misma, sino las fatales consecuencias que tiene (o tendría caso de ser cierta).



¹⁸⁰ Cfr. Haltenhoff, *Kritik der akademischen Skepsis...*, 1998, p. 222.

¹⁸¹ Cfr. Inwood, «Antiochus on physics», 2012, p. 190.

En *Lúculo* 108 (= SVF II, 73) Cicerón esboza la teoría estoica de la acción. Tras recordar la objeción de la *apraxía* escribe como sigue:

Los estoicos dicen que en la sensación misma ya hay asentimiento, pues como el deseo nace de la primera, la acción es necesaria: suprimir las apariencias —dicen— sería como suprimirlo todo.

Plutarco ofrece más precisiones:

Siendo tres los movimientos del alma: representación, impulso y asentimiento, la representación, aunque queramos, no es posible eliminarla, por cuanto que, al entrar en contacto con los objetos, necesariamente recibimos impresiones de ellos y somos afectados por ellos, mientras que el impulso suscitado por las representaciones mueve al hombre a actuar buscando lo que le es propio, como si en la parte rectora del alma se produjera inclinación y aprobación (*Adv. Col.* 1122b-c).

Para los estoicos, la realización de una acción comienza con una representación (*phantasia, visum*) que en un segundo momento es sometida a prueba por la razón en orden a determinar si lo representado es bueno y digno de llevarse a cabo. Si la evaluación es positiva, acontece el asentimiento (*synkatáthesis, adsensio*) que, a su vez, produce un impulso: *hormē*, que Cicerón traduce con *adpetitus* y Séneca con *impulsus* (*ad Luc.* 113, 18): el movimiento del alma hacia algo o alejándose de algo (SVF III, 169; SVF III, 377). Este movimiento es el fundamento racional que ordena actuar a los individuos, sostiene Crisipo (Plut., *Stoic. repug.* 1037 f = SVF III, 175). En la *Epístola* 113, 18 (= SVF III, 169.1) Séneca habla de un impulso irracional previo al asentimiento, pero para Crisipo —que en este punto representa la ortodoxia estoica— tal impulso es racional, sigue al asentimiento que es, asimismo, racional: cuando este impulso es llevado a cabo, se realiza la acción representada. Esquemáticamente: representación → asentimiento → impulso → acción. La secuencia solo tiene sentido analítico; en realidad, estamos ante un proceso unitario, pues la representación, el asentimiento y el impulso representan distintas capacidades o funciones de la parte directiva del alma (*hēgemonikón*); y en esta unidad se manifiesta la racionalidad de las acciones humanas. Los animales también poseen impulsos, pero no racionales, ya que reaccionan inmediata y necesariamente ante las representaciones: entre estas y la acción falta el asentimiento¹⁸². Si en la representación el sujeto se

¹⁸² Cfr. Alejandro de Afrodisia, *De fato* XIV, 183-184 = SVF II, 981; Orígenes, *De principiis* III, 1, 2-3 = SVF II, 988.

conduce de manera pasiva, el asentimiento es voluntario: el sujeto puede asentir o no a determinadas representaciones¹⁸³. En el caso que ahora importa están en juego representaciones impulsivas, las cuales, frente a las sensibles, que refieren estados de cosas objetivos, son evaluativas: al sujeto lo pone en movimiento una representación impulsiva acerca de lo que es apropiado, acerca de lo *kathēkon*¹⁸⁴.

Si bien el estímulo externo es causa ineludible para que algo se produzca, no lo produce con necesidad: aunque es causa preliminar, lo que determina la acción y es, en consecuencia, causa «absoluta y principal», es el asentimiento (*adsensio*) que el sujeto da o no da a tal estímulo inicial. El asentimiento no puede producirse sin una fuerza procedente del exterior, pero una vez que esta ha intervenido la acción no está motivada de manera fatalista por ella, al igual que quien empuja un cilindro por una rampa le da el principio motriz, no el movimiento rotatorio que constituye su forma específica de moverse¹⁸⁵. La representación inicia el proceso que lleva a la acción, pero el asentimiento y la acción que este desencadena dependen del mismo sujeto. No está en nuestra mano controlar la «causa iniciadora» (si es que *causa principalis* traduce *áition prokatartikón*)¹⁸⁶, sí el desarrollo posterior de los acontecimientos, esto es, cabe influir en los acontecimientos subsiguientes. La belleza inicia el amor, pero no lo determina por completo (Clem., *Strom.* 8, 9, 25, 2 = SVF II, 346)¹⁸⁷. El deseo sexual es inevitable, pero cabe cometer o no adulterio: no podemos sino conmovernos ante la belleza de Lais o Friné, sí asentir o no asentir ante el estímulo. La representación está causada por estímulos externos y no queda bajo nuestra jurisdicción; el asentimiento, por el contrario, es libre actividad del *hēgemonikón*. En todo caso y por lo que interesa en estas páginas: sin asentimiento no hay acción, y tanto da ahora que el asentimiento la determine de manera más o menos fatalista.

¹⁸³ Cfr. Inwood, B., *Ethics and Human Action in...*, 1985, pp. 18-41 y 71-73. En general sobre la relación entre impulso y apetito: pp. 42-66 y 92-95.

¹⁸⁴ Cfr. SVF III, 169 = Estobeo, *Ecl.* II, p. 86, 17 W; SVF III, 171). Con palabras de Séneca: «Ningún animal racional ejecuta una acción si antes no es excitado por la imagen de algún objeto, luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso. Te explicaré qué es el asentimiento. Tengo la necesidad de caminar, pero solo empiezo a caminar cuando he tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: solo entonces me siento» (*ad Luc.* 113, 18 = SVF III, 169). Cfr. Salles, «El problema del conocimiento práctico en la...», 1998. También Boeri y Salles, *Los filósofos estoicos...*, 2014, capt. 24 («Teoría de la acción»).

¹⁸⁵ Cfr. Rolke, *Die bildhaften Vergleiche in den...*, 1975, p. 377.

¹⁸⁶ Görler, «'Hauptursachen' bei...», 1987, pp. 258-259. La cuestión ha sido muy discutida, cfr. Mayet, *Chrysipps Logik in...*, 2010, p. 185, nota 400.

¹⁸⁷ Sobre este ejemplo: Duhot, *La conception stoïcienne...*, 1989, p. 214.

Dado este planteamiento general, deberá concluirse (al menos así lo hace Lúculo) que si se elimina el asentimiento se eliminan las acciones, físicas y mentales. El neoacadémico coherente con sus planteamientos quedaría convertido en un vegetal. Quienes afirman que ni sienten ni asienten «en cierto modo les es arrebatada el alma», dice, y lo explica con la metáfora de la balanza: «El espíritu se inclina ante la evidencia tan fatalmente como el platillo de la balanza en que se ponen unas pesas» (*Luc.* 38). Lo cual no quiere decir que el alma deba asentir ante lo evidente con la misma necesidad con la que un peso desnivela la balanza; Lúculo se refiere a la evidencia característica de la *katalēptikē phantasia*, que hace que el alma asienta inmediata y expresamente a ella.

El pensamiento y la actividad judicativa humanas, sostienen los estoicos, requiere conceptos que digan la realidad, lo cual presupone a su vez que las representaciones a partir de las cuales nacen estos conceptos la reflejan con fidelidad. Es en este sentido que Lúculo afirma que la memoria, las nociones de las cosas y las artes dependen del asentimiento (*Luc.* 38). *Memoria, notitiae* y *artes* no pueden existir sin el asentimiento en la medida en que, como ha argumentado en 20-22, descansan en la *perceptio*. Y la memoria, las nociones y las artes son por su parte condición de posibilidad de toda acción. La conclusión se impone: «el poder obrar que todos tenemos no podría existir en aquel que no asintiese a nada» (*Luc.* 38). Lúculo, en definitiva, establece una esencial vinculación entre catalepsis y acción en cuya raíz se encuentra la conexión sistemática entre la formación de conceptos, la memoria y las artes y ciencias.

Volvemos una vez más a la continuidad epistémica defendida por los estoicos: los niveles superiores de la actividad mental humana (demostrar, descubrir...) dependen del material que pone a su disposición el conocimiento sensible, puesto que aquella actividad debe surgir, con necesidad, de lo ya conocido, y lo ya conocido es, en primer lugar, las percepciones de los sentidos a partir de las cuales se edifican los conceptos que a su vez están en la raíz de los juicios, que por su parte permiten construir silogismos y, en general, estrategias inferenciales. ¿Qué artes, qué filosofía, qué sabiduría, podría haber si no fuéramos capaces de hacer demostraciones? Si todas las representaciones fueran como dicen los académicos que son, y si ningún proceso mental pudiera distinguir entre representaciones falsas y verdaderas «¿Qué confianza inspiraría la conclusión obtenida por medio de un argumento?» (*Luc.* 27). Brevemente, quien niega la existencia de representaciones verdaderas e indubitables (catalépticas) no puede distinguir entre representaciones verdaderas y falsas, y quien niega la posibilidad de realizar esta distinción socava los funda-

mentos de las capacidades epistémicas que están en la raíz de toda actividad humana.

La ciencia, por su parte, es un conocimiento firme e inquebrantable: no la mera aprehensión, sino una aprehensión «estable e inmutable», dice Lúculo (*Luc.* 23), «la aprehensión segura, firme e inamovible por parte de la razón», define Sexto Empírico (*Adv math.* VII, 151 = SVF II, 90) y matiza que solo la poseen los sabios: todos los seres humanos conocen, pero con firmeza solo quienes poseen este saber seguro e inquebrantable, cataléptico. La ciencia se identifica con la sabiduría y esta, a su vez, también se presenta, al modo socrático, como un *ars vivendi* entendido como un sistema de las virtudes, en su forma suprema solo al alcance del sabio, pues su vida se caracteriza por su *constantia*, por su firmeza e inquebrantabilidad. Lo que sucede en el terreno de la ciencia acontece asimismo en el práctico: también la acción y la decisión moral exigen ese conocimiento firme y estable del que los académicos quieren privarnos. Tiene que haber, dice Lúculo, un principio «que pueda ser seguido por el sabio al comenzar su actuación, y que este principio esté conforme con la naturaleza» (*Luc.* 24). Sin este principio, concluye, no es posible el impulso que nos lleva a actuar y a desear lo percibido. Si queremos actuar, y tanto da que la acción sea moral o técnica, tenemos que representarnos algo. Si fuera coherente con sus premisas, el académico no podría practicar las artes, no podría filosofar, no le cabría tener una vida moral.

LA RESPUESTA DE ARCESILAO. CON UN *EXCURSUS* SOBRE EL EPICÚREO COLOTES

Después de criticar al sabio estoico y haberlo conducido a la suspensión del juicio, Arcesilao se ve obligado a indicar un criterio de acción para justificar las conductas y alcanzar la felicidad: «lo razonable» (*tó eúlogon*). El concepto ya fue utilizado por los estoicos, según los cuales son razonables las proposiciones que «tienen mayores fundamentos para ser verdaderas» (DL VII, 76 = SVF II, 201)¹⁸⁸. Arcesilao hace suyo este concepto. Coincide con Zenón en que la fe-

¹⁸⁸ A este respecto, puede resultar esclarecedora una anécdota sobre Esféro que Diógenes Laercio narra en VII, 177 (= SVF I, 625; cfr. también Ateneo VIII, 354 e = SVF I, 624): «Al entablarse una vez una discusión sobre si el sabio sostiene opiniones, y diciendo Esféro que el sabio no tendrá opiniones, el rey Tolomeo Filopátor quiso ponerlo a prueba y ordenó que le pusieran delante unas granadas de cera. Cuando Esféro cayó en la trampa, el rey exclamó que había dado su asentimiento a una representación

licidad es fin y en que para alcanzarla es necesaria la *phrónesis*, y difiere en su determinación: del lado estoico, una *phrónesis* científica; del académico, una que se contenta (porque a los humanos no nos cabe otra cosa) con apelar a buenos motivos. Si atendemos a lo *eúlogon*, sin necesidad de asentir a las representaciones, dice Arcesilao, podremos vivir felizmente.

Sexto Empírico reconstruye con precisión el razonamiento de Arcesilao: si la felicidad se obtiene por medio de la *phrónesis*, si esta reside en «las acciones rectas» (*katorthōmata*) y si la acción recta «es aquella que, una vez llevada a cabo, tiene una justificación razonable» (una *eúlogos apología*, o sea, una acción para la que *a posteriori* caben dar buenos motivos), en tal caso «quien atiende a lo *eúlogon* actuará rectamente y será feliz» (*Adv. math.* VII, 158). La comprensión académica de *katorthōmata* (aquella acción «que, una vez llevada a cabo, tiene una justificación razonable») coincide con el *kathēkon* zenoniano, con la acción perfecta y por entero recta solo al alcance del sabio¹⁸⁹. Quienes defienden la interpretación dialéctica, acostumbran a entender que Arcesilao, con su criterio, se limita a dar una respuesta irónica a las objeciones estoicas y no expresa ninguna posición *in propria persona*; consideran que (con ironía, insisto) se apropia de la definición estoica de *kathēkon* y la aplica a lo *katorthōmata*¹⁹⁰.

Sexto Empírico, sin embargo, afirma que para Arcesilao también es necesario (*edei*) investigar acerca de la conducta vital, «que naturalmente no se da sin un criterio, del que depende la garantía de la felicidad (esto es, el objetivo de la vida)» (*Adv. math.* VII, 158). El escéptico también necesita un criterio para orientar su vida y alcanzar la felicidad y este criterio obliga a difuminar

falsa. A lo que Esfero replicó oportunamente, diciendo que en efecto había dado su asentimiento no a que eran granadas, sino a que sería muy razonable que fueran granadas». Esfero diferencia entre «la aprehensión afirmativa de una imagen» y «la imagen de lo razonable»; una cosa es la *kataleptike phantasia* y otra diferente lo *eúlogon*: aquella siempre y necesariamente es verdadera, lo razonable, aunque tiene gran probabilidad de serlo, puede sin embargo ser falso. Tal vez Esfero introdujera esta diferencia para responder a las críticas académicas al principio estoico de que el sabio nunca se equivoca. Cfr., por ejemplo, Brennan, «Reasonable Impressions...», 1996.

¹⁸⁹ El sabio estoico realiza acciones perfectamente debidas y correctas (*katarthōmata*); pero hay también acciones que son solo apropiadas (*kathēkon*; *officium*): «Dicen los estoicos que una acción apropiada es la que, una vez llevada a cabo, comporta una justificación razonable» (DL VII, 107 = SVF III, 494; también, Cic. *Fin.* III, 58 = SVF III, 497-498. Lo *eúlogon* de Arcesilao, pues, pide realizar acciones apropiadas.

¹⁹⁰ Gisela Striker («Sceptical Strategies», 1980, p. 6) habla de «parodia manifiesta». Anna Maria Ioppolo («Il concetto di 'eulogon'...», pp. 148-149), sin embargo, repara en que el término *katorthōma* no está atestiguado ni en los fragmentos de Zenón ni en los de Cleantes, sino solo a partir de Crisipo. Dado que el periodo de actividad filosófica de Arcesilao coincide con el escolarcado de Cleantes, es difícil, aunque solo sea por razones cronológicas, hablar de «inversión irónica».

la estricta división estoica entre sabios y no sabios: a ello apunta la aproximación entre lo *kathēkon* y lo *katorthōmata*. De que Arcesilao elabore su criterio en consciente polémica contra los estoicos no se sigue que no lo defendiera, también, *in propria persona*, a modo, por decirlo con Gisela Striker, de «second-best guide to action» con la que tenemos que contentarnos ya que el ideal, la perfecta y absoluta racionalidad del sabio estoico, es inalcanzable para nosotros los humanos¹⁹¹. De que Arcesilao rechace, por considerarla inalcanzable, una ética de normas absolutas no se sigue que no admita (como suficientemente «razonable» para la conducción de la vida) una teoría de los deberes medios.



El tema de la *apraxia* también ocupó al epicúreo Colotes en su *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*¹⁹². Aunque no se reduzca a ellas¹⁹³, es coherente que en este escrito tengan una importante presencia filosofías que al menos según su interpretación conducen al escepticismo, pues Epicuro es un filósofo con fuertes inclinaciones dogmáticas o al que al menos molestaba mucho cualquier atisbo de duda. Únicamente «la certidumbre de nuestro conocimiento y la seguridad de criterios para decidir lo verdadero proporciona estabilidad a nuestra conducta»¹⁹⁴: por eso el sabio «tendrá principios de certeza y no dudará de todo» (*dogmatiein kai ouk aporesein*) (DL 121 b = 562 Us.).

Desde esta perspectiva se entiende que Colotes criticara, por ejemplo, a Parménides, el cual, dice, dificulta la vida por afirmar que «el universo es uno»: niega la realidad sensible y, en consecuencia, impide que los hombres se sirvan de los fenómenos (*Adv. Col.* 1113 e-1114 f). También Sócrates merece su rechazo por negar la *enárgeia* y desconfiar de los sentidos: «por su pretenciosa charlatanería tomaba la imagen del pan como si fuera hierba, y la de la hierba como si fuera pan». Sócrates decía una cosa y hacía otra (*Adv. Col.* 1177 d-1118 b)¹⁹⁵. Colotes, en fin, entiende que la platónica teoría de las Ideas supone negar

¹⁹¹ Cf. Striker, «Sceptical Strategies», 1980, p. 66, y Román Alcalá, *El enigma de la...*, 2007, pp. 74-75.

¹⁹² Cf. Mas Torres, *Epicuro...*, 2018, pp. 55 ss. («Plutarco y Colotes») y 123 ss. («Escepticismo (más sobre Plutarco y Colotes)»).

¹⁹³ La crítica al escepticismo no es el único motivo del escrito de Colotes, hay también en él cuestiones ontológicas y también, y muy especialmente, cuestiones acerca de la vida y del papel de la filosofía en ella. Sobre esta cuestión: Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: Appendix II: «Colotes and skepticism».

¹⁹⁴ García Gual, *Epicuro*, 1981, p. 84.

¹⁹⁵ Cf. Opsomer, *In Search of the Truth...*, 1998, p. 97.

la existencia del mundo sensible: «Platón afirma que es necio que consideremos a los caballos, caballos y a los hombres, hombres». Platón niega la realidad y, en consecuencia, «nos saca de la vida» (*Adv. Col.* 1115 d-1116 e). Demócrito introduce confusión en la vida «al afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra (*ou mallon toion ē toion*)» (*Adv. Col.* 1108 f)¹⁹⁶.

El atomismo de Demócrito obliga a conclusiones escépticas y tal es el único escepticismo al que se refiere Epicuro y que refuta modificando su teoría de la percepción, estrategia esta que no funciona frente al escepticismo académico, en particular en la versión de Arcesilao, que no parte ni presupone ningún «dogma», sino que se limita a asumir las premisas «dogmáticas» y a mostrar que son autocontradictorias; en tal situación, lo único sensato es suspender el juicio¹⁹⁷. Para desarmar esta sofisticada forma del escepticismo debe atacarse la misma práctica argumentativa del escéptico, ora mostrando que se contradice a sí mismo en la medida en que no suspende el juicio que pide suspender todo juicio, ora insistiendo en que la práctica radical y coherente de la *epochē* imposibilita toda acción humana. Fue Colotes, no Epicuro, quien introdujo esta crítica al escepticismo. Con el paso del tiempo, estas dos estrategias antiescépticas pasaron a formar parte de la ortodoxia del Jardín, olvidándose que en su origen había una controversia con la Academia¹⁹⁸.

Es cierto, como ha señalado Carlos Lévy, que desde el punto de vista epistemológico Arcesilao no sintió la necesidad de oponerse a los epicúreos, tal vez porque considerara que, una vez demostrado que la representaciones catalépticas no pueden ser criterio, entendiera ocioso discutir otras representaciones menos relevantes: la crítica al criterio estoico incluye también al epicúreo¹⁹⁹. Cosa diferente sucede en el terreno praxeológico: como ha indicado Aurora Corti, el *Contra Colotes* de Plutarco muestra que Arcesilao sí se vio obligado a responder a la acusación de *apraxia* formulada por el epicúreo.

Colotes comienza acusándolo de no haber realizado ninguna aportación propia y, sin embargo, haber conseguido «difundir entre la gente inculta una supuesta fama de innovador» (*Adv. Col.* 1121 f). Plutarco responde insertando a Arcesilao dentro de la más noble tradición intelectual (Sócrates, Platón,

¹⁹⁶ Cf. De Lacy, «Colotes' First Criticism of...», 1964 y «*Ou mallon* and the Antecedents of...», 1958.

¹⁹⁷ Sobre Demócrito y el escepticismo de la Academia: Gemelli Marciano, *Democrito e l'Academia...*, 2007.

¹⁹⁸ Cf. Vander Waerdt, «Colotes and the...», 1989.

¹⁹⁹ Lévy, «The New Academy and...», 2006, pp. 453-454.

Parménides, Heráclito...) y, de paso, acusando a los epicúreos de traicionarla llevados por una vana ambición²⁰⁰. A continuación, se entra en la cuestión de la suspensión del juicio y su inevitable consecuencia: la acusación de inactividad. Plutarco matiza que los epicúreos tomaron este argumento de los estoicos y, en efecto, unos y otros plantearon la objeción de la *apraxia*, si bien, como señala Paul A. Vander Waerdt, en diferentes términos epistemológicos²⁰¹. Dado que los estoicos distinguen entre impresiones verdaderas y falsas, mientras que los epicúreos consideran que todas ellas son verdaderas, Colotes no habla de impresiones catalépticas, sino de la evidencia total y absoluta que caracteriza a las impresiones: «Pero es imposible no asentir a lo evidente» (*Adv. Col.* 1123 a). «La vida misma se desplomaría si no osaras confiar en los sentidos», escribe Lucrecio (IV, 507-510).

Los adversarios estoicos y epicúreos a los que se refiere Plutarco no afirman que quien suspende el juicio se ve obligado a la inactividad más absoluta (a la condición de vegetal), sino, con mayor sutileza, que no es capaz de explicar racionalmente por qué realiza unas acciones antes que otras. Quien suspende el asentimiento carece de un criterio de acción; quien carece de un criterio de acción asiente de forma azarosa e impulsiva a cualquier representación; quien asiente así a cualquier acción puede llegar a hacer las más descabelladas:

¿Pero cómo puede ser que quien suspende el juicio no salga corriendo al monte en vez de al baño, ni que se levante y eche a andar hacia la pared en vez de hacia la puerta cuando quiere ir a la plaza? (*Adv. Col.* 1122 e).

¿Cómo, en efecto, puede ser, si el escéptico ni tan siquiera da credibilidad a la percepción de que eso que tiene ante los ojos es una puerta?

Para Arcesilao, dice Plutarco, estos contraejemplos carecen de sentido. Su argumento ya no es conocido: de los tres movimientos del alma (representación, impulso y asentimiento), quienes suspenden el juicio aceptan los primeros y solo rechazan el último, o sea, la fuente de la falsedad y error: «formarse una opinión y precipitarse en el asentimiento, lo cual, además de no tener utilidad, significa ceder por debilidad ante las apariencias» (1122 c-f).

Los epicúreos no suspenden el juicio, sino que afirman que «hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien»

²⁰⁰ Cf. Bonazzi, «Plutarco, Platone e...», 2005, p. 220.

²⁰¹ Cf. Vander Waerdt, «Colotes and the...», 1989, pp. 246-247.

(*Adv. Col.* 1122 d = 441 Us.). Buscar el placer y evitar el dolor es criterio de acción y quien lo niega, como al decir de Colotes hace Arcesilao, se verá obligado a la más absoluta inactividad. Arcesilao no discute que los hombres busquen por naturaleza el placer, discute que los juicios acerca de lo placentero ofrezcan un criterio. El académico (de carne y huesos al igual que el epicúreo) acepta que por naturaleza ciertas cosas se le representan como placenteras y que cuando así sucede se desencadena igualmente por naturaleza un impulso, pero niega que para actuar sea necesario asentir al juicio «comer pan cuando se está hambriento es placentero». Quien suspende el juicio no necesita asentir para actuar con coherencia, sigue en la medida de lo posible aquello que le es propio, «arrastrado por una necesidad no geométrica, sino natural», escribe Plutarco remitiendo a Platón, *República* 458 d²⁰². La *phýsis* tiene valor normativo y obedecerla, o sea, apelar a la realidad fenoménica al margen de cualquier forma de asentimiento, es suficiente para actuar de manera congruente: nadie que quiera ir al mercado se dirige hacia la pared.

Ahora bien, podría contraargumentar un adversario, Plutarco y los académicos deberían prestar atención al problema que interesa a Platón en el texto de la *República* mencionado más arriba, pues en él está en juego la regulación de las conductas sexuales de guardianes y guardianas; ellos y ellas, dice Glaucón, «siguiendo la fuerza de un impulso innato se encaminarán a unirse entre sí». Sócrates lo concede y matiza que no está en juego una necesidad geométrica, sino erótica, «que cabe incluso que sea más punzante que la otra a la hora de seducir y arrastrar a la numerosa muchedumbre». Guardianes y guardianas no se equivocan, actúan con toda coherencia cuando sienten deseo sexual: yacen juntos y no buscan la compañía, digamos, de piedras o árboles. Así lo hacen empujados por una necesidad natural erótico-instintiva que deja a un lado aquello que para los estoicos es lo más propio del hombre, la razón²⁰³. ¿Acaso la irracional manera de conducirse de «la numerosa muchedumbre» puede explicar la conducta del sabio?



²⁰² Sobre la presencia de Platón en la teoría de la acción de Arcesilao: Trabattoni, «Arcesilao platónico?», 2005.

²⁰³ Cf. Lévy («Le concept de *doxa* des Stoïciens... 1993, pp. 268-269) que entiende que la cita plutarquea de Platón es «à contre - sens».

Exponiendo la tesis estoica de que, frente a lo defendido por los epicúreos, el primer impulso no es el placer, sino la *oikeiōsis*, Diógenes Laercio señala que para los del Pórtico es acorde con la naturaleza de los animales el gobernarse por el instinto: «el impulso (*hormē*) sobreviene por añadidura a los animales y lo usan para dirigirse hacia lo que les es propio (*pròs tà oikeía*)» (DL VII, 86). La conducta animal requiere impulso, no asentimiento. Por otra parte, los humanos, en ciertas formas elementales de conducta (que comparten con los animales), actúan sin asentimiento. Se entiende así que los estoicos acusan a Arcesilao de generalizarlas: el académico reduce a los humanos a la condición animal, sus tesis obligan a concluir que los humanos en nada nos diferenciamos de las irracionales bestias²⁰⁴. Además, los estoicos no ignoran que muchos individuos actúan movidos por la pasión y la pasión es un falso juicio: a los avaros, por ejemplo, les mueve la suposición de que el dinero es bello, y ningún estoico defendería que dice verdad quien sostiene la belleza del dinero (DL VII, 110-111).

Dada esta situación, algunos estudiosos han sostenido que Lúculo malinterpreta a los estoicos y que la catalepsis es necesaria, en todo caso, para las acciones sabias y conducentes a la felicidad, pero no para la acción en general²⁰⁵. Suzanne Obdrzalek, sin embargo, aunque acepta que Lúculo distorsiona la posición estoica, sugiere que propone una conexión débil pero más plausible entre impresiones catalépticas y acción: aunque es posible actuar sobre la base de impresiones no catalépticas, si nunca hubiéramos recibido impresiones catalépticas no seríamos capaces de actuar²⁰⁶. Que podamos interactuar con éxito con nuestro medio ambiente, como de hecho sucede, presupone tener impresiones que nos lo representan con fidelidad y poder distinguir entre representaciones que cumplen esta condición de fidelidad y representaciones que no la satisfacen. Si como dicen los académicos no hubieran representaciones catalépticas, o fuera imposible distinguirlas de las no catalépticas, o nuestra vinculación con el mundo descansaría en el azar y sería solo accidental, o sería puramente instintiva, como les sucede a los animales.

Aunque no quede reducido a la inacción más absoluta, quien rechaza las representaciones catalépticas niega la posibilidad de acciones por entero racionales, si bien deja abierta la posibilidad de asentir a representaciones no catalépticas, es decir, deja abierta la posibilidad de opinar. Y quien opina es víctima

²⁰⁴ Cfr. Annas, *Hellenistic Philosophy of...*, 1992, p. 10.

²⁰⁵ Cfr. Brittain, *Cicero...*, 2006, p. 17.

²⁰⁶ Cfr. Obdrzalek, «From Scepticism to Paralysis...», 2012, p. 384.

de la duda y la indecisión y, por tanto, corre el peligro de caer en la apatía. El alma de quien no sabe oscila constantemente e ignora cuál es su deber (*Luc.* 25). Aunque el neoacadémico consistente con sus premisas no quedara reducido a la condición de vegetal, sería indistinguible de los animales irracionales y, en consecuencia, no podría llevar una vida moral²⁰⁷.

También los animales actúan coherentemente siguiendo su naturaleza: no se sabe de ningún rumiante que haya comido carne. Las vacas no abandonan el plano fenoménico: también ellas siguen las representaciones que surgen de los objetos sin asentir a las mismas. Como si fuera un rudo conductista moderno, parece que a Arcesilao solo le queda apelar al igualmente rudo modelo estímulo-respuesta. Si solo ofrece una explicación mecánica de la acción, no se ve entonces qué espacio queda para la elección. Y si no hay espacio para elegir tampoco se entiende la necesidad de proponer un criterio de elección. Por otra parte, aunque se piense que lo *eúlogon*, en la medida en que no es un criterio que precede a la acción, sino que la justica *a posteriori* (y que, por tanto, no prescribe ningún comportamiento)²⁰⁸, la mentada justificación *a posteriori* debería tener la forma «la naturaleza me ha obligado a...»²⁰⁹.

En el hombre, dirán los estoicos, los impulsos están, o al menos deberían estar, controlados por el *lógos*: por eso los propia y específicamente humanos son asentimientos (SVF III, 177 = Stob. II, 88, 1). A diferencia de los animales, que solo se mueven, que se limitan a reaccionar de manera mecánica ante determinados estímulos, el hombre, porque es racional, puede asentir o dejar de asentir a los impulsos (SVF II, 988). Aunque Arcesilao pueda explicar la ac-

²⁰⁷ Cfr. Katja Maria Vogt (Scepticism and Action», 2010, p. 166), que ofrece diferentes versiones de la objeción de la *apraxia*. Interesan en estos momentos las tres que plantearon los enemigos de los neoacadémicos y que se centran en las consecuencias del escepticismo: una acción sin asentimiento no sería la acción de un ser racional, sino en todo caso la de un animal irracional (*animal charge*); sin un criterio el escéptico no puede elegir un determinado curso de acción y, en consecuencia, quedaría reducido a la más absoluta parálisis (*paralysis charge*); el escéptico no puede vivir una vida buena y feliz (*eudaimonist charge*). Suzanne Obdrzalek. («From Skepticism to Paralysis...», 2012), por su parte, entiende que la objeción de la *apraxia* se presenta de dos maneras. Si la tesis de la *akatalēpsia* fuera cierta, entonces no podrían acontecer determinados fenómenos, como la acción intencional. Dado que estos fenómenos acontecen, la tesis de la *akatalēpsia* es falsa y la *epochē* es imposible (*evidential mode*). El *pragmatic mode* mantiene contrafácticamente la posibilidad de la *epochē*: si las tesis escépticas fueran ciertas, la vida moral sería imposible. Desde esta perspectiva, no se decide un principio epistemológico, sino una recomendación: el escepticismo debe ser rechazado por sus nefastas consecuencias: si la *epochē* fuera verdadera, conduciría a resultados catastróficos.

²⁰⁸ Cfr. Ioppolo, *Opinione e scienza...*, 1986, p. 161. También: Frede, «The Sceptic's two Kinds...», 1984, p. 264.

²⁰⁹ Cfr. Maconi, «Nova Non Philosophandi Philosophia...», 1988, pp. 251-252.

ción en general e incluso la más concreta de no caminar hacia la pared sino a la puerta cuando se desea ir al mercado, no puede dar razón de las actividades específicamente humanas, las acciones libres que son, por definición, acciones morales, pues si el instinto que lleva a actuar es *physikos* la acción resultante será instintiva (o sea, animal) y, por tanto, involuntaria²¹⁰. Arcesilao no puede justificar lo que dice Diógenes Laercio a continuación del texto citado más arriba, a saber, que a los seres racionales «les ha sido dada la razón en una preeminencia más perfecta, y para estos el vivir de acuerdo con la razón rectamente resulta lo acorde a su naturaleza» (DL, VII, 86).

Si bien los animales son capaces de acciones complejas (tanto lo es hacer una tela de una araña como tejer un tapiz), los humanos, no aquellos, somos responsables de nuestras acciones, y la responsabilidad exige voluntad: que nuestras acciones resulten de un asentimiento y quepa dar razones a su favor²¹¹. Algo imposible si actuáramos en exclusiva tomando pie en representaciones no catalépticas, aun en el caso de que la acción se viera coronada por el éxito; si así fuera lo sería por instinto animal o por azar, no porque fuera resultado de una acción consciente, libre y racional: ¿dónde quedaría la virtud, si nada depende de nosotros?, pregunta Lúculo²¹². El argumento más importante (*quod maximum est*) a favor de la *adsensio* y en contra de las tesis escépticas es este: «el poder obrar que todos tenemos, no podría existir en aquel que no asintiese a nada», incluido, desde luego y en primer lugar, el obrar moral (*Luc.* 38). Si el necio incurre en errores, el académico se abstiene por miedo a cometerlos; si se abstiene, no actúa y si no actúa no cabrá adscribirle virtud alguna. No solo se trata de que quien suspende el asentimiento desconocerá el bien supremo y máximo (*Luc.* 25), sino de que no podrá realizar acciones virtuosas (*Luc.* 23). Si el virtuoso debe tener firmes convicciones, debe haber asentido con anterioridad a toda una serie de afirmaciones que considera verdaderas o correctas. La decisión práctica exige poder dar razones de las acciones decididas, lo que no puede hacer una araña, justo porque sus acciones no descansan en una decisión epistémica que, según Lúculo, tiene en su raíz la distinción entre representaciones verdaderas y falsas.



²¹⁰ Cfr. Striker, «Sceptical Strategies», 1980, p. 67.

²¹¹ Cfr. Inwood, *Ethics and Human Action in...*, 1985, pp. 72 y 79-80.

²¹² Cfr. Vogt, *Law, Reason and...*, 2008, pp. 168-178.

Es interesante destacar que en los testimonios de Plutarco más arriba mencionados no aparece por ningún lado el concepto de lo *eúlogon*, tal vez porque es difícil hablar de lo «razonable» sin apelar de algún modo a la «razón». Cuando Colotes insiste en que la *enárgeia* es criterio, Plutarco, abandonando a Arcesilao, entiende que en realidad es el epicúreo quien «combate contra lo evidente», pues para el de Queronea son evidentes la adivinación, la providencia, que el Sol y la Luna son seres animados y el instinto protector de los progenitores hacia sus criaturas (*Adv. Col.* 1123 a)²¹³. Todas estas «evidencias» generan acciones (escuchamos a los adivinos, veneramos a los dioses, amamos a nuestros hijos...) que no es fácil explicar acudiendo al esquema estímulo/respuesta, al margen de todo asentimiento. El testimonio de Sexto Empírico es más consistente: el criterio se establece en función de la obtención de la felicidad, y es feliz quien elige actuar razonablemente (*Adv. math.* VII, 158). Si se desea ser feliz es razonable escuchar a los adivinos, venerar a los dioses o amar a nuestros hijos. Si es así, el criterio sugiere o prescribe actuar de una u otra manera, lo cual contradice lo afirmado por Plutarco, pues ceder de manera pasiva ante ciertas representaciones es inconciliable con la voluntariedad de las acciones. Si nuestras acciones son involuntarias (porque, decía, son respuesta pasiva a un estímulo externo), cualquier criterio de acción es ocioso. ¿Cómo compatibilizar ambos testimonios?

Cabe dudar, desde luego, que el de Plutarco sea de Arcesilao²¹⁴. O puede insistirse en que el criterio de este último no lo es para discriminar acciones, sino para evaluarlas una vez realizadas²¹⁵. Arcesilao, repito, desear mostrar que la acción es posible aun sin asentimiento, porque la naturaleza guía naturalmente a los hombres. Plutarco insiste en este hecho y Sexto Empírico señala que la conducción de la vida, por naturaleza, exige un criterio (*Adv. math.* VII, 158). La naturaleza y lo *eúlogon* son, por así decirlo, las dos caras de una misma moneda. Quien sigue a la naturaleza obra razonablemente y obra razonablemente quien sigue a la naturaleza. Como ha señalado la doctora Ioppolo, los testimonios de Plutarco y de Sexto Empírico se complementan. El primero expone las tesis de Arcesilao atendiendo a la acusación de *apraxía* que según los adversarios se seguiría caso de suspender el asentimiento; el segundo se centra en la objeción de que aquel que suspende el asentimiento no puede justificar la acción moral. Arcesilao argumenta entonces, por una parte, que para actuar son suficientes la

²¹³ Cfr. Lévy, «Le concept de *doxa*...», 1993, p. 268.

²¹⁴ Así lo hace Striker, «Sceptical Strategies», 1980, p. 65, nota 29.

²¹⁵ Cfr. Chiesara, *Historia del...*, 2007, pp. 54-57.

representación y el instinto y que, en consecuencia, quien suspende el juicio actúa y, por otra, que los académicos, atendiendo a lo *eúlogon*, siguen a la naturaleza y satisfacen lo *katorthōmata*. El instinto lleva a la acción y la acción, una vez realizada, puede justificarse por buenos motivos (‘razonablemente’) porque ha sido realizada conforme a la naturaleza²¹⁶. La dificultad señalada más arriba se reproduce: ¿Cómo puede obrar «razonablemente», diría un estoico, quien ha abdicado de la razón?

Arcesilao podría replicar que la objeción es excesiva, que él solo quería mostrar que cabe llevar la vida del sabio, ser tan feliz como él, sin necesidad de asentir: el instinto, el específico humano, conduce por naturaleza al bien²¹⁷, porque las impresiones evaluativas a las que se refiere Plutarco coinciden ‘por naturaleza’ con las razonables de Sexto Empírico²¹⁸. Nótese la premisa (oculta o al menos sobreentendida) en el razonamiento de Arcesilao: que el impulso por sí mismo, sin necesidad de nada más (sin necesidad de afirmar o negar), puede provocar la acción naturalmente (*physikōs*) porque conduce a aquello que es *oikeion*: quien sigue lo *eúlogon* obedece a la naturaleza, a aquello que es apropiado según naturaleza, o sea, cumple y satisface lo *katorthōmata*. El instinto provoca la acción que, a su vez puede justificarse en base a buenos motivos («razonablemente») porque la acción ha sido llevada a cabo conforme a la naturaleza. O dicho de otra manera: a quien sigue de manera pasiva (sin asentir voluntariamente) las impresiones evaluativas razonables la misma naturaleza le lleva a actuar según razón y, en consecuencia, de manera correcta y, por tanto, a ser feliz. Lo cual presupone, como quieren los estoicos y Arcesilao no argumenta, la racionalidad de la naturaleza y que seguirla implica de suyo actuar racionalmente²¹⁹.

²¹⁶ Ioppolo, *Opinione e scienza...*, 1986, p. 138.

²¹⁷ Sobre estas cuestiones: Frede, «The Sceptic’s Two...», 1984, pp. 259 y 264.

²¹⁸ Cfr. Bett, «Carneades Distinction», pp. 62-63.

²¹⁹ Cfr. Pineda-Pérez, «Las respuestas académicas a...», 2018, p. 232.

SOBRE LA *APRAXÍA* (II): CARNÉADES Y LO «PROBABLE»

En respuesta a la tesis académica de que no hay representaciones catalépticas, los estoicos argumentan que en su ausencia no cabe establecer un criterio de verdad que permita vivir una vida coherente; a la tesis de que a nada debemos asentir, responden que sin asentimiento no cabe acción alguna: la *epochē perì pántōn* conduce a una parálisis total²²⁰. Frente a la primera objeción, Carnéades argumenta que la *pithanē phantasia* proporciona un criterio suficiente para vivir una vida coherente; frente a la segunda, que para actuar no es necesario asentir, basta con aprobar, y que la aprobación es compatible con la *epochē* (entendida moderadamente).

Los estoicos diferencian entre tener una representación y reaccionar ante la misma actuando (o no actuando) sobre la base de una concepción unitaria del asentimiento. Carnéades, por su parte, distingue entre un asentimiento teórico y una aprobación práctica y considera que la imposibilidad del primero no afecta a la segunda.

LA RESPUESTA DE CARNÉADES

Antes de entrar en materia, un breve inciso sobre la traducción de la voz *pithanón*, palabra derivada del verbo *peíthō*: persuadir, convencer. *Pithanón*, pues, es lo convincente en el sentido de que, por ser persuasivo, despierta confianza. *Pithanón* también puede traducirse por «probable». Al margen de consideraciones lingüísticas, quienes rechazan esta segunda posibilidad y prefieren la primera argumentan que en Europa no hubo una teoría de la probabilidad antes del siglo xvii²²¹. Que sea así, no quiere decir que los antiguos no poseyeran una concepción pre-teórica, intuitiva si así quiere decirse, de la probabilidad: al fin

²²⁰ Cf. Striker, «Sceptical Strategies», 1980, pp. 63-64. También Bett, «Carneades *Pithanon*...», 1989, p. 62.

²²¹ Cf. Hacking, *The Emergence of...*, 1975, pp. 1-10. También: Sambursky, «On the Possible and...», 1956.

y al cabo, conocían y practicaban juegos de azar con tabas, cubos, monedas y otros objetos. Es «probable» tanto lo que acostumbra a suceder con frecuencia (probabilidad aleatoria, estadística u objetiva) como aquello que tiene fuerza persuasiva (probabilidad epistémica, subjetiva o personal)²²². El primer sentido aparece recogido —de manera intuitiva, insisto— en el *quod fere solet fieri* de la definición ciceroniana de *probabile* en *Sobre la invención retórica* I, 6, donde resuena la concepción aristotélica de lo probable (*eikós*) como aquello «que sucede la mayoría de las veces»: *ōs epì tò polý* (*Rhet.* 1357 a 34; *Anal. Prior.* 70 a 3-7). Algunos autores ven en estas definiciones una «sombra» de la concepción objetiva de la probabilidad en el sentido de que es probable aquello que acontece con mucha frecuencia²²³. El segundo sentido se lee en esos pasajes del *Lúculo* donde la probabilidad se asocia con la credibilidad, bien sea para indicar que lo (meramente) creíble difiere de lo por entero cierto y seguro (33), bien sea para señalar que hay impresiones probables/creíbles e impresiones no probables/no creíbles (99), bien sea para señalar que hay cosas que nos engañan por su elevada probabilidad: *probabilitas magna* (75).

Aunque Cicerón podría haber vertido *pithanón* por *persuasibilis*²²⁴, la mayoría de las veces utiliza *probabile*, acaso por influencia de los manuales de retórica. Ciertamente es que, de acuerdo con Glucker, *probabile* traduce *pithanón* y *veri simile*, *eikós*. Pero el mismo autor afirma que Cicerón, en su discusión del criterio y siguiendo sus fuentes académicas, utiliza ambas palabras como sinónimas²²⁵. Lo *pithanón*, pues, es lo que parece verdadero: en este sentido es lo probable y lo persuasivo. Lo probable (porque estadísticamente acontece con frecuencia) muestra a su vez un alto grado de credibilidad: el mismo fenómeno puede describirse en términos de probabilidad epistémica o en sentido estadístico o, más bien, «prehistóricamente» estadístico, pues en aquellos tiempos nadie calculaba matemáticamente las frecuencias, sino que se contentaban con la constatación intuitiva de que hay fenómenos que acontecen «la mayoría de las veces», «por regla general»²²⁶. Lo probable persuade y lo persuasivo acostumbra ser probable, al menos en el sentido de que acontece objetivamente con frecuencia, y más en el caso que importa en estas páginas, donde no están en juego estados de cosas,

²²² Cf. Ineichen, *Würfel und...*, 1996, 1. 3: «Zwei Aspekte des Wahrheitsbegriffes».

²²³ Cf. Agazzi, «Probability...», 1988, p. 6.

²²⁴ Woldemar Görler («Älterer Pyrrhonismus...», 1994, p. 863) repara en que esta palabra está atestiguada en Quintiliano II, 15, 13. Cfr., del mismo autor, «Ein sprachlicher Zufall und...», 1992.

²²⁵ Cf. Glucker, «*Probabile, Veri Simile* and...», 1995, pp. 126-127 y 129.

²²⁶ Cf. Van Brakel, «Some remarks on...», 1976.

sino impresiones o representaciones²²⁷. Por eso Cicerón asocia lo *probabile* con lo «verosímil»: «Que tiene la apariencia de verdadero. Creíble por no ofrecer carácter alguno de falsedad», según las definiciones que ofrece Julio Casares en su *Diccionario ideológico de la lengua española*.



También los estoicos saben que hay *pithanai phantasiai*²²⁸ que producen asentimiento y que no obstante pueden ser falsas. El criterio propuesto por Carnéades recoge estos dos aspectos de lo *pithanón*: todo el mundo asentiría (todo el mundo consideraría verdadera) la proposición «ahora estoy leyendo» y, sin embargo, puede ser falsa.

Insisto una vez más: en un último análisis las tesis fundamentales de la filosofía estoica sobre la sabiduría y la virtud, sobre la acción y la responsabilidad moral, dependen de la existencia de representaciones catalépticas. No hay alternativa: o se acepta lo inaceptable, que en nada se diferencian los humanos de los animales, o se admite las representaciones catalépticas. Carnéades acoge los argumentos estoicos como un desafío para mostrar que sí existe una alternativa. En consecuencia, adopta una posición: que aun sin asentir a las representaciones catalépticas los seres humanos pueden llevar una vida racional y hacerse responsables de sus actos²²⁹. De la posición alternativa de Carnéades nos informan Sexto Empírico y Cicerón.

En los primeros compases del libro séptimo del *Contra los matemáticos* Sexto Empírico esboza una clasificación de la filosofía según sus partes (VII, 2). Sin embargo, pronto abandona esta estrategia de investigación y la sustituye por la cuestión («muy debatida por todos») de qué es y si existe un criterio de verdad²³⁰. Estamos en el núcleo de las divergencias entre dogmáticos y escépticos y en este contexto general, tras informarnos de las opiniones de los «físicos», se

²²⁷ Cf. la panorámica general que ofrece Görler, «L'Academia scettica...», 2000, pp. 76-77. También: Niiniluoto, «Scepticism, Fallibilism and...», 2000.

²²⁸ «Aquellas que producen en el alma un movimiento suave, como por ejemplo si digo en este momento 'es de día' o 'estoy dictando' o cualquier otra cosa que tenga un grado de obvedad semejante (...) De las representaciones creíbles unas son verdaderas, otras falsas, otras verdaderas y falsas, y otras ni verdaderas ni falsas» (Sexto Emp. *Adv. math.* VII, 243-243; cfr. también DL VII, 75).

²²⁹ Cf. Allen, «Academic Probabilism and...», 1994, p. 87.

²³⁰ Se trata, sin lugar a dudas, de una cuestión fundamental «porque o bien habrá que eliminarse totalmente el grande y venerable orgullo de los dogmáticos, si no se encuentra ninguna regla de la existencia verdadera de las cosas, o bien, por el contrario, habrá que acusar a los escépticos de ser unos precipitados

ocupa de Platón, de la Academia Antigua y a partir de 150 de Arcesilao, al hilo del cual ofrece asimismo una selección de argumentos escépticos en contra del criterio estoico, tomada o bien de Antíoco o bien de Posidonio²³¹. Carnéades aparece en VII, 159: «Carnéades se oponía, a propósito del criterio, no solo a los estoicos, sino a todos los filósofos anteriores a él», esto es, no se limita a criticar las representaciones catalépticas de los estoicos, sino que rechaza cualquier criterio que se arrogue la pretensión de infalibilidad. Con lo cual la tesis de la inaprehensibilidad adquiere un sentido más general: ninguna escuela ha descubierto criterio alguno de verdad²³². A continuación, Sexto Empírico desarrolla los argumentos de Carnéades «para probar la inexistencia del criterio» y en 166 se lee el texto que ahora interesa:

Pero, como también él reclama algún criterio para la conducta vital y para la consecución de la felicidad, se ve prácticamente obligado a establecer una teoría al respecto, recurriendo tanto a la representación creíble, como a la representación a la vez creíble, irreversible y contrastada (*Adv. math.* VII, 166).

En *Lúculo* 99, citando el primer libro del *De sustinendis adsessionibus* de Clitómaco, Cicerón atribuye a Carnéades dos maneras de clasificar las representaciones, pues pueden «dividirse» según dos principios, atendiendo a si pueden o no aprehenderse y a si son o no persuasivas (... *alia vida esse probabilia, alia non probabilia*)²³³. Aunque no aprehendamos (catalépticamente) ninguna representación, cabe aprobar muchas de ellas: quien asiente se compromete con la verdad de lo asentido, quien se limita a aprobar admite de entrada la falibilidad de su aprobación. El sabio académico aprueba lo verosímil (*Luc.* 99). Aunque todo sea inaprehensible (si entendemos la *katálepsis* en el sentido fuerte que los estoicos daban a la palabra), de ello no se sigue, como sostienen esos «desesperados» ya mencionados, que todo sea por igual incierto, pues puede distinguirse

desafiantes de la creencia común, en el caso de que aparezca algo que pueda conducirnos a la aprehensión de la verdad» (*Adv. math.* VII, 27).

²³¹ Cfr. Hirzel, *Untersuchungen...*, 1883, vol. III, pp. 79 y 493 ss. («Excurs 1»).

²³² Cfr. Tarrant, *Scepticism or Platonism?...*, 1985, p. 8.

²³³ Repárese en que en estos pasajes Cicerón insiste en que no se inventa nada, pues se limita a exponer la «doctrina oficial» de la Academia: «Nos bastará exponer en todas sus partes la doctrina de Carnéades, para que el sistema de Antíoco se venga al suelo. No diré nada que pueda ser inventado por mí; hablaré siguiendo a Clitómaco, que vivió con Carnéades hasta la vejez y que era hombre sagaz, como buen cartaginés, y muy estudioso y diligente» (*Luc.* 98).

entre lo mínimamente probable, lo probable intermedio y lo probable en grado máximo.

Sexto Empírico ofrece más detalles (*Adv. math.* VII, 169-175). Coincide con Cicerón en señalar que Carnéades distinguía dos aspectos (*skéseis*) en toda representación: uno objetivo («en relación con el objeto de la representación») según el cual las representaciones son verdaderas y falsas; y otro subjetivo («en relación con el sujeto que experimenta la representación») en virtud del cual las representaciones son o bien aparentemente verdaderas o bien no aparentemente verdaderas: las primeras son representaciones persuasivas (*pithanē phantasía; visum probabile*), las segundas, no persuasivas (*apíthanos phantasía; visum non probabile*). Las representaciones persuasivas, las que parecen verdaderas, pueden a su vez dividirse en representaciones que parecen intensamente verdaderas y representaciones que, no obstante ser turbias u oscuras, siguen siendo convincentes: las representaciones probables engloban tanto a las que parecen verdaderas y lo son como a las que lo parecen pero en realidad son falsas. Sexto Empírico puntualiza entonces que este tipo de representaciones son muy raras y que justo su carácter excepcional no debe llevarnos a desconfiar de la representación que por regla general es verdadera, «pues ocurre que en ese ‘por regla general’ encuentran un patrón tanto nuestros juicios como nuestras acciones» (*Adv. math.* VII, 175). Recuérdese que el deseo de Sexto Empírico de presentar a Carnéades como un dogmático en comparación con los pirrónicos le lleva a entender lo *pithanón* como un criterio al servicio de un escepticismo mitigado (lo cual, por otra parte, lejos de ser una malinterpretación, bien pudiera ser el caso).

Si hay representaciones persuasivas no verdaderas y representaciones verdaderas no persuasivas, debe distinguirse entre la verdad y la persuasividad. El argumento de la *apraxía* atañe a las representaciones verdaderas, no así a las persuasivas, que constituyen de este modo el criterio según el cual conducir la vida. Para vivir no es necesario asentir (en el sentido fuerte que los estoicos daban a esta palabra), pero sí, decía, algún tipo de criterio.

No todas las representaciones son por igual persuasivas (dignas de ser aprobadas en la misma medida). Cicerón se limita a distinguir dos niveles o dos grados de persuasividad: *probabilem visionem* (= *phantasian pithanēn*) *sive probabilem et quae non impediatur* (= *phantasian aperispaston*), *ut Carneades volebat* (*Luc.* 33; cfr. también 99 y 104). Sexto Empírico, por su parte, nos informa de que hay representaciones «débiles» (*Adv. math.* VII, 166-184; *Hyp. Pyrr.* I, 229), debilidad

debida, por ejemplo, a la pequeñez del objeto, a que se encuentra a mucha distancia o a que el órgano de la visión es defectuoso; otras representaciones, por el contrario, libres de estos impedimentos, poseen la apariencia de verdad (*Adv. math.* VII, 171). Carnéades habla de representaciones meramente persuasivas y sostiene que a ellas debemos atenernos cuando el asunto no sea en exceso importante y cuando no quepa otro remedio que tomar una decisión (*Adv. math.* VII, 184-185). Estas representaciones poseen el grado mínimo de persuasividad.

Si alguien entra en una habitación mal iluminada donde encuentra una cuerda enrollada, en un primer momento puede recibir la impresión de estar ante una serpiente; sin embargo, en un segundo le cabe contrastar esta representación atendiendo, por ejemplo, al hecho de que no se mueve; mas dado que los ofidios en ocasiones permanecen inmóviles, puede asimismo golpear con un bastón eso que ahora, en este momento, percibe como un «bulto enrollado». Tras este proceso de examen de la representación recibida, dice que es falso que su representación sea la de una serpiente (VII, 188). Carnéades no afirma que lo que *parecía ser* una serpiente demuestra *ser en realidad* una cuerda, se limita a señalar que una percepción (la de la serpiente) es reemplazada por otra (la de la cuerda enrollada), y que esta segunda percepción es más persuasiva que la primera. Nos encontramos ante percepciones aisladas: para alcanzar un mayor grado de persuasividad es necesario contextualizarlas.

En efecto, pues por lo general ninguna representación aparece *monoidēs*, ya que acostumbran a presentarse interconectadas formando cadenas, alcanzamos un grado mayor de persuasividad cuando examinamos una representación vinculándola con otras relacionadas (*Adv. math.* VII, 176-181). Por una parte, hay que mirar al objeto; por otra, a su entorno. Quien se representa a un hombre debe atender a sus características propias, «tales como el color de la piel, la estatura, la figura, la manera de moverse y de hablar, el tipo de ropa y de calzado»; pero para estar seguros, o al menos más seguros, de que eso que vemos es un hombre hay también que prestar atención a las condiciones externas, «como son el aire, la luz, el día, el cielo, la tierra, los amigos y todo lo demás». Vemos, por ejemplo, a un hombre que por sus características propias nos parece ser Sócrates; esta representación alcanza un mayor grado de persuasividad si las representaciones de las características propias no son «estorbadas» por las condiciones externas. Vemos a un hombre que por su complexión y ademanes parece ser Sócrates y además en un día luminoso junto con Platón y Alcibiades: podemos concluir con alta probabilidad que se trata, en efecto, de Sócrates. Vemos a un hombre que por su figura, altura y gestos parece ser Sócrates, pero

en las sombras de una taberna portuaria rodeado de maleantes y prostitutas; esta segunda clase de representaciones «estorban» la primera serie²³⁴. Aunque la impresión actual de Sócrates depende de las impresiones anteriores que de él hemos tenido, pues están en juego la impresión actual y la memoria de las previas, no porque estas dos impresiones sean incongruentes pierde la primera persuasividad o, con mayor exactitud, solo la perdería en el caso de que una investigación ulterior y más detallada probara que la segunda es persuasiva.

Por eso dice Carnéades que para alcanzar un mayor grado de persuasividad la representación debe ser *pithanón* y además *aperípastos*, En este nivel debemos evaluar si estas otras representaciones son, a su vez, meramente persuasivas y si además son claras y coherentes, esto es, no se contradicen entre sí. Carnéades habla de representaciones irreversibles concurrencia de representaciones que producen creencia (*Adv. math.* VII, 179–189) y ejemplifica con situaciones mitológicas.

En *Esbozos pirrónicos* I, 228 refiere los versos de la escena final de la *Alcestris* de Eurípides (vv. 1008 ss.): Hércules sacó a Alcestris del Hades y se la mostró a Admeto; este último —a pesar de tener de aquella una representación probable y contrastada (*pithanē kai periōdeuménē*)—, sabiendo como sabía que su mujer había muerto, «se retraía desconcertado de dar el asentimiento y se inclinaba a la desconfianza». Recuérdese que la transformación anímica de Admeto, desde la más profunda tristeza hasta la más exaltada alegría, no acontece de repente. Como señala Hermann Mutschmann, Admeto recorre todos los niveles entre la duda absoluta y la certeza más elevada: en un primer momento la resurrección de su mujer provoca en él la más profunda desconfianza hasta que la representación sensible se le impone con tanta fuerza que al final ya no le cabe duda alguna de estar ante ella²³⁵.

El ejemplo de *Contra los matemáticos* VII, 180, tomado de la *Helena* de Eurípides (vv. 553 ss.), es similar: aunque Menelao tiene de Helena una representación (supuestamente) verdadera, «no da crédito a tal representación debido a que su mente está ocupada por otra según la cual estaba convencido de haber

²³⁴ De igual modo, un médico no diagnostica a partir de un solo síntoma, sino a partir de la «concurrencia (*syndromē*) de síntomas» y su diagnóstico podrá ser tanto más probablemente verdadero, cuanto más concuerden entre sí los síntomas, y tanto más aventurado cuanto más «se estorben» entre sí los síntomas: «Así pues, cuando ninguna de estas representaciones nos retraiga por su apariencia de falsas, sino que todas concuerden en presentárenos como verdaderas, más confiaremos en ellas» (*Adv. Math.* VII, 177).

²³⁵ Mutschmann, «Die Stufen der...», 1911, p. 195.

dejado en la nave a Helena». La *phantasia* de Menelao es cualquier cosa menos *aperíspastos*²³⁶. Su ejemplo, así como el de Admeto, no ejemplifica qué es o cuáles son las condiciones necesarias para que se dé una representación al máximo probable, sino situaciones en las que una representación intermedia no es creída, justo por estar estorbada, estorbada por la creencia de que Alcestis había muerto o de que Helena estaba en la nave. Menelao y Admeto perciben bajo condiciones ideales a sus respectivas mujeres y, sin embargo, se niegan a reconocerlas. El recuerdo mental de una representación pasada estorba la representación sensible actual: los ejemplos ilustran de manera indirecta o negativa qué es una *aperíspastos phantasia*²³⁷.

Cuando Heracles sacó de las profundidades de la tierra a Alcestis y presentó con ella ante Admeto, este extrajo de ella una representación cataléptica, pero no se la creyó; y cuando Menelao, al volver de Troya, vio en casa de Proteo a la verdadera Helena después de haber dejado en su nave el fantasma de esta, por el que se mantuvo una guerra de diez años, aunque captaba una representación proveniente de un objeto existente y que queda impresa y grabada de acuerdo con ese mismo objeto existente [o sea, una representación cataléptica en la definición de los estoicos más antiguos], sin embargo no le daba crédito.

Admeto y Menelao tienen una representación cataléptica de Alcesis y de Helena, respectivamente; sin embargo, no le dan crédito porque se interpone un obstáculo:

El razonamiento de Admeto era que Alcestis estaba muerta y que quien muere ya no se levanta de nuevo, pero que a veces nos visitan espíritus malignos; y Menelao, por su parte, pensaba que había dejado vigilada en la nave a Helena y que no era inverosímil que la que había encontrado en Faros no fuese Helena, sino una fantasma o un espíritu maligno. (*Adv. Math.* VII, 254-257).

Aperíspastos es adjetivo formado a partir del verbo *perispáō*, que significa «arrancar» o «quitar». Una *aperíspastos phantasia* es una representación que uno no puede «quitarse de encima» y que en esta medida es «irreversible»²³⁸. Me-

²³⁶ Sobre la inadecuación de estos ejemplos: Mutschmann, «Die Stufen der...», 1911, pp. 193-194. Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, pp. 868-869.

²³⁷ Cf. Allen, «Academic Probabilism and...», 1994, p. 94.

²³⁸ Así traduce Juan Francisco Martos Montiel y explica en nota a pie de página (nota 137) que «se trata de representaciones creíbles que no son puestas en duda por otras representaciones concurrentes».

nelao y Admeto, sin embargo, «se arrancan» sus respectivas fantasías, mas solo porque otras consideraciones estorban sus representaciones.

Al fin y al cabo, el sabio académico sigue las impresiones probables si no es estorbado por algo: *si nulla re impediamini* (*Luc.* 59 y 99). Mas como siempre cabe que se presente algo contrario a la probabilidad, la investigación quedará abierta. O por decirlo con Lúculo: por mucha precaución y diligencia que el sabio le eche al asunto, nunca puede excluirse por completo que surja algo que, por una parte, parezca verosímil y, por otra, esté muy lejos de la verdad. Lúculo concluye que los académicos proceden a la ligera: «no podrías, aun suponiendo que os acercaseis a la verdad en gran parte, como decís, o lo más posible, fiaros de vosotros mismos» (*Luc.* 36). El comentario es acertado: el sabio académico se caracteriza por desconfiar, se niega a aceptar ese punto de reposo absoluto que es para los estoicos la representación cataléptica.

El grado máximo de persuasividad se alcanza cuando se unen los dos requisitos anteriores, cuando nos encontramos ante representaciones meramente persuasivas que además son coherentes entre sí y han sido examinadas con todo detalle. Así pues, en orden a alcanzar el mayor grado de persuasividad posible, las representaciones deben someterse a dos pruebas. En un primer momento, comprobamos si la impresión investigada es compatible o coherente con otras impresiones concurrentes; a continuación, se investiga si la impresión investigada y las impresiones con ella concurrentes satisfacen el criterio de claridad, construido a su vez en función de las circunstancias en las que se encuentran el sujeto perceptor y el objeto percibido. Las impresiones que superan estas dos pruebas son máximamente convincentes. Quien procede de esta manera, quien somete a sus representaciones a tan exhaustivo análisis, no se limita a aceptarlas de forma pasiva.

Vayamos ahora al informe de *Esbozos pirrónicos* I, 227. A diferencia de los pirrónicos, escribe Sexto Empírico, los académicos diferencian entre representaciones probables e improbables. Dentro de las probables deben distinguirse tres grados o tres niveles, pues estas pueden ser (a) o bien meramente probables, (b) o bien probables y contrastadas (*diexōdeuménai*), (c) o bien probables, contrastadas y no desconcertantes (*periōdeuménai*). Sexto Empírico vuelve a recurrir al ejemplo de la serpiente que examinada con mayor atención demuestra ser una cuerda enrollada: una representación meramente probable (la de la serpiente) se convierte en una representación probable y contrastada (la de una cuerda). Las representaciones del tipo (b) no son representaciones del tipo (a) que reciben

una evidencia perceptual adicional, sino que nos encontramos ante dos representaciones diferentes: en el curso del proceso de contrastación una representación meramente probable (una serpiente) es sustituida por otra representación ahora probable y contrastada (una cuerda enrollada).

No obstante su similitud, hay una diferencia entre el informe del *Contra los matemáticos* y el de los *Esbozos pirrónicos*: en la primera de estas obras es la *phantasia periōdeumēnē* la que tiene el mayor grado de probabilidad, en la segunda, la *phantasia aperispastos*. La *phantasia aperispastos*, que en *Contra los matemáticos* tenía un grado medio de probabilidad, en *Esbozos pirrónicos* es la que tiene el mayor²³⁹.



¿Dónde situar el criterio? Carnéades, dice Sexto Empírico, distinguía dos modalidades de representación aparentemente verdadera: una débil y otra que, además de ser en apariencia verdadera, «posee un alto grado de esa misma apariencia verdadera» (*Adv. math.* VII, 171-172). El texto remite a VII, 168-169, donde, como ya señalaba más arriba, según la relación con lo representado, la representación puede ser verdadera o falsa y, según la relación con el sujeto que tiene la representación, debe distinguirse entre la que aparece falsa y la que aparece verdadera; a esta última, a la representación aparentemente verdadera, la llamaban los académicos «congruencia (*émphasis*) y credibilidad y representación creíble (... *kaí pithanótēs kaí pithanē phantasia*)». Una vez establecido que hay dos «aspectos», dos *skéseis*, y puesto que la relación con aquello que es representado sobrepasa las capacidades humanas, Carnéades debe centrarse en la relación con el sujeto que tiene la representación. *Émphasis* significa «aparición», «reflejo», «imagen»... «Pero también hay entre las representaciones algunas que son apariencias (*empháseis*) como si fueran procedentes de objetos reales» (DLVII, 51), dicen los estoicos y Carnéades coincide. La palabra *émphasis*, escribe Anna Maria Ioppolo, expresa bien la idea de que nuestro acceso al mundo externo siempre está mediado por la *schésis pròs tò phantasioúmenos*²⁴⁰.

Apémphasis («incongruencia»), por el contrario, designa a la representación no convincente o increíble, «ya que no convence naturalmente ni aquello que por sí mismo aparece falso, ni aquello que, aun siendo verdadero, no se nos aparece así» (*Adv. math.* VII, 161). Por eso la representación no convincente

²³⁹ Cfr. Mutschmann, «Die Stufen der...», 1911, p. 192.

²⁴⁰ Ioppolo, *La testimonianza di...*, 2009, p. 145.

o increíble, por ser claramente falsa o por no parecer verdadera, no puede ser criterio. La representación en apariencia verdadera, la que parece ser verdadera, puede a su vez ser o bien *amudrá* (oscura, borrosa, confusa y, por tanto, débil), o bien, además de aparentemente verdadera, «lo suficientemente aparente»: no solo parece ser verdadera, además posee con fuerza la característica de parecer verdadera: tales representaciones son convincentes (*Adv. math.* VII, 171-174). La representación débil o floja no puede ser criterio, «ya que al no indicar con precisión ni a sí misma ni al objeto que la produjo, por naturaleza no puede persuadirnos ni inducirnos al asentimiento». En cambio, continua Sexto, sí lo es la que se muestra a sí misma suficientemente (*ē dè phainoménē alēthēs kaí hikanōa emphainoménē*), «y siendo criterio, posee un amplio campo de acción cuya extensión hace que una representación sea, por su forma, más creíble e impresiva que otra» (*Adv. math.* VII, 171-174). Tal sería la tesis de «Carnéades y sus seguidores». De manera esquemática:

Representaciones:

Por relación al objeto:

- Verdaderas
- Falsas

Por relación al sujeto:

- Aparentemente falsas
- **Aparentemente verdaderas**
 - Oscuras o borrosas
 - **Lo suficientemente aparentes**
 - ❑ Convincentes
 - ❑ **Convincentes y que se muestran a sí mismas suficientemente.**

Son criterio por relación al sujeto (lo único que los humanos podemos alcanzar) las representaciones aparentemente verdaderas, lo suficientemente aparentes y convincentes y que se muestran a sí mismas suficientemente.

Insisto: la representación floja y oscura y la «que se muestra a sí misma suficientemente» son ambas subjetivas, igual de subjetivas, si se me permite expre-

sarlo de este modo. No obstante, tienen por su forma distintas intensidades persuasivas. Lo cual quiere decir entre otras cosas que la capacidad de persuasión es de todo punto independiente del valor de verdad de la representación. Dado que la relación con lo representado rebasa las capacidades humanas, ni está ni puede estar en juego que la representación diga de manera clara u oscura el objeto, sino una propiedad *natural* que, según Carnéades, poseen unas representaciones y no otras, la capacidad o la fuerza *natural* que tienen las representaciones que se muestran a sí mismas suficientemente de conducir a la acción: el sujeto que experimenta una representación de este tipo no puede sino actuar, a menos, claro está, que no se interponga ningún obstáculo. Estas representaciones son más creíbles, persuasivas o convincentes que otras: pueden ser falsas, desde luego, pero, como ya señalaba, «por lo general», «la mayoría de las veces», dicen lo verdadero, pues sucede que las acciones y los juicios son reglados por aquello que acontece «por regla general» (cfr. *Adv. math.* VII, 175). Carnéades está justificando su criterio y en su justificación el «por regla general» es decisivo. Los grados superiores de persuasividad a los que me refería más arriba determinan o especifican este «por regla general»: por regla general son más persuasivas o convincentes las representaciones que además de ser creíbles son también irreversibles, y asimismo por regla general el grado máximo de persuasividad se alcanza en las representaciones creíbles, irreversibles y contrastadas. «Por regla general» podemos tomar a estas representaciones como guías para la acción, sin necesidad de comprometernos con su verdad. O sea, lo que negaban con vehemencia los estoicos, para los que no puede haber un criterio de conducta a margen de un criterio de verdad.

Carnéades ejemplifica con la *dokimasía* ateniense, una institución inexistente en tiempos de Sexto Empírico, pero aún relevante en los del académico²⁴¹. Cuando el asunto es importante y hay tiempo no solo debe prestarse atención a la coherente concurrencia de representaciones, también deben examinarse con detalle todas las circunstancias relevantes, en el ejemplo, para la elección de un candidato a ocupar una magistratura pública²⁴². Un proceso de deliberación legal y política, la *dokimasía*, metaforiza los requisitos que debe satisfacer el criterio cuando se desea, y se puede, alcanzar el grado máximo de persuasividad²⁴³.

²⁴¹ Sobre la *dokimasía*, cfr., por ejemplo, Todd, *The Shape of...*, 1993, pp. 285-289.

²⁴² Se trata, como señala Juan de Dios Bares Partal («La *phantasia katalēptikē...*», 2001, p. 308), de «distinguir desapasionadamente las posibilidades» para así encontrar la decisión más correcta: «Así lo hacen los jueces, que manejan al tomar sus decisiones no solo los hechos irrefutables, sino sobre todo testimonios, indicios, que ayudan a una toma de decisión».

²⁴³ Cfr. Barney, «Appearances and...», 1992, p. 308.

Se entiende así que a lo largo del informe de Sexto Empírico sobre Carnéades aparezcan varios criterios, porque el criterio depende del asunto que nos traigamos entre manos y de las diferentes circunstancias bajo las que se nos presenta. Un individuo perseguido por sus enemigos ni tiene tiempo ni está en condiciones de evaluar todas las circunstancias que concurren en su delicada situación: por eso utilizará como criterio «el primero y común» (*Adv. math.* VII, 175), la representación solo creíble o meramente persuasiva. En mejor o al menos en no tan apurada situación está quien confunde un rollo de cuerda con una serpiente. Y los participantes en un proceso de *dokimasía* se encuentran en las condiciones óptimas de «distancia, intervalo, lugar, tiempo, modo condición y actividad» específica Sexto Empírico (*Adv. math.* VII, 183) y por eso pueden y deben emplear como criterio la representación creíble, irreversible y contrastada, que es la fidedigna al máximo (*pistón*), «porque hemos tenido tiempo suficiente para comprobar lo que hemos observado» (*Adv. math.* VII, 189).

La tecnicidad y el elevado nivel de abstracción con el que los estudiosos suelen tratar estas cuestiones no debe hacernos olvidar que lo *pithanón* de Carnéades, como lo *eúlogon* de Arcesilao, ofrecen reglas de conducta y que las conductas dependen de las circunstancias: en función de ellas, de la importancia que concedamos al asunto que nos traemos entre manos y del tiempo del que dispongamos, habrá que recurrir a uno u otro criterio. En el análisis abstracto general sucede como en la vida cotidiana. Tal vez Arcesilao y Carnéades propusieran sus respectivos «criterios» en exclusiva para explicar cómo se conduce el escéptico en su vida y tal vez Cicerón y Sexto Empírico extrajeran y explicitaran los supuestos epistemológicos de una tesis solo pensada para anular la objeción de la *apraxía*.



En *Lúculo* 146 un académico «clitomaqueo» responde a Lúculo: dada la estricta división estoica entre sabios y necios y puesto que afamados artistas como Zeuxis, Fidias o Policleto, perfectos dominadores su arte, no son sabios, habrá que concluir que son necios. ¿Acaso estos artistas tolerarían «que se le acusase de no saber nada, a pesar de su admirable habilidad»? Más bien al contrario rechazarían con radicalidad la concepción estoica de «ciencia». En las líneas siguientes se alude a los *maiores*. La referencia pide tener en cuenta que en Roma los jueces no formaban parte de un cuerpo técnico especializado y que por lo regla general los *iurisconsulti* no acostumbraban a actuar ni como jueces ni como abogados. Siendo esto así, la diligencia de los *maiores* quiso

... que todo hombre debía prestar juramento ‘conforme a la convicción de su espíritu’; que nadie es responsable sino ‘del engaño cometido a sabiendas’, porque la ignorancia involuntaria se presenta en la vida con demasiada frecuencia; que al dar testimonio de algo se diga ‘así lo creo’, aun tratándose de cosas que el testigo haya visto por su propios ojos; y, finalmente, que los jueces dignos de fe deben declarar después de estudiar y conocer la causa, no que el hecho ha ocurrido en efecto, sino que ‘parece’ haber ocurrido.

Los jueces siguen lo *probabilia* en el mismo sentido en el que los académicos aceptan una representación, a saber, después de examinarla «con cierta circunspección y detenimiento» (*Luc.* 36). Si lo *probabile*, en definitiva, es lo que merece ser aceptado por parte de sujetos racionales que deciden racionalmente siguiendo un determinado procedimiento²⁴⁴, la elaboradísima construcción de Carnéades no sería sino una sofisticación de la recomendación de Arcesilao de seguir «lo razonable»²⁴⁵. Y lo razonable desde un punto de vista político y social, diría Cicerón, es seguir los *mores maiorum*, porque, como señala Iker Martínez, «cuanto más antiguo sea un principio o un valor vigente, más seguros estaremos de la probabilidad de su verdad, esto es, de su verosimilitud y, en consecuencia, más difícil será refutarlo, pues la acumulación de argumentos en su favor que nos proporciona la tradición lo avala protegiéndolo como un cerco firmemente vallado»²⁴⁶. No estamos lejos de los estoicos, con la salvedad de que los académicos insistirían en que incluso cabe que sea falso esto que merece ser aceptado por parte de sujetos racionales que deciden racionalmente siguiendo un procedimiento racional, posibilidad esta que en el caso de los *mores maiorum* es, en verdad, muy remota.

UNA APROXIMACIÓN ENTRE NEOACADÉMICOS Y ESTOICOS

Para Carnéades, repito, son criterio las representaciones aparentemente verdaderas, lo suficientemente aparentes y convincentes y que se muestran a sí mismas suficientemente. Las catalépticas de los estoicos cumplen todas estas condiciones, si bien los del Pórtico dan el paso indebido de transitar del orden subjetivo al objetivo, pues para ellos el aspecto subjetivo coincide con objetivo: la condición cataléptica de las representaciones catalépticas es un rasgo objetivo

²⁴⁴ Cf. Reinhardt, «*Pithana and probabilia*», 2018, pp. 245-246.

²⁴⁵ Cf. Bett, «Carneades' *pithanon*...», 1989, pp. 76-90.

²⁴⁶ Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista*..., 2021, p. 66.

de tales representaciones. Sin embargo, desde un punto de vista práctico, tanto de la práctica de la vida cotidiana como de la de la investigación científica y filosófica, el desacuerdo entre académicos y estoicos es mínimo: ¿Qué diferencias habría entre quien dice seguir una representación cataléptica (y, por tanto, verdadera más allá de toda duda) y quien confiesa tener que conformarse con una aparentemente verdadera, lo suficientemente aparente, convincente y que se muestra a sí misma suficientemente? Solo una: el segundo, el académico, reconoce que al fin y al cabo puede equivocarse, aunque «por regla general» no suele suceder.

Carnéades concede a algunas representaciones tantísima probabilidad, las considera tan persuasivas y convincentes, que, aunque nunca podamos estar seguros por entero de su verdad, a efectos prácticos serían tan ciertas como las catalépticas: estas impresiones son a la vez criterio de acción y de verdad (Sexto Emp., *Adv. math.* VII, 166 y 173); con mayor precisión: el paso de su función como criterio de acción a su función como (hipotético) criterio de verdad se da sin solución de continuidad.

El concepto de lo probable, acaso diseñado en un principio para solucionar la objeción de la *apraxia* y, en consecuencia, a propósito de datos inmediatos de los sentidos, puede extenderse con facilidad a tesis filosóficas. Charles Brittain entiende que tal ampliación, ajena a Carnéades, fue realizada por Metrodoro y Filón, que convirtieron el procedimiento ideado por el primero para minimizar errores perceptuales en un mecanismo para establecer tesis filosóficas probables²⁴⁷. La hipótesis es atractiva (y Brittain la argumenta con sutileza y profundo conocimiento de los textos), pero en último extremo depende de poder establecer de manera inequívoca en los textos ciceronianos qué es de uno y qué de otros.

Tal vez Arcesilao, despreocupándose u obviando sofisticadas cuestiones epistemológicas, se hubiera limitado a decir que para vivir bien, para ser felices, basta con ser razonables. El concepto carnaedeo de lo *pithanón*, por el contrario y además de poder servir como criterio de acción, tiene claras connotaciones epistemológicas, como se desprende de las definiciones estoicas de estos dos conceptos²⁴⁸ y del largo informe de *Contra los matemáticos* VII, 166-189²⁴⁹. Sex-

²⁴⁷ Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 21.

²⁴⁸ Lo probable induce o conduce al asentimiento; es razonable aquel enunciado que tiene mayores fundamentos para ser verdadero (DL VII, 75 y 76).

²⁴⁹ Cfr. Glucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 75-76.

to Empírico, en efecto, dice que los académicos utilizan lo *pithanón* «porque lo consideran útil para el cotidiano transcurso de la vida o porque lo consideran útil para el descubrimiento de la verdadera realidad de las cosas» (*Adv. Math.* VII, 435). El neopirrónico, es obvio, muestra su más enérgica disconformidad y entiende que los académicos están peligrosamente próximos a los dogmáticos.

Cabe la posibilidad de que este ensanchamiento de lo probable desde criterio de acción a criterio de verdad sea obra de Cicerón; cabe pensar, en efecto, que lo que Carnéades había diseñado a propósito de percepciones para responder a la objeción de la *apraxia*, el Arpinate lo llevara a tesis filosóficas, éticas e incluso a aquellas que se extienden a las oscuras regiones de la filosofía natural, investigaciones estas descuidadas por Carnéades, pero cultivadas por Filón y Antíoco y que a fin de cuentas también cuentan para la felicidad. La reflexión sobre estos asuntos («los más grandes y los más ocultos a la vez»), dice Cicerón, regocijan o recrean el espíritu (*habet oblectionem*), pues si en ellos encontramos algo que se aproxime a la verdad (*quod veri simile videatur*) el alma experimenta una alegría sobrehumana: *humanissima voluptas* (*Luc.* 127). Ahora bien, para dar este paso hay que considerar que, a efectos prácticos, no hay diferencias insalvables entre las representaciones máximamente probables de Carnéades y las catalépticas de los estoicos.

Por eso Lúculo entiende que la distancia entre unas y otras es *levis*: ligera, leve, de poco peso (*Luc.* 35). Galeno las considera idénticas en lo esencial (*Hipp. et Plat.* 9, 586, 16 ss. De Lacy). Y Sexto Empírico explica que los académicos, frente a los pirrónicos, no creen como «se dice que el niño cree a su maestro» (a saber: «sin una propensión ni un interés exagerado»), sino «con la convicción característica del querer vehementemente, como el pervertido se deja persuadir por quien aprueba lo que sea vivir licenciosamente» (*Hyp. Pyrr.* I, 230). El académico, como el pervertido, no se limita a creer, quiere creer con intensidad: la caracterización le cuadra a Cicerón, más que a Carnéades. Y por lo mismo, Sexto Empírico critica a la vez las representaciones catalépticas estoicas y las en apariencia creíbles de los académicos (*Adv. math.* VII, 401 ss.) y se sirve de los ya mencionados ejemplos de Admeto/Alcestis y Menelao/Helena para explicar el contraste entre los estoicos más antiguos, que afirman que la representación cataléptica es criterio de verdad, y los más recientes, que añaden la salvedad «siempre que no se presente ningún obstáculo» (*Adv. math.* VII, 253-257)²⁵⁰.

²⁵⁰ Sobre estos *neōteroi stōikoi*: Alesse («La rappresentazione catalettica nella...», 2018), cuyas explicaciones sigo.



Los «estoicos más recientes» no sostienen que un sujeto puede tener una representación cataléptica y sin embargo negarse a darle su asentimiento a causa de algún obstáculo, sino, con mayor sutileza, que un sujeto, aun habiendo asentido a una representación cataléptica, puede sin embargo negarse a usarla como criterio de verdad a causa de algún obstáculo que le presenta su *lógos*. No están en juego las representaciones catalépticas consideradas en abstracto en sí mismas, sino su uso. Gracias a las críticas de Carnéades los estoicos fueron conscientes de que el problema no es cómo una representación singular puede ser cataléptica, sino cómo una representación cataléptica puede ser también criterio de verdad y, en consecuencia, causa de una acción. Por decirlo con Francesca Alesse: gracias a Carnéades «gli Stoici sono indotti a valutare l'efficacia criteriologica della rappresentazione catallettica da una nuova angolatura, quella dell'agire pratico»²⁵¹. Una cosa es asentir a una representación cataléptica de un objeto y otra actuar en consecuencia con el asentimiento otorgado a una representación cataléptica de un objeto dado. Si está en juego la acción y pues siempre cabe la posibilidad de que se presente algún obstáculo, a efectos prácticos no habría gran diferencia entre estos estoicos más recientes y los académicos. O solo habría una, la ya mencionada: mientras que los estoicos, con base en una serie de criterios, creen poder actuar más allá de toda duda e incertidumbre, los académicos, tomando pie en los mismos criterios, reconocen que toda acción es incierta e insegura

Acaso Carnéades solo quiera mostrar a los estoicos que el poder natural que las impresiones máximamente convincentes ejercen sobre un sujeto es indistinguible (a efectos prácticos) de los efectos de las representaciones catalépticas. Acaso únicamente desee argumentar que la teoría estoica, que afirma que cabe alcanzar un conocimiento por entero cierto y seguro y que algunos mortales pueden incluso alcanzar la sabiduría, no es más convincente (más plausible, más probable...) que la académica, según la cual tal conocimiento es inalcanzable y que, por tanto, mejor harían los estoicos en suspender el juicio acerca de su propia teoría del conocimiento. Este fue el punto de vista que acabó imponiéndose en la mayoría de los académicos de las generaciones posteriores y tal vez tenga razón Enesidemo cuando considera que en esta Academia tardía estoicos

²⁵¹ Alesse, «La rappresentazione catalettica nella...», 2018, p. 156.

combaten contra estoicos (*apud* Focio, *Bibl.* 170 a 16)²⁵². El probabilismo es el último refugio del dogmatismo.

MÁS ALLÁ DE LA EPISTEMOLOGÍA

Estoicos y académicos no son ni filósofos analíticos anglosajones²⁵³ ni escépticos modernos. Estoicos y académicos no se limitan a polemizar sobre cuestiones epistemológicas. Si solo discutieran acerca de *las causas* de las conductas humanas no habría problemas, que surgen cuando se decide *la justificación* de nuestras acciones, lo cual pide ponerlas en relación de algún modo con la verdad²⁵⁴.

Quienes simpatizan con la interpretación dialéctica argumentan que la *epochē* solo lo es respecto de tesis filosóficas, en particular de observancia estoica. Julia Annas, por ejemplo, defiende que Arcesilao separa con nitidez entre su práctica dialéctica y sus creencias²⁵⁵, porque, como cualquier ser humano, las tenía: no afirma que cabe argumentar tanto a favor como en contra de la riqueza o la pobreza, sino que elogia esta última comparándola con una buena nodriza (Plutarco, frg. 152 Sandbach = 10 Mette); tampoco duda de que haya que reprochar a los hombres su interés por los bienes ajenos, les insta a potenciar los suyos propios (Plutarco, *Tranq. anim.* 9 = 9 Mette); no se abstiene de pronunciarse sobre la bondad o maldad de la muerte, sino que la considera un mal no por su presencia, sino por esperar a que suceda (Plutarco, *Cons. Apol* 110 b = 10 Mette)²⁵⁶. Y cabe suponer que cuando quería ir al ágora, no se dirigía a la pared, sino a la puerta (Plut. *Adv. Col.* 1122 e). De igual modo, con ocasión de la embajada del 155, Carnéades argumentó a favor y en contra de la justicia, pero no a favor y en contra de que a Atenas le fuera perdonada la multa.

²⁵² Cfr. Striker, «Academics versus...», 2011, pp. 201-202.

²⁵³ Esto filósofos gustan encontrar en Carnéades ese «empirismo» tan propio de su tradición intelectual. Cfr., por ejemplo, Long, *Hellenistic Philosophy...*, 1974, p. 106.

²⁵⁴ Cfr. Obdrzalek, «Living in Doubt...», pp. 259-261.

²⁵⁵ Cfr. Annas, «Platon le sceptique», 1990, pp. 267-291.

²⁵⁶ Eduard Zeller (*Die Geschichte...*, 1925, p. 514) entiende que estos consejos «delatan ese bello y moderado espíritu de la ética de la Academia», lo cual, al menos en cierto sentido, mal se aviene con las anécdotas que sobre Arcesilao transmite Diógenes Laercio (IV, 40-41). En todo caso, aquí no interesan las discrepancias entre los principios éticos de Arcesilao y la vida que llevaba en su cotidianidad.

Para navegar de aquí a Puteoli no hacen falta certezas absolutas, lo cual, sin embargo, no obliga a la inacción más absoluta, pues el sabio académico puede evaluar el grado de persuasividad de sus representaciones acerca de la distancia que le separa de tal puerto, del clima imperante, de la pericia del piloto, de la calidad del barco...; si la evaluación es positiva, se embarcará: «Así pues, con representaciones de esta naturaleza, tomará sus resoluciones tanto para obrar como para no obrar» (*Luc.* 100). Algo parecido puede decirse a propósito de las ciencias y las artes, que no piden representaciones catalépticas, pues se contentan con hipótesis y conjeturas (*Luc.* 107 y 146). El problema verdaderamente grave, insisto, está en el terreno de la moralidad y felicidad.

Estoicos y académicos coinciden en que «los vicios están en la potestad de nosotros mismos y nadie peca si no es con su asentimiento» (*Luc.* 39). El uso de la palabra filosófica *adsensio* remite a la tesis estoica de que los errores morales (*peccata, harmartēmata*) descansan en el hecho de asentir a falsas representaciones: asentir a representaciones que no son sin duda ciertas. Opinar es asimismo *peccatum*: si el sabio, como quiere Carnéades, opina, el sabio, en tal caso, desde el punto de vista estoico, comete errores morales: ... *peccatorum esse sapientem* (*Luc.* 59)²⁵⁷. Por otra parte: ¿Qué quiere decir determinar con alto grado de persuasividad el bien supremo que debe presidir nuestras acciones? ¿Cuál es este bien supremo al máximo persuasivo? ¿Qué acciones son virtuosas con un alto grado de persuasividad? Si todo depende de las circunstancias, si no hay un criterio último al que referir nuestras acciones, parece que nos vemos abocados a un relativismo moral absoluto. Si no cabe conocer la realidad con seguridad, tampoco cabe una acción plenamente responsable, pues esta —dicen los enemigos del escepticismo— depende de un canon y de una jerarquía de valores en la que pueda orientarse la acción: actuar con responsabilidad pide poder distinguir entre lo falso y lo verdadero, entre lo correcto y lo incorrecto.

Ya Eduard Zeller señaló que los argumentos de Carnéades van más lejos, o pueden ser llevados más lejos, de lo que tal vez Carnéades pretendiera²⁵⁸. El arma desarrollada por el neoacadémico es tan poderosa que se escapa con facilidad de las manos: lo acaso solo diseñado para combatir certezas dogmáticas también puede aplicarse a las cotidianas²⁵⁹. Lo cual no es grave si discutimos

²⁵⁷ Cfr. Haltenhoff, *Kritik der akademischen...*, 1998, p. 193.

²⁵⁸ Zeller, *Die Philosophie der...* 1923, p. 507.

²⁵⁹ Cfr. Obdrzalek, «Living in Doubt...», p. 275.

filosóficamente certezas cotidianas, pero sí cuando se abandona el terreno técnicamente filosófico, cuando no están en juego teorías, sino formas de vida.

Los escépticos no suspenden el juicio cuando se trata de comer pan, sí cuando están en juego las verdaderas creencias religiosas, dice Epícteto, que habla de la doble paralización que produce el escepticismo, del intelecto y del sentido de la vergüenza (*Diss.* II, 20, 32-35 y I, 5). ¿Cómo puede vivir —se pregunta Lúculo— quien ignora cuál es el bien último y supremo al que referir todas nuestras acciones? (*Luc.* 23-24; cfr. también 27). Quien duda de que haya leyes y normas, o quien argumenta a favor y en contra de su existencia, dice el epicúreo Colotes, se verá obligado a vivir una vida de bestias y si se encuentra con otro «poco menos que lo devorará» (*Plut., Adv. Col.* 1124 d). Los académicos, dice Agustín de Hipona, descuidan sus deberes:

Esto [que el sabio nada aprueba] les acarreó gran hostilidad, porque parecía que el que nada afirma, nada haga. Y por esta causa, parecían pintar los académicos a su sabio —que, según ellos, nada debe afirmar— como condenado a perpetua soñolencia y deserción de todos sus deberes (*Cont. Ac.* II, 5, 12).

El probabilismo justifica y conduce a la inmoralidad:

Supongamos que un adolescente oye a los académicos decir: «Es cosa vergonzosa errar, y por eso a ninguna cosa debemos prestar asentimiento; pero, con todo, cuando uno obra según el dictamen probable de su conciencia, no peca ni yerra; procure solo no aprobar como verdadero lo que se le ofrece al ánimo a los sentidos». Oyendo esto un adolescente, preparará las asechanzas a la pudicia de la mujer ajena. Contigo, contigo va esto, Marco Tulio; tratamos de la vida y costumbres de los jóvenes, a cuya formación y educación se enderezaron todos tus libros. ¿Qué responderás a lo dicho, sino que a ti te parece improbable que el joven haga esto? Mas para él si es probable. Pues si nosotros hemos de vivir de probabilidad ajena, tú no debías haber administrado la república, porque a Epicuro le pareció que no se debía hacer tal cosa. Seducirá, pues, aquel joven a la esposa ajena (*Cont. Acad.* III, 35).

Actuar conforme a lo que parece lo más probable no soluciona el problema, porque unos consideran más probables unas cosas y otros, otras. Ahora no importan datos de los sentidos, no está en juego la imposibilidad de distinguir entre dos huevos o la confusión entre una serpiente y una cuerda enrollada, sino formas de vida y conductas morales. ¿Qué afirmación es más probable: «el

adulterio es bueno» o «el adulterio es malo», «Cicerón actuó correcta o incorrectamente en la conjuración de Catilina»?

No he consentido, luego no he errado. ¿Y cómo no iba a hacer lo que me pareció probable? Quienes crean que tales cosas no pueden persuadirse probablemente, lean el discurso de Catilina, con que persuadió el parricidio de la patria, crimen que resume todos (Agustín, *Cont. Acad.* III, 36).

CARNAEDEA DIVISIO

Quien desee ser feliz deberá saber cuál es su fin y a este respecto, tal vez urgidos por las críticas neoacadémicas a las que más adelante me referiré, los estoicos distinguieron, o se vieron obligados a distinguir, entre *skopós* y *télos*²⁶⁰. *Skopós* es el objeto-meta que debe alcanzarse y al que apuntan todas las acciones. *Télos*, tanto el hecho de alcanzar el fin (el fin realmente alcanzado) como la actividad o el estado ligado con el hecho de alcanzar el fin, o sea, con su realización: de un lado, el punto de referencia de la acción; de otro, el deber considerado en sí mismo²⁶¹. La felicidad es *skopós*, obtenerla es *télos*: no se desea la bebida, sino beberla, dice Clemente de Alejandría haciéndose eco de posiciones estoicas (*Strom.* 7, 7, 38, 2-3).

La distinción entre *skopós* y *télos* está en la raíz de la *Carneadea divisio* que se lee en *Del supremo bien...* V, 16 ss. Cicerón utiliza diferentes versiones de esta división, pero la citada es la única en la que se menciona el nombre de Carnéades y es además la más completa, razón por la cual puede suponerse que el neoacadémico no la usó en exclusiva contra los estoicos, sino más en general para demostrar la inconsistencia de todas las teorías dogmáticas²⁶². Si así fue, habría hecho un uso dialéctico de la *divisio*, con la intención de invitar a abste-

²⁶⁰ Cfr. el fundamental estudio de Alperz-Gözl, *Der Begriff SKOPÓS in...*, 1976, para lo que aquí interesa. pp. 62-106. En estas páginas me ocuparé sobre todo del diálogo *Del supremo bien y del supremo mal*, un texto, conviene no olvidarlo, construido antitéticamente: en el segundo libro se critica desde una posición antioquea las tesis epicúreas expuestas en el primero; en el cuarto, igualmente desde la perspectiva de Antíoco, se polemiza contra las posiciones estoicas del tercero. En el quinto, finalmente, se exponen las tesis del ascalonita que Cicerón, en una coda final, considera menos consecuentes que las sustentadas por los del Pórtico.

²⁶¹ Cfr. Rieth, «Über das Telos...», 1934, p. 22.

²⁶² Tal vez por estos dos motivos se ha considerado que esta versión es la más próxima a la (supuestamente) original de Carnéades. Giusta (*I dossografi di etica*, 1964-1965, vol. I, pp. 240 ss.), por el contrario, entiende que la más fiel es la del *Lúculo*, que habría llegado a Cicerón, directa o indirectamente, a través de la escuela de Clitómaco (Cfr. Gucker, *Antiochus and...*, 1978, p. 57, nota 152). En contra: Algra, «Chry-sippus, Carneades, Cicero...», 1997, p. 121, nota 38.

nerse de emitir un juicio sobre la cuestión del supremo bien²⁶³. En todo caso: Carnéades elaboró un constructo teórico al que se sobrepone el de Antíoco o la exposición que Pisón, por boca de Cicerón, realiza del mismo.

USOS Y ABUSOS DE LA *DIVISIO*

En *Del supremo bien...* V, 15-16 habla Pisón, a su vez portavoz de Antíoco. En primer lugar, para señalar, porque está en juego la felicidad, la importancia decisiva de la investigación sobre el supremo bien. A continuación, para constatar que sobre esta cuestión reina el mayor desacuerdo (por lo cual resulta «preciso recurrir a la división de Carnéades») y para realizar algunas consideraciones generales sobre el concepto de *ars*. Recuerda que Carnéades distinguía entre el arte considerado en sí mismo y su objeto, situado fuera de aquel. Ejemplifica con la medicina y la náutica, cuyos *skopoi* son, respectivamente, la salud y la navegación, y entiende que lo mismo sucede con la *prudencia*, que en tanto que *ars vivendi* también deberá tener un *skopós*, algo externo a ella que sea su punto de partida (*Fin.* V, 16). Casi todos coinciden, continúa Pisón, en que el objeto de la prudencia, lo que desea alcanzar, debe ser conforme a la naturaleza «y tal que por sí mismo invite y atraiga el apetito del alma, que los griegos llaman *hormé*» (*Fin.* V, 17; cfr. también III, 23). Sin embargo, y por desgracia, no está claro qué apetece la naturaleza: es difícil saber qué quiere y ordena tan gran señora, pues aunque todos concuerdan en señalar que debe partirse de la tendencia inicial del ser humano hacia aquello que le es propio y específico, lo *prōton oikeion*²⁶⁴, hay importantes diferencias a la hora de establecer cuál es el objeto al que apunta tal tendencia. Todas las teorías que a continuación serán clasificadas tienen algo en común, todas aceptan que debe partirse de la naturaleza, que esta es por así decirlo el punto inicial de todo desarrollo ético posterior, o sea, de toda teoría ética. Debe partirse de «lo primero que es apetecido por sí mismo» tal y como nos lo indica la naturaleza, «de aquello que dijimos que era conveniente y apro-

²⁶³ Quede de nuevo al margen el problema de si tal abstención debe ser definitiva y total, como piden los pirrónicos, o solo provisional, como sostienen formas más mitigadas del escepticismo.

²⁶⁴ Cfr. Philippon («Das erste Naturgemäße», 1932), que señala que, aunque emparentadas, las expresiones *tò prōton oikeion* y *tà prōta katà phýsin* no son exactamente sinónimas: la primera designa la tendencia de todos los animales (incluidos los niños pequeños) hacia la autoconservación, mientras que la segunda ya implica la capacidad de juzgar. La primera expresión es, por así decirlo, biológica, mientras que la segunda tiene ya claras connotaciones éticas. No debe olvidarse, sin embargo, que en el marco del naturalismo helenístico los tránsitos entre lo «biológico» y lo «ético» acostumbran a ser muy fluidos.

piado a la naturaleza» (V, 23) ¿Cuál es la relación entre esta y el supremo bien? Entonces, se lee una división sistemática de todos los posibles bienes supremos de la vida (*telós*), no, desde luego, con una intención historiográfica, pues no se clasifican teorías realmente defendidas por algún filósofo, «sino cuantas eran posibles».

Cabe concebir tres posibles objetos (*skopói*) del primer apetito natural del alma: el placer, la ausencia de dolor y los primeros instintos naturales (*prima secundum naturam*); los tres atraen «naturalmente», los tres excitan «nuestra naturaleza a apetecer o rechazar» (*Fin.* V, 18). Si es así, lo primero de todo será establecer cuál es «el primer impulso de la naturaleza», pues solo entonces podrá deducirse «también un concepto de lo que es recto y moral que pueda estar de acuerdo alguno de aquellos tres principios». El *télos*, pues, consistirá en hacerlo todo para alcanzar alguno de estos tres objetos, bien sea que el esfuerzo se vea coronado por él éxito o que no suceda así. A partir de los tres distintos *skopói* y de las dos consideraciones del concepto de *télos* cabe establecer seis determinaciones del bien supremo, que a su vez pueden agruparse en dos conjuntos. Si se entiende el *télos* como la obtención efectiva del *skopós* hay tres posibilidades: la mantenida por Aristipo (el placer como *skopós*), la defendida por Jerónimo (la ausencia de dolor como *skopós*), la sustentada por el propio Carneades, si bien, matiza Cicerón, solo «por amor a la controversia», *disserendi causa* (las apetencias primarias de acuerdo con la naturaleza como *skopós*). La primera de estas tres posibilidades puede a su vez duplicarse, pues como hicieron Califón y Dinómaco «se puede añadir el placer a la moralidad»; o como hizo Diodoro puede agregarse la ausencia de dolor a la moralidad; o como hicieron «los antiguos, a los que también llamamos académicos y peripatéticos» cabe unir los bienes primarios de la naturaleza a la moralidad» (*Fin.* V, 20).

Si se entiende el *télos* como el deseo del *skopós* prescindiendo del resultado y del éxito hay en teoría tres posibilidades: las dos primeras (el placer como *skopós* y la ausencia de dolor como *skopós* aunque no se obtengan ni el uno ni el otro) no sostenidas por nadie y una tercera defendida («y, por cierto, con vehemencia») por los estoicos, que afirman que lo único bueno y digno de buscarse por sí mismo, aunque no lo obtengamos, es «hacerlo todo para alcanzar lo que es conforme a la naturaleza» (*Fin.* V, 20). Tal vez Carnéades quisiera insinuar el aislamiento al que se ven conducidos los estoicos, abocados a sostener un enfoque absurdo: sitúa sus tesis junto a dos posiciones no defendidas por nadie, sugiriendo así que tan desatinado es ubicar el bien supremo en el placer o en la ausencia de dolor (aunque no se obtenga ni lo uno ni lo otro) como «en lo

que es conforme a la naturaleza, aunque no lo consigamos»²⁶⁵. Y tal vez Antíoco aprovechara este apunte crítico para intentar deslindar su posición frente a formas en exceso rigurosas del estoicismo.

A partir de este momento, Pisón comienza un proceso de exclusión, acaso añadido por Antíoco a la primitiva *divisio* de Carnéades (V, 21-23). El placer y la eliminación de dolor quedan suprimidos de entrada puesto que «hemos nacido para cosas más importantes»: el supremo bien debe guardar alguna relación con la moralidad, pues si así no fuera no podrían existir «ni los deberes ni las virtudes ni las amistades». Restan «las teorías compuestas y dobles sobre el supremo bien» que, recordemos, son tres: la moralidad + el placer, la moralidad + la ausencia de dolor, la moralidad + los bienes primarios de la naturaleza. Las dos primeras posibilidades deben rechazarse: la primera porque «pone en juego la parte más frívola de la naturaleza»; la segunda por ofrecer una determinación en exclusiva negativa del sumo bien: «el supremo bien es carecer de mal». Estas dos posibilidades oscurecen y mancillan «todo el esplendor de la moralidad». A continuación, desecha también la *euthymía* de Demócrito, pues esta tranquilidad del espíritu es en sí misma la vida feliz y ahora no se pregunta «cuál es, sino de dónde procede». Tampoco toma en consideración las teorías de Pirrón, Aristón y Hérilo²⁶⁶ «porque no pueden entrar en el círculo que nos hemos trazado», esto es, porque no son «naturalistas», ya que sostienen «que entre las cosas en las que no existe moralidad o torpeza no hay motivo alguno para preferir las unas a las otras y piensan que no hay ninguna diferencia entre ellas» (*Fin.* V, 23). Los tres dejan a un lado «la facultad de elegir entre las cosas, permitiendo el acceso a la búsqueda del deber» (*Off.* I, 6). Recuérdese que la *divisio* parte «de lo conveniente y apropiado a la naturaleza, y lo primero que es apetecido por sí mismo», es decir, de lo que suprimen estos «indiferentistas»

²⁶⁵ Cfr. Rieth, «Über das Telos...», p. 34.

²⁶⁶ Hérilo de Calcedonia consideraba que el *télos* de la vida se encuentra en la *epistēmē*, «lo que quiere decir vivir refiriéndolo siempre todo a la vida acompañada de ciencia y no enturbiada por la ignorancia»; la ciencia, por su parte, «es un hábito en la recepción de las representaciones que es inmovible ante un argumento», o sea, la ciencia es la actitud resultante de la constante aprehensión científica de las cosas, la actitud propia y característica del sabio. De donde se sigue que solo el sabio satisface el *télos* de la vida y que, por tanto, solo él es feliz. Por eso Hérilo distingue entre *télos* e *hýpotelís*, entre el fin en sentido estricto y una especie de fin subordinado o de segundo orden al que también pueden aspirar los no sabios. De aquí que en el terreno de lo indiferente (y todo lo que no es o bien virtud o bien vicio lo es) el fin varíe según las circunstancias y los sucesos, «como también de un mismo bronce puede hacerse estatua de Alejandro o de Sócrates» (DL VII, 165 = SVF I, 411; también 413-417 y 419-421). Cfr. Steinmetz, «Die Stoa», 1994, pp. 562-563.

que sostienen que no hay motivo para preferir lo uno o lo otro y que no hay diferencias entre las cosas²⁶⁷.

Y tras este proceso de exclusión, Pisón concluye lo que desde el principio buscaba: hay que descartar todas las posibilidades excepto aquella que considera que el sumo bien debe situarse en la conjunción de la moralidad con los bienes primarios de la naturaleza, o sea, la posición defendida por académicos y peripatéticos, entre los cuales, como he señalado repetidas veces a lo largo de este trabajo, hay según Antíoco una perfecta continuidad en la que cual también se incluyen los estoicos, pues han tomado todas sus teorías de Platón y sus inmediatos sucesores: distintas palabras para expresar las mismas ideas.

La clasificación, insisto, no es doxográfica, sino un constructo argumentativo que quiere aproximar dos posiciones como las únicas que al menos merecen tomarse en consideración: por una parte, la de los peripatéticos y los antiguos académicos (Polemón más en concreto); por otra, la de los estoicos. Y como corolario: este uso de la clasificación es poco escéptico, si es que aceptamos que un neoacadémico habría argumentado, como acaso hizo Carnéades, a favor y en contra de todas las posibilidades, mostrando que todas pueden ser defendidas y todas refutarse. Si así fue, cabe conjeturar que Carnéades utilizó la clasificación de las teorías éticas con propósitos epistemológicos: si todas son por igual probables, habrá que suspender el juicio; o bien, con menor radicalidad: si alguna es más probable que las demás será razonable aceptarla, admitiendo sin embargo que puede estar equivocada. La problemática epistemológica se convierte en Antíoco y Cicerón en una discusión estrictamente ética. Puede suponerse entonces que Antíoco modificó la clasificación de Carnéades, o incluso que Cicerón modificó la modificación de Antíoco, para adecuarla a la discusión que en general vertebra los libros III-V del *Del supremo bien...*, donde se investigan, desde diferentes perspectivas (o sea, al modo neoacadémico), los problemas que plantea la concepción estoica del bien supremo. Los bienes primarios de la naturaleza (nadie lo dudaría) son apetecibles: ¿qué relación guardan entonces con la moralidad?²⁶⁸.

La *divisio* de *Del supremo bien...* V debe verse en relación con otras variaciones de la misma, pues Cicerón utiliza la estrategia argumentativa de Carnéades en distintos contextos y con diferentes finalidades.

²⁶⁷ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 365 ss.: «Ariston, Erillus, Pyrrhon». También: «Un problème doxographique...», 1980.

²⁶⁸ Cfr. Striker, «Antipater...», 1996, pp. 200-202 y 312.



Catón desea con vehemencia que el Arpinate se incline por los estoicos, «pues si hay alguien a quien corresponda considerar la virtud como el único bien, ese eres tú». Cicerón minimiza las diferencias: «estamos de acuerdo en la doctrina; es nuestro lenguaje el que discrepa». El estoico disiente: la raíz de la discrepancia no reside en considerar deseables algunas cosas fuera de lo moralmente bueno, sino en suponer que tales cosas deben contarse entre los bienes, con lo cual, dice Catón, se extingue «la moralidad misma, que es como la luz de la virtud» y se arruina «la virtud desde sus cimientos». De un lado, los peripatéticos, que admiten una pluralidad de bienes; de otro, los estoicos, que defienden la autosuficiencia y la autarquía de la virtud (*Fin.* II, 68). Si es así, replica Cicerón ¿qué diferencia hay entre estos últimos y Aristón, para el cual la virtud no solo es el bien supremo, sino también el único, como dice Catón? O se acepta que las diferencias entre peripatéticos y estoicos son solo verbales, como quiere Carnéades, que argumentaba que si los estoicos fueran coherentes su posición no se diferenciaría de la de los peripatéticos (*Tusc.* V, 120 y 41; también *Fin.* V, 7), o se identifica la posición estoica con el indiferentismo de Pirrón o con el intransigente rigorismo de Aristón, para el que solo la virtud es buena y todo lo demás malo (*Fin.* III, 10-13)²⁶⁹. Aristón pensaba que el *télos* reside en la *adiaphoría*:

Vivir manteniéndose indiferente ante lo que está entre la virtud y el vicio, prescindiendo de cualquier distinción en esas cosas y portándose por igual ante todas ellas» (DL VII, 160 = SVF I, 351; cfr. también 360-369).

Zenón había concedido un valor relativo a los indiferentes preferibles, pero no había sido capaz de establecer un criterio que permitiera discernir en qué medida un indiferente es más o menos preferible que otro. No cabe acudir a

²⁶⁹ Por otra parte y además, si se entiende que peripatéticos y estoicos solo se diferencian en las palabras, ello iría en detrimento de estos últimos, a los que Cicerón acostumbra a acusar de rudeza estilística y desprecio de los logros oratorios de los antiguos filósofos (*Fin.* IV, 5-7; cfr. también *Fin.* IV, 79, donde la valoración de Panecio se liga a consideraciones estilísticas), así como de introducir innecesarias innovaciones terminológicas («inventan palabras nuevas y abandonan las usuales» *Fin.* IV, 7; también III, 5 y *Luc.* 16 donde Arcesilao acusa a Zenón de no introducir ninguna novedad (*nihil novo*), al margen de algunas modificaciones terminológicas), innovaciones que en nada afectan a lo sustancial «¿Quién podría soportar a un hombre que trata de presentarse como inventor del arte de vivir con austeridad y sabiduría, y se limita a cambiar los nombres de las cosas, y que, pensando como todo el mundo y dando a las cosas la misma significación, altera solo las palabras sin cambiar en nada las ideas?» (*Fin.* IV, 21). Sobre la posición de Cicerón acerca de las «palabras nuevas»: Lévy, «Cicéron créateur du...», 1992.

una mayor o menor distancia frente a la virtud, puesto esto supondría jerarquizar los indiferentes y, en consecuencia, sostener que entre los preferibles y el bien supremo solo hay una diferencia cuantitativa (cfr. *Fin.* IV, 54 y 70). Por eso Aristón no aceptaba la distinción zenoniana entre indiferentes preferibles y postergables y negaba con energía que alguna clase de indiferentes pudiera calificarse de conforme a la naturaleza. Sea, por ejemplo, la salud:

Aristón de Quíos negó que la salud y todo lo que con ella se vincula sea un indiferente preferible. Porque decir que esta es un indiferente preferible equivale a considerarla un bien, y prácticamente no habría más que una diferencia nominal (...) De hecho, si quienes están sanos tuvieran que servir al tirano y a causa de ello fueran eliminados mientras que los enfermos, al librarse del servicio, se librarán también de la eliminación, en esta tesitura el sabio elegiría estar enfermo antes que sano. Y de esta manera, ni la salud es absolutamente preferible ni la enfermedad rechazable (*Sexto Emp. Adv. Math.* XI, 63 = SVF I, 352).

Este rigorismo extremo tiene consecuencias devastadoras para la ortodoxia escolar estoica que defiende Catón. En primer lugar, el rechazo de lo que podríamos llamar éticas particulares (esas que aconsejan «al marido cómo portarse con la esposa, al padre cómo educar a los hijos, al señor como gobernar a los esclavos»), para Aristón, dice Séneca, «prescripciones propias de una vieja», porque quien «ha captado y aprendido debidamente tal definición [la de sumo bien], él mismo se prescribe la conducta a seguir en cada situación» (*ad Luc.* 94, 1-2 = SVF I, 358). En segundo lugar, el rechazo de cualquier teoría de los deberes, de cualquier exhortación a actuar de forma adecuada en el ámbito de lo indiferente²⁷⁰. Cicerón habla de «la vana ostentación al establecer el supremo bien» y señala que ya Crisipo criticó con dureza a Aristón:

Pues cuando se afirma que solo lo que es moral es bueno, se desdeña el cuidado de la salud, la atención a los intereses familiares, la administración del Estado, la ordenada gestión de los negocios, los deberes de la vida; es preciso, incluso, abandonar esa moralidad misma, en la que lo hacéis consistir todo. Estas objeciones las formula muy atinadamente Crisipo contra Aristón (*Fin.* IV, 68 = SVF III, 27).

El mismo Crisipo decía en ocasiones «que están locos los que no tienen en ninguna consideración la riqueza y la salud y la ausencia de dolor y la integri-

²⁷⁰ Cfr., por ejemplo, Sandbach, *The Stoics*, 1975, pp. 38-39. Steinmetz, «Die Stoa», 1994, pp. 560-561.

dad física» (Plut. *Stoic. Repug.* 1047 e = SVF III, 138)²⁷¹ ¿Cómo valorar entonces estas cosas que los mismos estoicos consideran importantes pero que se niegan a incluir en su definición del *télos*?

Catón, consciente de estas dificultades, intenta rehuir el dilema planteado por Cicerón: partiendo del concepto de *oikeiōsis* quiere mostrar que la virtud, tal y como la entienden los estoicos, es diferente de esas cosas que excitan nuestro deseo, las cosas conforme a la naturaleza, y que sin embargo no hay «dos últimos bienes», la virtud y las cosas conforme a la naturaleza (III, 22). La teoría de la *oikeiōsis*, en general, quiere solucionar el problema de la relación entre la virtud y las cosas conforme a la naturaleza. Catón, en definitiva, debe mostrar que las proposiciones ‘todos los *officia* apuntan a obtener las *prima naturae*’ y ‘lo *honestum* es el único y máximo bien’ son compatibles entre sí y que esto, sin embargo, no fuerza a tener que admitir dos bienes supremos²⁷². El bien supremo, dice Catón siguiendo a Antípatro, no consiste en acertar en el blanco, sino en apuntar correctamente: una cosa es el *skopós* como objetivo externo, como punto de destino de la actividad, y otra el *télos* como acción moral considerada en sí misma. Lo explica con la metáfora del arquero, sobre la que habrá que volver más adelante.

En III, 27-29 Catón introduce tres breves argumentos a favor de su posición: «que la moral es el único bien». Aunque esta tesis puede defenderse «con las expresiones más selectas y los pensamientos más elevados», él prefiere «las breves y agudas conclusiones de los estoicos». En primer lugar, arguye que si «todo lo bueno es laudable» y «todo lo laudable es moral», debe concluirse que «todo lo bueno es moral». Catón considera que este silogismo es conclusivo (*quod enim efficiebatur ex iis duobus, quae eran sumpta, in eo vides esse conclusum*) y entiende que, dado que todos aceptan que lo laudable es moral, el problema está en la premisa mayor y para probarla (para probar *quod est bonum, omne laudabile est*) construye la siguiente cadena silogística:

Es absurdo sostener que hay algo bueno que no sea deseable

²⁷¹ Quede al margen que Erastótenes, discípulo de Aristón, escribió sobre este que «en cierta ocasión también a él lo sorprendí horadando el muro que separa el placer de la virtud y saliendo del lado del placer (Ateneo, VII, 281 c = SVF I, 341). También Apolófanes, asimismo seguidor de Aristón, «hace patente el amor de su maestro por el placer» (Ateneo VII, 281 d = SVF I, 408). O bien Aristón decía una cosa y hacía otra, o bien, como sostiene malévolamente Clemente de Alejandría, dado que lo indiferente es, en efecto, indiferente, será indiferente entregarse a los placeres más calcinantes (*Strom.* II, 21, 129, 6 = SVF I, 360).

²⁷² Cfr. Bringmann, *Untersuchungen zum...*, 1971, p. 149.

Es igualmente absurdo afirmar que hay algo deseable que no sea agradable

También lo es decir que lo agradable no es digno de ser amado

Ahora bien, todo lo digno de ser amado merece ser aprobado y, por tanto, también es laudable

Por tanto: si lo laudable es moral debe concluirse que lo que es bueno también es moral.

El segundo argumento sostiene que solo de la vida feliz puede uno gloriarse, «lo que no puede acontecer con justicia más que a una vida moral». El tercero, que las disposiciones morales virtuosas solo pueden ser tales si se considera que la inmoralidad, y no el dolor y la muerte, son un mal. En este momento recurre Catón a la *divisio* (III, 30-32).

Catón sabe que ni tan siquiera hay unanimidad entre aquellos que «ponen en el alma el supremo bien», pues no faltan quienes siguen esta doctrina, pero «falseándola», ya que entienden «que la virtud estaría manca sin algún aditamento»: menciona a Polemón (la virtud + las primeras apetencias de la naturaleza), a Califón (la virtud + el placer) y a Diodoro de Tiro (la virtud + la ausencia de dolor). Catón rechaza estas posiciones, pero aún con más energía las de aquellos que excluyeron la virtud del supremo bien, al considerar como tal el placer (Epicuro), la carencia de dolor (Jerónimo de Rodas) o los instintos primarios de la naturaleza (Carnéades). Por último, menciona tres posiciones «totalmente disparatadas»: el feroz intelectualismo de Hérilo, que afirma que «vivir con la ciencia era el bien supremo»; el radical indiferentismo de Pirrón, que sostiene que «no existe ninguna diferencia entre las cosas»; en tercer lugar, se refiere a algunos académicos, de los que se dice que «sostuvieron que el bien final y el supremo deber del sabio es resistir a las apariencias y suspender enérgicamente sus asentimientos». «En cosas claras no se debe gastar muchas palabras», dice Catón: en la medida en que rechazan la noción de elección, estas opciones imposibilitan la vida moral, pues si no fuera posible elegir o bien las cosas conforme a la naturaleza o bien las contrarias a ella, «se destruiría totalmente la prudencia, esa virtud tan buscada y alabada» (*Fin.* III, 31).

Aunque formalmente carneadeana, Catón utiliza la *divisio* para establecer una graduación de rechazos, pues deben descartarse aquellas posiciones (1) que no tienen en cuenta la virtud, (2) que admiten junta a ella otros bienes, (3) que dejan a un lado el concepto de elección. Tales rechazos apuntan a su vez a aislar una única tesis válida: la estoica, deslindada de las restantes posiciones

filosóficas, entre ellas aquellas que Antíoco (y Cicerón) veían en continuidad. El desacuerdo entre, por una parte, el estoicismo y, por otra, la Academia Antigua y el Peripato no es verbal, sino sustancial, «sustancia» que se concreta en un solo punto: en exclusiva los estoicos defienden que lo único bueno es la virtud y lo moral, solo ellos entienden que los bienes exteriores y del cuerpo en nada contribuyen a la felicidad. Aquí reside la especificidad de la Stoa que la diferencia de las restantes escuelas filosóficas helenísticas²⁷³.



En el libro cuarto *Del supremo bien...*, dedicado a refutar las posiciones que Catón había defendido en el tercero, Cicerón insiste una vez más en la esencial continuidad entre el estoicismo y «los antiguos discípulos de Platón»: Espeusipo, Aristóteles, Jenócrates, Polemón y Teofrasto. Entiende asimismo que estos habían erigido un edificio doctrinal de suficiente precisión y elegancia, de modo y manera que no era necesario que Zenón se separara de ellos. Cicerón menciona en particular a Polemón (*cum Polemonem audisset*), sugiriendo así que a través de él Zenón podría haber enlazado sin mayores problemas con la Academia Antigua (*Fin.* IV, 3). A continuación, expone los principios de la doctrina de esta escuela y pide a Catón que le indique «qué debe modificarse». Poco o nada (IV, 19-20). Cicerón recupera la estrategia argumentativa de III, 10-13: o bien Catón acepta que las diferencias entre el estoicismo y la Academia Antigua son verbales, o bien cae en la posición de Aristón.

En IV, 48 recuerda que Catón había afirmado (en III, 27) que «todo lo bueno es laudable; ahora bien, todo lo laudable es moral, luego todo lo bueno es moral». El problema está en la primera premisa, pues «si todo laudable es moral, todo lo bueno es moral». Y esta premisa solo la aceptarían «Pirrón, Aristón y otros semejantes». El uso catoniano de la *divisio* fuerza a poner, de un lado, a los estoicos y a estos indiferentistas (todos ellos moralistas del bien, de un bien malentendido); de otro, al resto de los filósofos, que ora defienden que cosas tales como la salud, la fuerza, la riqueza o la gloria son buenas, pero no laudables, ora separan la felicidad del supremo bien. «¿Acaso te parece bien, Catón, dando por sentado lo que no se te ha concedido, sacar la conclusión que te agrade?», pregunta Cicerón, que entiende que la cadena silogística que había construido Catón es un sorites:

²⁷³ Cfr., por ejemplo, Kidd, «Stoic Intermediates and...», 1971, pp. 158.

Lo que tú haces es un sorites, razonamiento que vosotros consideraríais por demás vicioso: ‘todo lo bueno es deseable; lo deseable debe ser buscado; lo que debe ser buscado es laudable’, y el resto de la gradación. Pero yo me detengo aquí; pues, de la misma manera, nadie te concederá que lo que debe ser buscado sea laudable (IV, 50).

Cicerón considera poco conclusivo y estúpido el argumento «de aquellos que afirman que la vida feliz es digna de orgullo, porque no puede ser que alguien se enorgullezca justamente si no es moral». Polemón y en general la Academia Antigua lo concederían, y, en general, lo aceptarían todos aquellos que, aunque defienden que la virtud es superior a todas las cosas, le añaden sin embargo algo para la definición del supremo bien. La virtud, en efecto, es digna de orgullo y está muy por encima de todas las cosas: si es así, podrá ser feliz quien dispone de la virtud, aunque carezca de las demás cosas. De aquí no se sigue lo que quieren los estoicos: que única y exclusivamente la virtud es buena. «En cambio, los que conciben el supremo bien sin la virtud, quizá no concedan que la vida feliz tenga algo de lo que en justicia pueda gloriarse; aunque ellos, ciertamente, se glorían a veces incluso de sus placeres». En general: «Ya ves, pues, que o das por supuesto lo que no se te concede o bien lo que, aunque se te conceda, no te sirve para nada» (IV, 52).

Al igual que los otros cinco representantes de las seis posibilidades mencionadas más arriba, los estoicos afirman que la reflexión moral debe partir de aquellas cosas que por naturaleza atraen o repelen (el primer impulso de la naturaleza), pero, repito, se niegan a incluirlas en su determinación del *télos*²⁷⁴. Cuando contra toda lógica Zenón se obstina en mantener que la virtud es el único bien «se dejó arrebatar por la magnificencia y esplendor de las palabras» (IV, 60). La ética estoica es contradictoria: los del Pórtico parten de las cosas que por naturaleza atraen o repelen y luego las dejan de lado cegados por «la belleza de la virtud», al igual que hacen «ciertos filósofos», los platónicos, que parten de los sentidos y luego los desprecian, tras haberse elevado «a concepciones más altas y divinas».



²⁷⁴ Cfr. Annas, «Carneades’ classification of...», 2007, p. 201.

En II, 31-43, en el contexto de la crítica a Epicuro, se lee otra clasificación u otra versión de la *divisio* de Carnéades²⁷⁵. En primer lugar, Cicerón expone la interpretación epicúrea de la *oikelōsis*, pero solo para criticarla. Epicuro también es «naturalista»: parte de lo que «por naturaleza» nos atrae (el placer) y nos repele (el dolor) y ejemplifica con niños y animales a los que cautiva el placer en movimiento. No obstante, sitúa el bien supremo en los placeres en reposo (II, 32). La defensa de «una teoría del supremo bien carente de moralidad» debe llevarse a cabo hasta sus últimas consecuencias, como hizo Aristipo pero no Epicuro, el cual partía de los placeres cinéticos para llegar a los catatemáticos²⁷⁶. Para los neoadadémicos, los errores estoicos y epicúreos son simétricos: desde las alturas de la perfecta racionalidad del sabio no puede hacerse justicia a ese instinto natural que supuestamente está en la raíz de la vida moral; desde las bajuras de los placeres de niños y animales no cabe elevarse a las alturas de una vida moral libre de egoísmo. Cicerón concede que todo ser viviente, desde el momento de su nacimiento, desea conservarse y se ama a sí mismo, pero este «sí mismo» comprende tanto al cuerpo como al alma, «y de este principio fundamental deriva necesariamente toda la teoría de los bienes y los males» en la que, como ya sabemos, reina el desacuerdo. En este momento se recurre a la *divisio* para especificar las posibilidades.

Cicerón distingue los siguientes grupos. El primero abarca a las «teorías del supremo bien carentes de moralidad»: Aristipo/Epicuro, Jerónimo y Carnéades. En el segundo figuran quienes complementan «la moralidad con algún aditamento»: Polemón (y en general la Academia Antigua y los peripatéticos), Califón y Diodoro. El tercero comprende a los que admiten un *télos* simple, Zenón, que considera que el bien supremo toma pie única y exclusivamente en la moralidad. También menciona a Pirrón, Aristón y Hérilo para descartarlos de inmediato: «hace mucho tiempo que no cuentan para nada» (II, 34-35), el último porque «refiriéndolo todo a la ciencia, tuvo la intuición de cierto bien, pero no del supremo bien ni por el que pueda regirse la vida» (II, 43), los dos primeros porque sostenían la absurda tesis de que «entre una salud perfecta y una enfermedad gravísima» no hay diferencia alguna, la tesis, recuérdese, que Catón debería aceptar si quisiera ser coherente con su afirmación de que entre peripatéticos y estoicos hay diferencias sustanciales y no solo de palabra.

²⁷⁵ Sobre la relación entre los libros II y IV del *De finibus*: Lévy, «La dialectique de Cicéron dans...», 1984.

²⁷⁶ Sobre las diferencias entre Aristipo y Epicuro, así como sobre la mayor coherencia del primero, cfr. Cic. *Fin.* I, 23 y 26 y, sobre todo, II, 34-35.

Los «inmoralistas» Aristipo, Jerónimo y Carnéades eran coherentes, pues había conexión entre su punto de partida y la teoría propuesta, a diferencia, como ya vimos, del contradictorio Epicuro. Cicerón olvida en estos momentos las críticas a Catón y también concede coherencia a la tesis de los estoicos, vivir siguiendo a la naturaleza, es decir, con rectitud, «cosa que explican así: vivir comprendiendo las cosas que suceden de manera natural, eligiendo las que están conformes con la naturaleza y rechazando las contrarias». Dado que la finalidad de la *divisio* es en estos momentos criticar y aislar a los epicúreos (los únicos incoherentes y contradictorios entre todos los filósofos), Cicerón no considera oportuno preguntar ahora qué debe entenderse por «cosas conforme a la naturaleza» y si son también, en algún sentido, *télos*. Si así fuera, los estoicos deberían admitir un doble fin. Más adelante se declara enemigo de los «inmoralistas»²⁷⁷, Carnéades incluido, si bien vuelve a recordar que el neoacadémico propuso su concepto de supremo bien «no tanto para defenderlo como para oponerlo a los estoicos con los que combatía» (II, 42). Más adelante regresaré a esta cuestión.



En el *Lúculo* encontramos otro uso de la *divisio*. Entre 122 y 128 Cicerón insiste en el tema de la insipiente humana, que lleva a su vez a la proliferación de opiniones contradictorias sobre la naturaleza de las cosas, la composición de nuestro propio cuerpo y del cosmos..., también, desde luego, a propósito del bien y del mal, cuestión en la que reina el mayor desacuerdo (*dissensio*) entre los *summi viri* (129; cfr. también 42 y 141). Con la excepción de eleatas y megáricos, presentes en esta *divisio* y no en las anteriores, el resto del material ya nos es conocido por el *Del supremo bien*. Aparecen en primer lugar Hérilo, Aristón y Pirrón, cuyas doctrinas se dan por superadas. Entre los autores aún discutidos en sus tiempos volvemos a encontrarnos con Aristipo, Epicuro y Califonte, con Jerónimo de Rodas y Diodoro de Tiro, con Polemón y «sus amigos» (la Academia Antigua y los peripatéticos), con Carnéades y Zenón (*Luc.* 129-131). ¿Cómo decidirse entre teorías incompatibles y a la vez plausibles todas ellas? Ante tan diversos y tan contradictorios puntos de vista ¿habrá acaso que suspender el juicio? Así rezaría la respuesta pirrónica, a saber, que ninguna teoría es preferible a otra, no la de Cicerón que acaba proponiendo una perspectiva próxima a la de

²⁷⁷ «No se tomará en consideración ninguna teoría sobre el supremo bien en la que tenga parte el placer o la carencia de dolor o de la que sea excluida la moralidad» (II, 38).

Lúculo, si bien defendida solo como probable: no la solución verdadera, sino la que tal vez más se aproxime a la verdad.

Cicerón acentúa ahora el disenso: frente a Antíoco, cuya filosofía toma pie en la unidad de la tradición, el Arpinate no considera en estos momentos mínimas las diferencias entre el Pórtico y la Academia Antigua. Aunque en estos textos en los que se discute el sumo bien parece mostrar simpatía por los estoicos («deseo seguir a los estoicos»), reconoce que la disyuntiva es radical: *aut Stoicus constituatur sapiens aut veteris Academiae*²⁷⁸. Tesis estoicas fundamentales como la de la autarquía de la virtud o la de la serenidad absoluta del sabio no se encuentran en ninguno de los inmediatos sucesores de Platón, ni académicos ni peripatéticos. Cicerón argumenta entonces que, dado que el sabio puede caer en males, la condición de sabio no basta para ser feliz. No basta para vivir de manera felicísima, sí para ser feliz, responde Pisón, que ya había sostenido esta tesis en V, 69-71 y recuerda que Antíoco solía decir lo mismo (*Fin.* V, 81; cfr. también *Tusc.* V, 22). En *Del supremo bien...* V, 77-86, en efecto, Cicerón investiga la posición de Antíoco comparándola con la de los estoicos: estos, en otros textos contradictorios, son ahora coherentes al afirmar que la virtud en sí misma, sin necesidad de ningún añadido, es suficiente para alcanzar una vida feliz. Ningún estoico sostendría la distinción realizada por Antíoco entre una *vita beata* y una *vita beatissima*, que sí se lee en Académicos y Peripatéticos.

Es muy probable que con esta distinción Antíoco buscara una solución de compromiso. Por una parte, si solo la virtud está en nuestro poder en ella debe estar la felicidad; por otra y sin embargo, hay muchas cosas que no están en nuestro poder que también son conformes a la naturaleza. De donde se sigue que la felicidad puede experimentar un acrecentamiento, pero que no desaparece si no se lo experimenta. Cicerón podría con facilidad aceptar esta tesis. Sin embargo, ahora como en tantas otras ocasiones poco caritativo, acusa a Antíoco de contradicción: es estoico cuando afirma que la virtud es suficiente para la felicidad y no lo es cuando sostiene que la virtud no es el único bien. Es contradictorio defender el principio de la autarquía de la virtud y mantener a la vez que la virtud no es el único bien: no puede decirse que la virtud basta

²⁷⁸ «[El sabio] no puede pertenecer al mismo tiempo a dos escuelas que se disputan no los límites, sino el dominio entero de la filosofía. En efecto: como la definición del sumo bien abarca por entero la doctrina de las costumbres, aquellos que difieran en esta definición, diferirán también en toda la conducta de la vida. De dos filósofos que disienten en una cuestión tan importante, solo uno podría ser sabio, pero no los dos a la vez» (*Luc.* 132).

para una vida feliz y sostener al tiempo que aquella necesita de otros bienes para alcanzar una vida superlativamente feliz, porque estos bienes, como sabía Teofrasto, dependen de la fortuna²⁷⁹. Varrón, por cierto, entiende que al proceder de esta manera Teofrasto «rompió aún con mayor vehemencia la autoridad de la antigua escuela», pues «despojó de su esplendor a la virtud y la volvió débil»; Zenón, por su parte, restauró la antigua doctrina, pues defendía la autarquía de la virtud (*Acad.* I, 33 y 35).

Cicerón, sin embargo, coincide con Catón en afirmar la distancia entre las tesis de la Academia antigua y las de los estoicos, las dos únicas que, según *Del supremo bien... II*, son susceptibles de examen racional: «Así quedarán dos teorías que la razón puede hacer objeto de un repetido examen». A diferencia de lo que sucede en el *Lúculo*, en el *Del supremo bien...* la cuestión de si estas dos posiciones se diferencian en el fondo o solo en las palabras queda abierta (*Fin.* II, 38). En los párrafos siguientes del *Lúculo* (133-134) se examina la posición de Antíoco y Cicerón concluye con razón que no puede comprenderse como la suma de elementos platónicos, estoicos y aristotélicos; no la reconciliación final, sino una voz más que añadir a un disenso que parece interminable. Cicerón no puede decidirse entre Antíoco y los estoicos: «Solicitado en dos opuestos sentidos, unas veces me inclino a admitir como más probable una solución, y otras veces la contraria».

En *Lúculo* 138 (= SVF III, 21) Cicerón cede la palabra a Crisipo, el cual reducía todas las posibilidades (la virtud, el placer, la virtud + el placer, la ausencia de dolor, la virtud + la ausencia de dolor, la virtud + las cosas primarias de la naturaleza) a tres «que pueden defenderse con probabilidad»: o la virtud o el placer o la combinación de una y otro, las tres únicas que, al decir de Crisipo, pueden tener alguna relevancia filosófica. La tripartición es en realidad una bipartición, pues para el estoico la ausencia de dolor y los bienes primarios de la naturaleza representan variantes de la ética del placer. Si se abandona la posición estoica, que afirma que solo la virtud es *télos*, es fácil deslizarse a la peripa-

²⁷⁹ «Pero, como se trata de averiguar en qué consiste la vida feliz, y lo único que la filosofía debe mirar y perseguir es saber si la felicidad está toda entera en poder del sabio o puede ser debilitada o arruinada por la adversidad, parece que en este punto hay, a veces, entre ellos divergencias e incertidumbres. Esto se nota, sobre todo, en el libro de Teofrasto sobre la vida feliz, en el cual se atribuye gran importancia a la fortuna» (*Fin.* V, 12). Sobre este texto, cfr. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus...*, 2011, pp. 242-243 y 448-449. Acaso Antíoco intentara conciliar la tesis estoica de la estabilidad de la felicidad del sabio con la tripartición peripatética de los bienes (cfr. Barnes, «Antiochus of Ascalon», 1989, pp. 88-89; Annas, *The Morality of...*, 1993, p. 87).

tética, que admite tres clases de bienes, y sí así se hace puede pasarse a considerar que también el placer es, de algún modo, un bien. Quien busca no desterrar por entero las pasiones, sino limitarlas «actúa como si pensase que quien se ha precipitado desde la roca de Léucade puede detenerse cuando quiera» (*Tusc.* IV, 41). Arrojándose desde ella, dice la leyenda, se suicidaban los amantes desdichados. En la ética peripatética late oculto el hedonismo. Si la virtud consiste en el desprecio del placer, no es posible querer unir la primera y el segundo. En la pugna entre virtud y placer (*Fin.* II, 44), Crisipo se decide con rotundidad por la primera (*Luc.* 139-140). O Epicuro o los estoicos, el dilema de Hércules en la encrucijada: o virtud o placer: «no infravalora esta disputa Crisipo, hombre agudo y diligente, y considera que el conocimiento definitivo del sumo bien depende de la confrontación de estos dos principios» (*Fin.* II, 44).

Si bien las tesis de Crisipo están claras, no faltan quienes defienden la posición contraria, pues afirman no entender el significado de la palabra «virtud», a no ser que se la identifique con lo que el vulgo llama «gloria». Cicerón rechaza esta posibilidad y de aquí que algunos autores consideren que utiliza la *Chrysippea divisio* para argumentar que la tesis estoica es al fin y al cabo la más probable²⁸⁰. El Arpinate, sin embargo, se muestra indeciso. Aunque no tiene inconveniente en aceptar la reducción de Crisipo, le cuesta gran esfuerzo separarse «de la doctrina del bien supremo admitida por Polemón, los peripatéticos y Antíoco»: «Hasta ahora, en efecto, no he logrado encontrar ninguna que me parezca más probable». Por una parte, le atraen las tesis de Aristipo y Epicuro («reconozco con cuánta suavidad acaricia el placer nuestros sentidos»); por otra, la virtud le reclama («...esos impulsos son propios de los animales»). También le tienta un término medio como el defendido por Califonte, cuyas tesis, sin embargo, tampoco están libres de problemas (*Luc.* 139).

K. A. Algra entiende que Cicerón reinterpreta escépticamente la tripartición de Crisipo²⁸¹. En primer lugar, señala que *Lúculo* 139 recuerda la estructura general *Del supremo bien...*, donde el Arpinate, por una parte, en calidad de neoacadémico se presenta como el crítico de todas las escuelas filosóficas, pero, por otra, vacila a la hora de escoger entre los estoicos y Antíoco: ambas posibilidades le parecen probables. La misma situación de *Lúculo* 132: Cicerón vuelve a dudar entre Antíoco y los estoicos, acaso porque las posiciones de uno y otros le parecen por igual probables, siendo sin embargo incompatibles,

²⁸⁰ Cf. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 344-345.

²⁸¹ Cf. Algra, «Chrysippus, Carneades, Cicero...» 1995, pp. 131-138.

porque el disenso no afecta a cuestiones marginales, sino al problema central de la definición del sumo bien: «aquellos que difieran en esta definición, diferirán también en toda la conducta de la vida» (... *de omni vitae ratione dissident*). Hay cuestiones en las que Antíoco y los estoicos coinciden, pero esta coincidencia no indica que sean verdaderas (*Luc.* 135-138). Cicerón se dirige a los estoicos:

¿Qué consejo daréis a quien, como yo, teme dejarse arrastrar por la opinión y admitir o aprobar, incurriendo en una ligereza que vosotros condenáis, algo desconocido? (*Luc.* 138)

Y justo en este momento recurre a la *Chrysippea divisio*, cuya conclusión se lee en 141: Lúculo y Cicerón no están tan alejados, con la única diferencia de que lo que el primero considera verdadero, para el segundo solo es probable, puede que incluso sumamente probable. La decisión definitiva, si puede haberla, debe aplazarse. Desde esta perspectiva, señala Algra, la *Chrysippea divisio* es una *variatio* retórica de la *Carneadea divisio*.



En *Tusculanas* V, 34-82 la tesis de que la virtud basta para la felicidad se deriva de la afirmación estoica de que lo *honestum* es el único bien; a continuación (82-121) se muestra que esta tesis también puede defenderse desde perspectivas diferentes de la estoica²⁸². En este contexto general, se lee otra versión de la *divisio* (83-85). Por una parte, cuatro teorías simples (estoicos, Epicuro, Jerónimo, Carneades); por otra, tres complejas («los Peripatéticos y, muy próximos a ellos, los antiguos Académicos», Dinómaco y Califonte, Diodoro). Aristón, Pirrón, Hérilo «y algunos otros» no son tomados en cuenta porque «se han desvanecido como el humo». Dejando a un lado a los estoicos («cuyas posturas me parece que he defendido ya bastante»), Cicerón entiende ahora que todas las opciones, de un modo u otro, vinculan virtud y felicidad. Incluso los «inmoralistas», que «parece que se encuentran en mayores apuros», consiguen sin embargo «salvarse», pues también ellos (incluido Epicuro) entienden que la razón juzga sobre el bien y el mal y, por tanto, distinguen entre el mal aparente y el real: «Nadie entre ellos hay, en efecto, que no considere al alma como juez de los bienes y no la eduque para poder despreciar los bienes y males aparentes». El disenso se convierte en consenso (*Fin.* V, 87-88): la razón, que en *Del supremo bien...* II, 38 reducía todas las opciones a dos, concede ahora derecho a todas ellas, pues todas acaban con-

²⁸² Cfr. Bringmann, *Untersuchungen zum...*, 1971, p. 162.

vergiendo con ese estoicismo moderado que afirma que la virtud no es lo único, pero sí lo decisivo, que basta para llevar una vida «feliz», aunque no «felicísima».

En el *Del supremo bien...*, recordemos, la conclusión queda abierta: descartada la concepción epicúrea del *télos*, Cicerón no puede decidirse entre la estoica y la peripatética. Ahora bien, lo admisible en la teoría no es aceptable en la práctica. A menos de quedar reducida a mero divertimento intelectual, la filosofía no puede renunciar a dar una respuesta a la pregunta práctica sobre de qué depende la vida feliz. Desde esta perspectiva, en las *Tusculanas*, escribe Klaus Bringmann, el principio carnaedeo de lo *probabile* se acredita como el hilo conductor de la *actio vitae*²⁸³. No extraña, por tanto, que en *Tusculanas* V, 11 y 83 Cicerón se declare partidario de Carnéades (y, por tanto, socrático). No obstante las diferencias teóricas, en la práctica todos coinciden con Carnéades en que el bien supremo consiste en «otorgar a la virtud los medios suficientes para alcanzar la felicidad» (*Tusc.* V, 83).

CARNÉADES COMO ÁRBITRO

Las últimas palabras de las *Tusculanas* son para ensalzar el papel mediador de Carnéades:

Tal controversia [sobre el bien supremo] la solía juzgar Carnéades como si fuera un árbitro honorífico. En efecto, dado que todo que para los peripatéticos eran bienes, para los estoicos eran ventajas (*commoda*), y como, sin embargo, los peripatéticos no atribuían a las riquezas, a la buena salud y a las demás cosas de este tenor mayor importancia que los estoicos, afirmaba Carnéades que, si se tenía en cuenta la realidad y no las palabras, no había causa de litigio (*Tusc.*V, 120).

Nótese que en este texto Cicerón atribuye a Carnéades una tesis (que las diferencias entre estoicos y peripatéticos son solo verbales: *non rerum controversia sed nominum*, *Fin.* III, 41) que por lo común pone en boca de Antíoco²⁸⁴. También Catón recuerda que a propósito de la cuestión de los bienes y males Carnéades sostenía que «el desacuerdo entre estoicos y peripatéticos no está en los conceptos, sino en las palabras», pero para a continuación enfatizar su más enérgico desacuerdo: «A mí, en cambio, me parece clarísimo que entre estoicos

²⁸³ Bringmann, *Untersuchungen zum...*, 1971, p. 169.

²⁸⁴ Cfr. *Leg.* I, 54-55; *Acad.* I, 37; *Fin.* V, 22; *Nat. deor.* I, 16. De acuerdo con Diógenes Laercio, esta tesis vendría de Polemón (VII, 25).

y peripatéticos es mucho mayor discrepancia de conceptos que la de palabras». Y, en efecto, acto seguido esboza las tesis de unos y otros con la intención de mostrar la bondad y el acierto de las defendidas por «los nuestros». Catón no analiza con profundidad la cuestión que él mismo califica de «gran discusión», se limita a señalar que los peripatéticos («por su ignorancia de la dialéctica») la sostienen «un tanto flojamente», mientras que Carnéades, por el contrario, «con su extraordinaria experiencia dialéctica y su insuperable elocuencia ha llevado a un punto sumamente crítico» (*Fin.* III, 41). La referencia a Carnéades es punto de partida que se abandona con rapidez.

En Cicerón leemos varios pasajes que, cuando atribuyen a Carnéades un punto de vista sustantivo acerca de la cuestión del sumo bien, matizan a continuación que así lo hacía con ánimo polémico. Carnéades situaba el *télos* en el disfrute de los *prima bona naturae* o al menos de lo más importantes, y así lo decía «contra los estoicos» (*Tusc.* V, 84). Una afirmación muy parecida se lee en *Lúculo* 131: después de enumerar con brevedad las distintas concepciones habidas sobre el bien supremo, Cicerón señala que incluso Carnéades intervenía en la discusión, defendiendo que el bien supremo consiste en el disfrute de las primeras cosas conforme a la naturaleza. El Arpinate matiza a continuación que no sostenía esta tesis porque estuviera convencido de ella, sino para oponerse a los estoicos: *non quo probaret sed ut opponeret Stoicis*. Lo mismo se lee en *Del supremo bien...* V, 20: Carnéades situaba el supremo bien en «el disfrute de las que hemos llamado apetencias primarias de acuerdo con la naturaleza, aunque no fue él, en verdad, el autor de esta teoría, sino su defensor por amor a la controversia». Frente a la Academia Antigua y al Peripato, que aun dando primacía a la virtud situaban el *télos* en la conjunción de bienes espirituales, corporales y sociales, Carnéades prescindía de los primeros. Tal vez defendiera una «teoría del supremo bien carente de moralidad» (*Fin.* II, 35) para oponerse *ad hominem* a quienes sostienen otra en la que la virtud juega un papel, bien sea el único (estoicos), bien sea en conjunción con el disfrute «de los primeros dones concedidos por la naturaleza» (Academia Antigua y peripatéticos). Woldemar Görler entiende que todas estas noticias que atribuyen a Carnéades un punto de vista ético determinado deben entenderse tácticamente, como si fuera un jugador de ajedrez que calcula sus movimientos en función de los de su adversario²⁸⁵. Pudiera ser. Pero tampoco debe pasarse que estos testimonios ciceronianos dibujen una posición próxima al hedonismo.

²⁸⁵ Görler, «Älterer pyrrhonismus...», 1994, p. 881.

Carnéades conocía bien las discusiones helenísticas acerca de «la fuente de los primeros estímulos de la naturaleza» (Cic., *Fin.* V, 17). Tal vez fuera Teofrasto el primero en situar la discusión sobre el *télos* en torno a este tópico, si es que a él se remonta el origen de la teoría de la *oikeiōsis*²⁸⁶. En todo caso, en la época de Cicerón era patrimonio tanto de los estoicos (*Fin.* III, 16) y de Antíoco (*Fin.* V, 24) como de los epicúreos (*Fin.* II, 23). Desde esta perspectiva, al menos desde la ciceroniana, las alusiones al ánimo polémico de Carnéades son necesarias para separarlo de los denostados epicúreos. Carnéades no era un inmoralista o solo lo era con intenciones dialécticas. La misma tesis que él defendía «en clara polémica contra los estoicos, a los que refutaba siempre acaloradamente», también puede sostenerse, como hace Cicerón, «con tranquilidad» (*cum pace*) (*Tusc.* V, 83). O sea, las tesis de los *Antiqui*. Habría, pues, una línea de continuidad entre aquellos venerables filósofos y el neoacadémico, distorsionada, escribe Carlos Lévy, «par la rudesse de la polémique antistoïcienne»²⁸⁷.

Sin embargo, por otra parte, hay textos en los que Carnéades es del todo consciente de las diferencias entre estoicos y peripatéticos (*Tusc.* V, 84-85; *Fin.* II, 34 y V, 20-21). Estamos en dos contextos diferentes: la tesis *non rerum sed verborum discordia* se afirma cuando se discute sobre los bienes y los males, y aquí Carnéades quiere mostrar la indistinción o intercambiabilidad de las posiciones dogmáticas. Las distancias entre estoicos y peripatéticos, cuando se discute sobre los fines supremos. Cabe entonces suponer que Cicerón (o su fuente o fuentes) entremezcla dos puntos de vista: cuando Carnéades discute sobre los *télé*, acentúa las diferencias entre las visiones peripatética y estoica acerca del fin supremo, pues tal es objetivo al que apunta la *divisio*; cuando se decide la cuestión sobre el bien y el mal insiste, en calidad de árbitro, en que las diferencias formales acerca del bien supremo son, después de todo, verbales; después de todo, en efecto, también los estoicos aceptan la importancia de los *prima naturae*, si bien los llaman con otros nombres²⁸⁸.



²⁸⁶ Cf. Arnim, «Die Ethik des...», 1931 y Dirlmeier, «Die Oikeiosis-Lehre...», 1937.

²⁸⁷ Lévy, C., *Cicero Academicus...*, 1992, p. 491.

²⁸⁸ Tal es la solución que Glucker (*Antiochus and...*, 1978, pp. 394-395) ofrece a la aparente contradicción de Carnéades. Woldemar Görler (*Untersuchungen zu...*, 1974, pp. 198-205) brinda otra solución, que toma pie en sus tesis sobre las afiliaciones filosóficas de Cicerón.

Quede al margen lo obvio para un historiador moderno de la filosofía antigua (a saber, que para llegar a las conclusiones apuntadas más arriba hay que violentar, incluso tergiversar, importantes tesis de los distintos filósofos) y limitemonos a destacar lo que interesa en estas páginas. Pudiera ser que Carnéades elaborara una *divisio* que sirviera como arquetipo para ulteriores divisiones. En todo caso, la herramienta argumentativa elaborada por el neoadadémico demostró poseer una enorme versatilidad, pues es utilizable tanto para señalar diferencias como para mostrar convergencias, en función del contexto y de los intereses de quien la usa con libertad, sin atarse a las autoridades, esto es, al modo neoadadémico, como no la usaban ni Catón ni Antíoco, en cuyas manos, decía, es una estrategia para establecer líneas de continuidad entre las teorías verdaderas (que solo difieren en las palabras, al decir del segundo, o sustancialmente, según el primero) y para rechazar lo que no encaja en ellas. Las distintas versiones de la *divisio*, tal y como he intentado reconstruirlas en las páginas precedentes, permiten distinguir dos usos de la misma: uno dogmático, para eliminar competidores de una manera definitiva (o para unirlos en un consenso basado en la naturaleza), y otro escéptico, que muestra lo quimérico de tal pretensión y que, por tanto, pide que el diálogo y la investigación continúen sin «apresuramientos». Desde otro punto de vista, en algunos de sus usos, la *divisio* pone de manifiesto las contradicciones internas de las posiciones dogmáticas: los estoicos se contradicen cuando afirman que solo la virtud es buena y reconocen sin embargo que hay bienes corporales y externos, y señala asimismo la inconsecuencia de los epicúreos, que bajo el concepto de *hēdonē* entienden cosas diferentes, ora el placer sensible ora la ausencia de dolor.

Los diversos usos de la *divisio* no son un juego dialéctico, tampoco una mera refutación de los estoicos, pues de ellos Cicerón extrae algo positivo: que hay posiciones absurdas que ya nadie discute (de las que Catón está peligrosamente cerca), que deben rechazarse las immoralistas (o reinterpretarse en profundidad), que la felicidad tiene que ver con la virtud, pero que esta, aunque permita la *vita beata*, no autoriza la *beatissima*. Que es necesaria una antropología que exprese la especificidad humana de manera más satisfactoria de lo que lo han hecho los estoicos, los epicúreos y los *Antiqui* en la interpretación de Antíoco²⁸⁹. La *divisio*, en definitiva, proporciona un punto de partida para el examen de las

²⁸⁹ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 453.

distintas concepciones del *télos* y ofrece además una piedra de toque para saber cuáles son más verosímiles²⁹⁰.

La teoría de los grados o niveles de probabilidad elaborada por Carnéades está pensada para evaluar impresiones o datos de los sentidos y, en principio, no puede transferirse sin más a teorías filosóficas. De igual manera, Cicerón y Lúculo no discuten sobre sistemas abstractos, sino sobre la credibilidad que determinadas *phantasíai* merecen o no merecen, o en qué medida y bajo qué condiciones la merecen. Se trata, en efecto, de ámbitos diferentes, pero entre ellos cabe trazar cierta analogía²⁹¹. Recuérdese que, según Carnéades, una representación gana en probabilidad si no cabe encontrar otra representación que la contradiga: si es «irreversible» (*aperíspastos*). De igual o parecida manera, a lo largo de los diversos usos de la *divisio* Cicerón compara tesis y antítesis acerca de una misma cuestión: si esta fracasa, aquella, la tesis originaria, se robustece y, en esta medida, gana en probabilidad, tanto más cuanto más severo haya sido el esfuerzo por rebatirla. Hay que esforzarse al máximo en intentar refutar la representación o la tesis filosófica, pues si una u otra salen con bien de esta prueba aumentará su verosimilitud. Por eso Cicerón, lejos de no querer que se escriba contra él, incluso lo desea, pues «nunca la filosofía habría gozado de tan gran honor en Grecia, si no se hubiera robustecido con los enfrentamientos y desacuerdos de los más sabios» (*Tusc.* II, 4). Y poco más adelante:

En cuanto a mí, que sigo lo probable y no puedo avanzar más allá de lo que se presenta como verosímil, estoy dispuesto a refutar sin obstinación y a ser refutado sin iracundia (*Tusc.* II, 5).

«Deseo que se me refute», escribe en III, 46, en el contexto de su crítica a Epicuro. De igual manera, el escéptico Cota pide que el estoico Balbo le rebata (*Nat. deor.* III, 95). En la medida en que estos intentos de refutación no llegan a buen puerto la tesis inicial, decía, gana en probabilidad. Günter Gawlick y Woldemar Görler remiten a Karl Popper: las teorías nunca pueden estar definitiva y absolutamente verificadas, pero siempre deben poder ser falsables. Todo enunciado científico es provisional y revisable. Por eso, insisto, la investigación debe y puede proseguir, sin excluir desde luego que no se alcance ninguna conclusión definitiva o que solo se llegue a conclusiones probables, incluso muy probables. Aunque tal vez Carnéades la elaborara para criticar dialéctica-

²⁹⁰ Cf. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 337-338.

²⁹¹ Sigo las explicaciones de Gawlick y Görler, «Cicero», 1994, pp. 1096-1097.

mente a los dogmáticos y con propósitos escépticos, en manos de Cicerón la *divisio* tiene una finalidad constructiva.

O cabe pensar que la discusión puede cerrarse teológicamente, como hace San Agustín en el capítulo XIX de su *Ciudad de Dios* donde, siguiendo a Varrón, distingue doscientas ochenta y ocho escuelas filosóficas posibles y las reduce a tres: o bien se buscan los principios primordiales de la naturaleza por la virtud, o bien la virtud por los principios primordiales, o bien ambos, virtud y principios, por sí mismos. Comenta entonces Agustín: «Pero ¿qué más nos da a nosotros? Lo que debemos es juzgar la cosa misma, en lugar de tener en gran estima lo que ha pensado cada hombre». Y la «cosa misma» es: *aeternam uitam esse summum bonum, aeternam uero mortem summum malum*. Estamos en otro mundo intelectual. Regresemos, pues, a lo que ahora interesa, las confrontaciones entre dogmáticos y neoacadémicos y lo que estos dijeron acerca de cuestiones relativas a la filosofía práctica.

CUESTIONES DE FILOSOFÍA PRÁCTICA

La filosofía neoacadémica puede entenderse desde un contexto intelectual que mira con fuerte desconfianza el rigorismo moral y el fuerte intelectualismo de la Stoa. Si todo quedara aquí, como quiere la interpretación dialéctica, no habría problemas, que surgen porque los neoacadémicos, como el resto de los filósofos helenísticos, nunca olvidan el problema de la felicidad²⁹². Tal es la tensión esencial de la Academia Nueva, que surge de un pensamiento que pide suspender el juicio y que, por otra parte, reconoce que el problema fundamental de toda filosofía es el de la felicidad y que esta, lejos de ser una cuestión técnico-filosófica que solo atañe al individuo aislado, tiene una indudable dimensión política²⁹³.

CRÍTICAS AL *TÉLOS* ESTOICO: SOBRE LA INDIFERENCIA DE LOS INDIFERENTES

La teoría estoica de la *oikeiōsis*, escribe Carlos Lévy, es un intento grandioso y audaz para escapar del antagonismo entre el instinto y la razón y para preservar así lo que los neoacadémicos no quieren preservar, una unidad del orden natural que permita sin embargo un lugar privilegiado para la especificidad humana²⁹⁴. O lo uno o lo otro, dicen los neoacadémicos, que consideran fallido el intento: el mismo concepto estoico de *oikeiōsis* pide que los bienes del cuerpo tengan su lugar en la definición del *télos*. Carnéades, en efecto, considera que los estoicos no pueden conciliar el fundamento naturalista de las primeras inclinaciones humanas con el extremo racionalismo de la virtud moral que también defienden. Tal crítica, obvia para quien no se sienta cegado

²⁹² Cfr. Ioppolo, *Opinione e scienza...*, 1986, pp. 123 ss.

²⁹³ Cfr. Martínez Fernández, «La analogía del actor...», 2021, pp. 112-113.

²⁹⁴ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 404.

por la sistematicidad estoica, obligó a que los estoicos matizaran y redefinieran su concepción del *télos*²⁹⁵.

En *Sobre las nociones comunes* 1060 d-e Plutarco ofrece dos definiciones del *télos* estoico: «el supremo bien es estar en conformidad con la naturaleza» (*to tē phýsei homologeín*) y «consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza» (*tò dsēn katà phýsin*). Es posible que estas caracterizaciones sean variantes crisipeas de la formulación originaria debida a Zenón: el *télos* es vivir de una manera armoniosa y consistente: *tò homologouménōs dsēn* (Stob., *Ecl.* 2, 75, 11 = SVF I, 179). Zenón no menciona ni a la naturaleza ni a las cosas conforme a la naturaleza, pero cabe suponer que se refiere a una vida en coherencia con una y otras. Cleantes sí que habla de la naturaleza: el *télos* consiste en vivir conforme a ella (DL VII, 89). Crisipo, por su parte, acentúa el momento praxeológico: vivir conforme a la naturaleza es vivir siguiéndola u obediéndola (DL VII, 87 = SVF III, 4). La naturaleza tiene carácter normativo²⁹⁶. Por eso el sabio es feliz, por satisfacer tal normatividad. En posesión del auténtico conocimiento de la naturaleza, el sabio lo traduce inmediatamente en acción: es feliz porque tiene el firme conocimiento de lo bueno y lo malo y porque gracias a este conocimiento elige y rechaza de manera correcta: escoge las cosas conforme a la naturaleza y, así, su vida transcurre con coherencia.

Caben entonces dos posibilidades: o bien estas cosas se seleccionan en tanto que bienes o bien por tener ciertos valores o ventajas. Desde un punto de vista estoico, la primera posibilidad debe rechazarse (pues las cosas *katà phýsin* no forman parte del bien supremo y, en consecuencia, quedan excluidas de la esfera moral): si es así, solo resta la segunda y, entonces, el fin deberá situarse en «ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional» (Plut., *Com. not.* 1072 e-f = SVF III, Antípatro, p. 253, frg. 59). ¿Si las cosas conforme a la naturaleza tienen valor, preguntan los académicos, por qué entonces su elección no es fin en sí mismo?

Cuando los estoicos quieren llegar al supremo bien, escribe Cicerón, «saltan por encima de todo y nos dejan dos tareas en vez de una, a saber, tomar ciertas cosas y apetecer otras, en lugar de incluir ambos fines en uno solo» (*Fin.* IV,

²⁹⁵ Cfr. Rieth, «Über das Telos...», 1934, pp. 59-90. Long, «Carneades and...», 1967, pp. 59-90. Pohlenz, *La Stoa...*, 2019, pp. 234 ss.

²⁹⁶ Cabe pensar que la misma ambigüedad de la formulación zenoniana llevó a que sus sucesores introdujeran matizaciones y precisiones que, en realidad y paradójicamente, hicieron que el problema se enmarañara; o dicho de manera positiva: que se planteara en toda su complejidad.

39 = SVF III, 132). Es importante atender al contexto en el que se sitúa este pasaje: Cicerón acusa a los estoicos de cegar «los ojos de nuestras almas con el brillo de la virtud». De que en el hombre se alabe sobre todo y con razón «la perfección en lo mejor que hay en él, es decir, en la virtud», no se sigue que haya que dejar a un lado todo lo que no es la virtud. El deseable dominio y supremacía de la razón no anula lo no racional. El Arpinate no discute que los bienes primarios de la naturaleza deban quedar bajo la tutela de la razón, sino que por tal motivo dejen de ser bienes y pasen a ser, en el mejor de los casos, «indiferentes preferibles». Por eso, dice, «no puedo asombrarme bastante de la inconsecuencia de los estoicos»: por una parte, sostienen que tanto el apetito natural como el deber e incluso la misma virtud «pertenecen a aquella clase de cosas que son conformes a la naturaleza». Sin embargo, cuando discuten el bien supremo olvidan esta afirmación y sostienen que aunque los bienes primarios de la naturaleza son preferibles y, por tanto, dignos de elegirse, no por ello debemos aspirar a ellos. La conclusión, en IV, 41:

Por tanto, es lo contrario de lo que decís; pues de ningún modo puede establecerse la virtud si no incluye en sí los dones primeros de la naturaleza como integrantes de una totalidad. En efecto, no se ha buscado una virtud que abandonara la naturaleza, sino que la protegiera; pero la que vosotros aceptáis protege cierta parte y abandona el resto.

Idéntica crítica se lee en Plutarco: es contrario a la noción común (*parà tēn ennoian*) «que se propongan dos fines u objetivos de la vida y el término de referencia de todo cuanto hacemos no se restrinja a uno solo» (*Com. not.* 1070 f). El mismo Plutarco había afirmado poco antes que tanto los académicos y peripatéticos como los estoicos establecen «como elementos de la felicidad la naturaleza y la conformidad con la naturaleza» (*Comm. not.* 1069 e). El principio de que «están en acuerdo racional con la naturaleza los que consideran indiferentes las cosas conforme a la naturaleza» es un atentado intolerable contra las nociones comunes (*Comm. not.* 1060 b).

Recordemos *Del supremo bien...* V, 16: Carnéades afirmaba «que ningún arte procedía de sí mismo; pues la materia del arte está siempre fuera de él»: una cosa es el arte de navegar y otra su objeto, llegar a puerto; una cosa es la medicina y otra su objeto, la salud. El arte de la vida no es una excepción. A Cicerón le parece evidente «que ningún arte se encierra en sí mismo, sino que una cosa es el arte en sí y otra el objeto del arte». Las acciones morales deben tener un fin más allá de sí mismas al que apuntan y este fin es lo significativo, señala Plutarco

dando así a entender que el arte de la vida es una *téchne* intencional (*Comm. not.* 1071 c). Vuelvo a citar la definición de *télos* que Cicerón pone en boca de Catón, que ofrece a la vez una caracterización del sabio, porque él y solo él vive fundándose en el conocimiento de las cosas que suceden por naturaleza, elige las que están conformes con la naturaleza y rechaza las contrarias a ella.

El supremo bien consiste en vivir fundándose en el conocimiento de las cosas que suceden por naturaleza, eligiendo las que están conformes con la naturaleza y rechazando las que son contrarias a ella; es decir, vivir en armonía y de acuerdo con la naturaleza (*Fin.* III, 31 = SVF III, 15).

Los neoacadémicos (tal vez el mismo Carnéades) consideraron circular esta definición, pues si una elección bien fundamentada, la que realiza el sabio, es aquella por mor de la cual todo se hace, las cosas dignas de elección son valiosas justo por ser objeto de una elección bien fundamentada: el sabio elige las cosas dignas de ser elegidas y las cosas que él elige son dignas de escogerse. Cabe intentar soslayar la circularidad argumentando que el valor de las cosas dignas de ser preferidas reside en el hecho de ser conformes a la naturaleza, al margen de la reflexión y la elección del sujeto que prefiere. Vano intento, pues si las cosas objeto de una elección racional son en sí mismas valiosas, su elección deberá entonces subordinarse al fin al que apuntan, lo cual, decía, obliga a su vez a admitir dos fines: por una parte, la elección de cosas conforme a la naturaleza; por otra, su obtención, donde al decir de los críticos reside el auténtico fin y que según los estoicos son indiferentes. Como señalaba más arriba, estas cosas, sostienen los estoicos, no forman parte de la definición del *télos* y sin embargo son dignas de elegirse y el sabio, en efecto, las elige.

Cicerón sugiere con malicia que Zenón era consciente del problema y que buscó solucionarlo con escapatorias:

Después, tu pequeño fenicio, y como tal inteligente, al no prosperar su causa, porque la naturaleza luchaba contra él, comenzó a dar un giro a sus palabras; y, en primer lugar admitió que las cosas que nosotros llamamos buenas fueran consideradas estimables y conformes con la naturaleza; luego comenzó a reconocer que para el sabio, es decir, para el hombre sumamente feliz, era, sin embargo, más ventajoso poseer también lo que no se atreve a llamar bienes, pero concede que son cosas conforme a la naturaleza (...) En realidad, no daba menos importancia a las cosas que él decía que no eran bienes que quienes las consideraban bienes (*Fin.* IV, 56).

«¿Qué clase de filosofía es esta que habla en el foro como todo el mundo y en sus libros con un lenguaje propio?», se pregunta Cicerón tras señalar que los estoicos se presentan como los inventores «del arte de vivir con austeridad y sabiduría», pero que se limitan «a cambiar los nombres de las cosas» (*Fin.* IV, 21-22; también V, 89). ¿Qué quiere decir que la salud y la integridad de los sentidos corporales son «preferibles», pero no «bienes»? (*Fin.* IV, 20). ¿Qué diferencia hay entre «buscar» y «aceptar» o entre «desear» y «aceptar»? Si verbal, los estoicos se limitan a introducir sofisticaciones terminológicas, pero en realidad dicen lo mismo que los *Antiqui* que, a diferencia de estoicos y epicúreos, reconocieron que el hombre no puede reducirse ni a su cuerpo ni a su alma²⁹⁷ y que, por tanto, admitieron como bienes tanto los del cuerpo como los del alma, sin esconderse tras esas sutilezas que tanto irritan a Plutarco, que también acusa a los estoicos de inconsistencia, de decir unas cosas y hacer otras (*Comm. not.* 1070 a-b)²⁹⁸. Si la discrepancia es sustantiva, los estoicos, repito, deberían regresar al estricto rigorismo de Aristón que establecía una escrupulosa y tajante división entre lo bueno y malo y que, en consecuencia, rechazaba las cosas indiferentes. Aristón, en efecto, ya había criticado la tesis de Zenón según la cual algunas acciones son preferibles respecto de otras, si bien continúan siendo indiferentes respecto a la obtención del *télos*, el cual reside únicamente en la virtud. Cuando como aquí sucede se decide el arte de la vida, son intolerables las discrepancias

²⁹⁷ Carlos Lévy considera que puede sostenerse («sans paradoxe excessif») que el dualismo académico-peripatético de los libros IV y V del *De finibus* es doblemente unitario, puesto que tanto el alma como el cuerpo, aunque de diferente valor, proceden de una misma naturaleza y puesto que el hombre es por entero responsable tanto de la primera como del segundo. Lo explica mediante una bella interpretación de la metáfora ciceroniana de la viña (*Fin.* IV, 38-39 y V, 39-49): «L'homme n'est donc pas seulement un être rationnel, il contient en lui tous les degrés de la hiérarchie de la vie» (*Cicero Academicus...*, 1992, pp. 418 ss.: «Signification et fonction du dualisme»).

²⁹⁸ Cfr. *Comm. Not.* 1070 a. Plutarco no ve qué diferencia hay entre: «cosas dignas de ser aceptadas» y «cosas dignas de ser elegidas» (*Comm. Not.* 1060 d-e; también *Cic. Fin.* IV, 72); cosas que «son propias» y cosas «buenas» (*Stoic. repug.* 1038 b); cosas que «no son beneficiosas», pero sí «provechosas» (*Comm. Not.* 1068 d-f); cosas que «no guardan ninguna relación con nosotros», pero que «constituyen los principios de nuestras acciones apropiadas» (*Comm. Not.* 1060 d; *Stoic. repug.* 1041 e y 1048 a-b; *Comm. Not.* 1069 e). Y entiende que estas distinciones carecen de sentido y obedecen en exclusiva al deseo de los estoicos de «forjar una nueva terminología» (*Comm. Not.* 1068 d) para intentar distinguirse de los peripatéticos, cuando todo el mundo que conozca las reconstrucciones históricas de Carnéades sabe que, a propósito de la cuestión acerca de los bienes y los males «el desacuerdo entre estoicos y peripatéticos no está en los conceptos, sino en las palabras» (*Cic. Fin.* III, 41). Idéntica crítica aparece en labios de Pisón, representante de la Academia Antigua (en la versión de Antíoco) en el *Del supremo bien* ciceroniano: «Los estoicos, por cierto, no tomaron de nosotros alguna que otra idea, sino que se apropiaron de toda nuestra filosofía. Y, así como los demás ladrones cambian las señales de las cosas que robaron, así también ellos, para usar nuestras teorías como suyas, cambiaron los nombres que son como las marcas de las cosas» (*Fin.* V, 74).

entre la teoría y la práctica. Los estoicos intentaron escapar de estas dificultades redefiniendo el concepto de *télos*.



En un informe sobre Posidonio, Galeno se refiere a algunos «sofistas» que plantearon objeciones a la concepción crisipea del *télos* a las que los estoicos antiguos no supieron responder (*Hipp. et Plat.* 5, 328, 8 = 187, 25-37 EK). Posidonio, continua Galeno, se hizo cargo de estas dificultades y reformuló las tesis estoicas para intentar hacerlas invulnerables frente a los ataques académicos²⁹⁹. Es probable que Galeno cite a Posidonio porque en el encuentra una poderosa crítica a la concepción crisipea del *télos*³⁰⁰; cabe, en efecto, que con la palabra «sofistas» Galeno se refiera a Carnéades. En todo caso, es evidente que las críticas académicas obligaran a los estoicos a reformular su concepción del *télos* para intentar aclarar su relación con las (indiferentes) cosas conforme a la naturaleza³⁰¹. Y asimismo lo es que Antípatro intentara responder a las críticas de Carnéades (Cfr. Plut, *Comm. not.* 1072 f y *Garr.* 514 d)³⁰².

Diógenes de Babilonia, maestro de Antípatro, definió el *télos* como el proceder racional en la elección y rechazo de las cosas conforme a naturaleza: satisface el *télos* quien razona bien a la hora de seleccionar (y no seleccionar) las cosas conforme a la naturaleza (Stob. II, p. 76, 1 = SVF III, Diógenes, p. 219, frg. 44)³⁰³. Como no podía ser de otra manera el problema vuelve a estar en la valoración y el estatuto de las cosas indiferentes. Zenón había considerado a algunas de ellas, las indiferente preferibles, como conformes a la naturaleza y, en consecuencia, les había concedido cierto *axía*, tienen «valor», pero no absoluto, sino relativo. Crisipo, por su parte, consideró que este valor relativo puede ser objetivo o subjetivo: las cosas indiferentes relativamente valiosas son así consideradas o bien por todos los sujetos racionales o bien por algunos en determinadas circunstancias; por ejemplo: la salud es un indiferente relativamente valioso en sí mismo; determinado fármaco, subjetivamente para el enfermo,

²⁹⁹ Stevens, «Posidonian Polemic and...» 1993.

³⁰⁰ Cfr. Hirzel, *Untersuchungen...*, vol. II, 1882, p. 242.

³⁰¹ Cfr. Alperz-Gözl, *Der Begriff SKOPÓS...*, 1976, p. 71.

³⁰² Cfr. Bonhöffer, «Die Telosformel des...», 1908, pp. 586-587. Burnyeat, «Antipater and...», 1997.

³⁰³ Sobre la continuidad entre la formulación de Crisipo y la de Diógenes: Long, «Carneades and...», 1967, pp. 68-73. Bonhöffer, «Die Telosformel...», 1908.

digamos, bilioso. La salud «vale», pero ni se compra ni se vende; se venden o compran los medicamentos o los cuidados del médico.

Cabe pensar que los indiferentes relativamente valiosos en sí mismos pueden ser o bien conformes a la naturaleza de manera inmediata o bien puestos por la naturaleza como medios para alcanzar un fin; así lo entendió Diógenes de Babilonia, para quien estos indiferentes tienen una utilidad secundaria, que aporta una ayuda para la vida acorde con la naturaleza. Para Diógenes, la expresión «cosas preferidas por sí mismas» se dice en dos sentidos, pues unas son las preferidas en vistas de un fin y otras las que tienen en sí mismas la razón para ser preferidas (Estobeo, *Ecl.* II, 64, 13 W. = SVF III, Diógenes p. 219, frg. 48). La buena fama, por ejemplo, se prefiere por su utilidad: al margen de esta no «vale la pena alargar un dedo para alcanzarla» (Cic. *Fin.* III, 57 = SVF III, Diógenes p. 219, frg. 42). Cabe diseñar situaciones en las que las cosas preferidas en vistas de un fin entren en contradicción con las cosas que tienen en sí mismas la razón para ser preferidas: ¿debe el vendedor que vende con ventaja (por tener, por ejemplo, información privilegiada) confesar esta circunstancia o callar para vender su mercancía más cara? El ejemplo es de Cicerón, que también nos transmite la respuesta de Diógenes:

Diógenes decía que el vendedor debía manifestar los defectos según lo exija el derecho civil de cada pueblo, en lo demás conducirse sin engaños y, puesto que vende, querer vender con la mayor ganancia posible (*Off.* III, 51 = SVF III, Diógenes pp. 219-220, frg. 51).

Diógenes quiere solucionar el conflicto entre justicia y utilidad: intenta justificar la propia utilidad apelando al impulso de autoconservación y, por tanto, a la *oikeíōsis*. O dicho en general y en abstracto: su ampliación del concepto de «valor» apunta a acortar la distancia entre el bien supremo y las cosas indiferentes manteniendo sin embargo su separación. Vano intento, dirán los neocadé- micos: o lo uno o lo otro, o Aristón o los peripatéticos.

La felicidad, fin supremo, no reside en las cosas conforme a la naturaleza, pero en algún sentido dice relación a ellas: el auténticamente feliz, el sabio, tiene la actitud correcta respecto de ellas. El sabio decide con corrección acerca de estas cosas y viceversa: la decisión correcta acerca de estas cosas es criterio de sabiduría. No importan las (indiferentes) cosas, sino la actitud racional a la hora de elegir las y rechazarlas, y tal es la definición de *télos* que la tradición atribuye a Diógenes de Babilonia: «el fin es el razonar bien en la elección de las cosas acordes con la naturaleza» (DL VII, 88; cfr. también SVF III, Diógenes, p.

219, frgs. 9–18). Dado que en esta formulación el énfasis sigue recayendo en la elección de lo *katà phýsin* no puede decirse que Diógenes rompiera por entero con la tradición³⁰⁴. El fin sigue siendo «ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza», como dice Diadúmeno, *alter ego* de Plutarco, en su exposición y crítica del *télos* estoico.

Antípato de Tarso representa un paso más en el intento de defender la dogmática estoica frente a las críticas de Carnéades:

Antípato el estoico, no pudiendo ni queriendo, al parecer, encontrarse con Carnéades, que se dejaba llevar por una gran corriente de palabras contra el Pórtico, escribió y completó los libros de refutaciones contra él. Así recibió el nombre de «Cálamo gritador» (Plut. *Garr.* 514 d = SVF III, Antípato, p. 244, frg. 5).

A la tesis de que nada puede saberse, Antípato respondía que quien esto afirma debe o bien exceptuarse a sí mismo, o bien no excluirse, admitiendo así que nada sabe y, por tanto, que tampoco sabe que nada puede saberse (*Luc.* 28 y 109 = SVF III, Antípato, p. 242, frgs. 20 y 21), a lo que Carnéades respondía que, en efecto, no se excluye: admite que no sabe nada con absoluta certeza, sí con alguna probabilidad.

El problema sigue siendo el del valor de los indiferentes. Fiel a la ortodoxia estoica, Antípato sostiene que solo las cosas conforme a la naturaleza merecen elegirse y que hay indiferentes conforme a la naturaleza: hay indiferentes que «valen». Ahora bien, la palabra «valor» se dice en tres sentidos, pues hay cosas que son apreciadas por aquello que son, otras en función de otras cosas y un tercer sentido, que Antípato llama «selectivo», de acuerdo con el cual «elegimos unas cosas más que otras dadas ciertas condiciones»: dadas ciertas condiciones elegimos «la salud en lugar de la enfermedad, la vida en lugar de la muerte, la riqueza en lugar de la pobreza» (Estobeo, *Ecl.* II, 83, 10 = SVF III, Antípato, pp. 251–252, frg. 52). Estas diferenciaciones influyen en su determinación del *télos*.

Antípato ofrece dos formulaciones de él. De acuerdo con la primera, consiste en vivir continuamente seleccionando las cosas conforme a la naturaleza y no seleccionando las cosas contrarias a ella; o sea, seleccionar los indiferentes preferibles que deben elegirse y rechazar lo que debe ser rechazado, lo conforme y lo no conforme con la naturaleza respectivamente. Según la segunda de-

³⁰⁴ Cfr. Van Straaten, *Panétius...*, 1956, p. 146.

finición, el *télos* es hacer todo lo que está en el poder de uno con la vista puesta en obtener las cosas preferibles conforme a la naturaleza (Stob. *Ecl.* 2, 76, 11-15 = SVF III, Antípatro, p. 252, frg. 57). La definición de Diógenes y la primera de Antípatro siguen poniendo en primer plano el concepto de elección, objeto de las críticas neoacadémicas más arriba señaladas, pues ¿cómo definir el *télos* por la elección de cosas en sí mismas indiferentes? ¿Cómo mantener la autarquía de una virtud condicionada de algún modo por la presencia de indiferentes preferibles? ¿Cómo, en general, separar la elección de la posesión de las cosas elegidas? De acuerdo con la primera formulación del fin propuesta por Antípatro, aunque la felicidad no consiste en las cosas conforme a la naturaleza, en algún sentido guarda relación con ellas, en la medida al menos en que el en verdad feliz, el sabio, tiene una actitud mental correcta: decide correctamente acerca de estas cosas y viceversa, la decisión correcta acerca de estas cosas es criterio de sabiduría. Insisto: como reza la ya citada definición de Diógenes de Babilonia no importan las cosas, sino la actitud racional a la hora de elegir las y rechazarlas.

Es posible que Carnéades atacara la definición de *télos* de Diógenes a través de la primera definición de Antípatro (que como señalaba más arriba son en esencia la misma) y que este respondiera con una segunda³⁰⁵. Para el académico caracterizar al *télos* en los términos de una elección *tà katà phýsin* «es lo mismo que si dijéramos que el arquero hace todo lo que está en su mano no para alcanzar su objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su mano» (Plut., *Comm. Not.* 1071 c).

Bajo la presión de estas objeciones, Antípatro modificó su determinación del *télos*: «vivir escogiendo aquello que es conforme a la naturaleza y rechazando aquello que es en contra de la naturaleza», esto es, hacer todo lo que está en el poder de uno, con constancia y firme voluntad, para «obtener las cosas conforme a la naturaleza» (Stob. *Ecl.* 2, 76, 11-15 = SVF III, Antípatro, p. 252, frg. 57)³⁰⁶. En esta definición pasa a primer plano el esfuerzo a la hora de adquirir los indiferentes, que reemplaza al deber de seleccionarlos: el *télos* no se define objetivamente, sino por la disposición interna del agente, y aquel es ahora el esfuerzo, la tensión interior, la actitud moral; la posesión de los indiferentes es tan sólo *skopós*, pues de acuerdo con Antípatro aunque las cosas conforme a la

³⁰⁵ Stevens, «Posidonian Polemic and...», 1993, III: «Carneades and the Stoic *Telos*».

³⁰⁶ O por decirlo con Cicerón: «Pero hacerlo todo para alcanzar lo que es conforme a la naturaleza, aunque no lo consigamos, esos dicen los estoicos [o sea, Antípatro] que es lo moral, lo único que merece ser buscado por sí mismo y el único bien» (*Fin.* V, 20).

naturaleza son dignas de elegirse, en sí mismas no constituyen el bien supremo, sino que, por decirlo con Plutarco, son «una especie de materia que tiene valor selectivo» (*Comm. not.* 1071 b). Antípatro, escribe Séneca, concedía algún valor a los bienes externos, «pero muy exiguo»: aunque tanto el bien supremo como los indiferentes «valen», en la escala de los valores objetivos la diferencia entre aquel y estos es como la que media entre el fulgor del sol y una lucecita: aunque uno y otra alumbran «¿qué importancia puede tener una chispa en medio del resplandor del sol?» (*ad Luc.* 92, 5 = SVF III, Antípatro, p. 252, frg. 53). El *télos* es la acción virtuosa, la *honesto actio* (*Cic. Fin.* III, 22); las cosas conforme a la naturaleza constituyen el origen y proporcionan la materia de las acciones virtuosas: son, decía, el *skopós* de la acción, cuya obtención, sin embargo, no constituye el bien supremo, la meta final³⁰⁷.

En esta formulación, la referencia a la elección de las cosas conforme a la naturaleza es irrelevante y, por tanto, se evita la circularidad que Carnéades había detectado en otras concepciones estoicas del *télos*³⁰⁸. En su segunda definición, insisto, Antípatro acentúa la idea de un esfuerzo por entero independiente de su resultado fáctico. Por eso, frente a su maestro Diógenes, consideraba «que el vendedor no debe ocultar nada de cuanto sabe al comprador» (*Cic. Off.* III, 51 = SVF III, Antípatro, p. 253, frg. 61), porque quien como Diógenes distingue entre «encubrir y callar» sigue apuntando al resultado fáctico, un beneficio económico en este caso. Y por lo mismo tampoco puede aceptar que la buena fama tenga un valor solo utilitario o instrumental, sino que «merece por sí misma ser preferida y adquirida» (*Fin.* III, 57 = SVF III, Antípatro, p. 252, frg. 55). Si no queremos caer en las dificultades señaladas por Carnéades hay que prescindir por completo de las «ventajas». Por eso no debe escogerse esposa por su riqueza, belleza u origen social, sino por sí misma, por su personalidad y forma de ser (Estobeo, *Florileg.* LXX, 13 y LVII, 25 = SVF III, Antípatro, p. 254, frgs. 62 y 63).

Si importa la actitud moral que toma forma en una razón que apunta a su propia perfección, el sabio ya no se definirá por sus elecciones y rechazos, sino por su tensión interior. Antípatro concede a Carnéades que el deseo y el apetito de los hombres se dirige a la posesión de las cosas conforme a la naturaleza, para

³⁰⁷ Cfr. Long, «Carneades and...», 1967, pp. 76-77. El *télos* consiste en ser feliz, «aquello por lo que todas las cosas se llevan a cabo, pero él mismo por ninguna (...) la felicidad no es diferente de la vida feliz, aunque afirman que la felicidad queda como objetivo (*skopós*), pero el fin (*télos*) es alcanzar la felicidad, lo que es idéntico a ser feliz» (Stob. *Ecl.* 2, 77, 16-27 = SVF III, 16). Cfr. Soreth, «Die zweite Telosformel des...», 1968, p. 50.

³⁰⁸ Cfr. Long, «Carneades and...», 1967, p. 73.

continuación matizar que no debe aspirarse a poseer todas las cosas conforme a la naturaleza, sino solo las preferibles según naturaleza (*proēgoúmena katà physin*). Pero al sabio solo le cabe hacer todo lo que está en su mano para obtenerlas, porque alcanzarlas depende de circunstancias externas más allá del poder de los humanos: aunque las elige, no se preocupa por su posesión porque sabe que están más allá de su jurisdicción. El sabio prefiere la salud a la enfermedad y elige aquella y no esta, pero sabe asimismo que la primera depende de azares que no están en su mano. Aunque no obtenga las cosas conforme a la naturaleza sigue viviendo como quería Zenón que se viviera: armoniosa y consistentemente.

Un bucle más en esa razón ensimismada consigo misma (ese *lógos* que se mira en y aspira a su plena identificación con el *Lógos* universal y cósmico) que con tanto anhelo buscaban los estoicos, algo absurdo para los neoacadémicos, que no aceptan la transmutación de las tendencias instintivas humanas en esa racionalidad perfecta que está en la misma esencia de la teleología estoica, y algo asimismo absurdo para ese Cicerón que nunca olvida que la sabiduría siempre es compartida y que siempre escribe mirando a Roma³⁰⁹.

Para los estoicos no cabe pensar en alguien que posea una de las virtudes cardinales y no las restantes: la virtud es única y la misma para dioses y hombres, sin distinción de sexo, edad o posición social (SVF I, 199 ss. y III, 295 ss.; SVF III, 245 ss.); si es así y si además no admite grados (pues todo lo que no es *aretē* es *kakía* y viceversa) deberá admitirse que entre la virtud y el vicio (entre la sabiduría y la ignorancia) no hay tránsitos graduales. Si la necedad se pierde «de repente y de una vez» (Plut. *Prog. virt.*, 75 c-76 b = SVF III, 539.1), deberá concluirse que la sabiduría, la condición de sabio, sobreviene de manera súbita y radical: «de sopetón», escribe Plutarco en *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058 b³¹⁰. Ahora bien, esta súbita mutación nunca acontece o solo muy raras veces, pues

³⁰⁹ Cfr. Martínez Fernández, «La analogía del actor...», 2021, pp. 125-126.

³¹⁰ Sobre estas cuestiones: Brouwer, *The Stoic Sage...*, 2014, capt. 2: «The Change». Liu, «Nature and Knowledge in Stoicism...». 2009. Por ser súbita y radical la mutación no se percibe: es contradictoria esa tesis que afirma la existencia de un sabio «que lo es sin darse cuenta», escribe Plutarco (*Las contradicciones de los estoicos* 1042 f-1043 a). Se llega a ser sabio «sin tener conciencia de ello» (Estobeo II, 7, 1 = SVF III, 540); Filón de Alejandría insiste en este extremo de la cuestión: los sabios no tienen conciencia de serlo, «pues es imposible, afirman [los estoicos] que quienes han llegado a la suma sabiduría y acaban de tocar por vez primera sus límites, sean conscientes de su propia perfección», ya que debe distinguirse entre llegar a un límite y ser conscientes de esta llegada (Filón, *Agríc.* 160-161 = SVF III, 541). El sabio estoico, escribe Cicerón, «con un gesto conseguirá lo que quiera, sin ningún esfuerzo, sin ningún pesar» (*Tusc.* II, 51), es un «alma bella», hace lo que debe hacer sin esfuerzo, sin darse cuenta de ello, mas sigue haciendo lo mismo que hacía antes, cuando no era sabio.

suele suceder que los primeros impulsos de la naturaleza acaban imponiendo sus derechos. Sobre esta discontinuidad, o este abismo, habría insistido Carnéades: el naturalismo de raíz estoico impide ascender a la perfecta racionalidad del sabio, tanto da que el *télos* se exprese como elección o como tensión interior³¹¹.



Dicen los estoicos que el arte de la vida tiene en sí mismo su fin y a nada apunta fuera de él: es como el arte del actor o el de la danza, no como el de la medicina o la navegación.

Pues lo mismo que al actor no le está permitido cualquier gesto ni al bailarín cualquier paso, sino los que son precisos, así la vida debe llevarse no de cualquier manera, sino de una manera determinada; esa manera es la que llamamos conveniente y adecuada. (*Fin.* III, 24).

La analogía es parcial, pues, señala Catón acto seguido, mientras que en el arte de la danza y en el teatral «lo que está bien realizado no comprende todas las partes de las que constan esas artes», las acciones rectas, las *katorthōmata*, «contienen todos los requisitos de la virtud». El gesto preciso y el paso consumado que en un momento dado deben dar el actor y el bailarían no agotan la totalidad del arte del teatro y de la danza³¹². La sabiduría, por el contrario, es completa y autosuficiente: solo ella «está totalmente contenida en sí misma».

Catón no acepta las críticas neoacadémicas porque entre la sabiduría como arte de la vida y las demás artes hay una esencial asimetría. Estas últimas desembocan y culminan en la satisfacción de su fin, que en el *ars vivendi* está al comienzo: «las cosas que tienen su origen en la virtud deben considerarse rectas desde su comienzo, no por su terminación» (*Fin.* III, 32). En este texto, escribe Iker Martínez Fernández, la analogía del actor ilustra «la capacidad del sabio estoico para comportarse de manera adecuada en cada situación, pues el fin de la sabiduría, como el arte del actor, reside en sí misma y no fuera de ella»³¹³.

³¹¹ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 411-413.

³¹² Víctor-José Herrero Llorente (*Cicerón. Del supremo bien...*, 1987, p. 191, nota 284) lo explica con las siguientes palabras: «Un danzarín puede llevar a cabo un movimiento o un salto que esté en perfecta correspondencia con lo que exige su arte, pero ese movimiento no es todo su arte, que es complejo y variado; por lo tanto, de un acto perfecto no se puede inferir la perfección completa de ese arte»

³¹³ Martínez Fernández, «La analogía del actor...», 2021, pp. 125-126. Cosa diferente sucede en *Sobre los deberes* I, 97-124, donde, en la tradición académico-peripatética, «la analogía trata de mostrar que

La virtud, entendida ahora como integridad moral, se ejercita (debe ejercitarse) por sí misma. Aunque la felicidad no se practica para ser feliz, aquella solo acontece cuando la virtud se practica por ella misma. Catón lo ejemplifica con la metáfora del arquero, que se corresponde con la segunda formulación del *télos* de Antípatro. «Que nadie crea que hay dos últimos bienes», la virtud y las cosas conforme a la naturaleza:

Pues, así como si alguien se propone dirigir una pica o una flecha hacia un blanco determinado, lo mismo que nosotros hablamos del último bien, así él debe hacer todo lo posible para dar en el blanco: en un ejemplo como este, el tirador debe intentarlo todo para dar en el blanco y, sin embargo, es la acción de intentarlo todo para alcanzar su propósito lo que corresponde a lo que nosotros, referido a la vida, llamamos supremo bien; en cambio, el dar en el blanco es algo, por decirlo así, que merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo. (*Fin.* III, 22).

Tanto para Crisipo como para Cleantes el *skopós* es la *eudamonia*, esto es, el objetivo al que tienden nuestras acciones, y el *télos* «es alcanzar la felicidad, lo que es idéntico a ser feliz» (Estobeo, *Ecl.* II, 71, 1 = SVF III, 16). Aunque Cleantes y Crisipo conocen la diferencia entre *skopós* y *télos* no se sirven de ella para distinguir entre la acción moral y el objetivo externo: la satisfacción del *télos*, una vida vivida conforme a la virtud, asegura la obtención del *skópos*, o sea, de la felicidad. Por eso sostiene Estobeo que los estoicos llaman *télos* al bien supremo, en tanto que, por así decirlo, bien final, pero por otra también llaman *télos* al *skopós* (*Ecl.* II, 76, 16 = SVF III, 3).

Para Antípatro, decía, el *télos* es el esfuerzo, la tensión interior, mientras que el *skopós* es el resultado considerado en sí mismo. Así lo indica la metáfora del arquero: su relación con el blanco ejemplifica la de los hombres con las cosas conforme a la naturaleza. El arquero debe hacer todo lo que está en su mano para acertar en su blanco, pero alcanzarlo no es algo digno de ser elegido en sí mismo: su *télos* no es alcanzar el *skopós*, sino hacer todo lo posible para apuntar correctamente al *skopós*. O dicho en latín: el *propositum* del arquero, su objetivo, es «dar en el blanco», pero su *ultimum*, su fin, es «intentarlo todo para dar en el blanco». Dar en el blanco (que la acción moral se vea coronada por el éxito) es hasta cierto punto indiferente, si bien «merece ser elegido». Lo decisivo es

aquellos que quieren comportarse de manera adecuada (con *decorum*) frente a los demás, han de someter su actuación a una serie de deberes que se derivan de la sociabilidad natural del ser humano».

la comparación de la acción moral con los esfuerzos que hace el arquero para dar en el blanco, la tensión moral con la que el agente se enfrenta y afronta los acontecimientos. El sabio es como el arquero: también aquel considera a las primeras cosas conforme a la naturaleza como el blanco al que apuntar, al que referir sus acciones, pero su *télos* no reside en poseerlas (algo, decía, que no está en su poder), sino en su correcta actitud respecto de las mismas, a saber: una actitud armoniosa y coherente³¹⁴.

★

El par conceptual *télos/skopós* debe su origen a las discusiones en torno a la *téchne* y luego fue transferido a la filosofía entendida como un arte de la vida³¹⁵. Ya Aristóteles había observado que hay artes, como la medicina y la retórica, que solo alcanzan su fin ideal (*télos*) en raras ocasiones y que por consiguiente debe distinguirse entre ese fin ideal y la actividad que puede llevarse a cabo en la realidad (*Rhet.* 1355 b 10 ss.; *Top.* 101 b 5 ss.). Cicerón señala esta diferencia en *Sobre la invención retórica* I, 5, 6. Estamos en el ámbito de las artes conjeturales, las *téchnai stochastiká*³¹⁶, esas que de acuerdo con Platón, a diferencia de la matemática (*téchne* en sentido estricto), son solo «así llamadas *téchnai*: la medicina, la agrimensura, la náutica, la estrategia». (*Fil.* 55 e-56 b). Las artes conjeturales y las no conjeturales no solo se diferencian por la manera alcanzar el fin, sino por el mismo *télos*: en unas consiste en obtener una meta prefijada, en otras, hacer todo lo que es propio de la *téchne* en cuestión con independencia de que la meta sea o no sea alcanzada o incluso de si puede o no obtenerse. En las artes no conjeturales el fin se sigue directa e inmediatamente de la aplicación de un método; en las conjeturales su aplicación no asegura alcanzar el resultado: en ellas se insinúa un elemento de indeterminación. Es el caso el arte de la vida, porque la felicidad no es resultado externo de la acción virtuosa, sino que forma parte íntimamente de esta³¹⁷.

Los neoacadémicos obligaron a que los estoicos aceptaran este momento de indeterminación: siempre cabe que vientos inesperados desvíen la flecha. Aunque los estoicos lo admitieron, consideraron que tal azar no atañe a la perfecta

³¹⁴ Cfr. Alperz-Gözl, *Der Begriff SKOPÓS...*, 1976, pp. 81-82.

³¹⁵ Alperz-Gözl, *Der Begriff SKOPÓS...*, 1976, pp. 73-74.

³¹⁶ Cfr. Rieth, «Über das Telos...», 1934, pp. 31 ss. Sobre el origen del concepto de *téchnai stochastiká*: Jaeger, *Die griechische Medizin...* 1938, pp. 38-39, 46-47, 86.

³¹⁷ Cfr. Isnardi Parente, *Téchne...*, 1966, pp. 321 y 323-324.

felicidad de quien mantiene su tensión interior, y si a alguien le afecta esto solo demuestra la debilidad de su alma, la indignidad del discípulo que no sabe estar a la altura del maestro. En el alma sucede como en el cuerpo, en una y otra es decisiva la tensión de los «músculos»; un alma relajada «se agobia de tal manera que no puede levantar la cabeza» (*Tusc.* II, 54).

Es cierto, señala Roswitha Alperz-Gözl, que la comparación del arte de la vida con las artes presupone un marco diferente al de la metáfora del arquero: en aquella no se decide el valor de las cosas conforme a la naturaleza y en ella la distinción entre *télos* y *skopós* no constituye el punto de partida; en la comparación del arte de la vida con las artes está en juego el valor de los indiferentes³¹⁸. Ahora bien, dentro de la más estricta ortodoxia estoica las cosas conforme a la naturaleza son indiferentes, justo porque alcanzarlas no está en nuestro poder. Aunque nadie duda de que el sabio prefiere la riqueza y la salud a la pobreza y la enfermedad, no puede situar en aquellas su *télos*, pues son mudables y quebradizas: siempre cabe la posibilidad —y así sucede muy a menudo— de que un viento imprevisto nos aparte de ellas. La felicidad del sabio, dicen los estoicos, no puede quedar al albur de caprichosos vientos (esos caprichosos vientos que, como bien sabía Cicerón, tanto abundan en la vida pública y en la privada: por mucha tensión que se le eche al asunto, es difícil ser feliz si muere tu hija o si tu patria pierde la libertad).

Frente al estricto rigorismo estoico, Carnéades, en definitiva, habría argumentado que si el sabio prefiere la riqueza y la salud a la pobreza y la enfermedad, una y otra contribuyen a la felicidad, aunque sea muy poco. Pero esto implica, a su vez, que respecto a la valoración de los bienes y los males hay cosas que son objetivamente preferibles, aunque sea, repito, muy poco³¹⁹.

LA OIKEÍŌSIS SOCIAL

Sea que lo dijera con intención solo polémica, sea que expresara su propia opinión, Carnéades situaba el *télos* en el disfrute de las cosas conformes a la naturaleza. Si es así, la justicia no forma parte del *télos*, puesto que, según él, nada hay justo por naturaleza; si lo hubiera «lo justo y lo injusto sería lo mismo para

³¹⁸ Cf. Alperz-Gözl, *Der Begriff SKOPÓS...*, 1976, p. 84.

³¹⁹ Sobre la diferencia a este respecto entre académicos y pirrónicos, cfr. Ioppolo, «Sexto Empírico e...», 1992, p. 175.

todos, como lo es lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce» (Cic. *Rep.* III, 13)³²⁰. La tesis tiene un sabor anti-estoico.

Lactancio informa de que Carnéades, en la célebre embajada del 155, en primer lugar «disertó abundantemente sobre el bien ante Galba y Catón el Censor, los más grandes oradores de entonces»; y de que al día siguiente se refutó a sí mismo y «atacó al bien, al que el día antes había alabado» (V, 14, 3-4). Si hemos de hacer caso a Lactancio, Filo, en su reconstrucción del discurso de Carnéades en contra de la justicia, habría criticado una concepción de la misma de raíz platónico-aristotélica; en esta tradición, dice Filo, la justicia no «está lejos de la sabiduría». Nos encontramos además con una virtud «que, si es que existe, es la única generosa y liberal por excelencia, nacida para los demás más que para sí misma» (*Rep.* III, 12-13). La segunda tesis se lee implícitamente en Aristóteles: «la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a otros» (*Et. Nic.* 1130 a 3); y explícitamente en Crisipo, en un texto recogido por Plutarco y dirigido contra Platón: es absurdo decir que el malvado se hace injusticia a sí mismo, «ya que la injusticia existe en relación con otro» (SVF III, 288 = Plut. *Stóic. repug.* 1041 b).

De igual manera, estamos próximos a la concepción aristotélica de la justicia distributiva y, de nuevo, a la concepción crisipea de la justicia como «el conocimiento que distribuye a cada uno lo que se merece» (SVF III, 262 = Estobeo, *Ecl.* II, 59, 4 W.) Contra estas tesis habría argumentado Carnéades.



³²⁰ Cicerón pone esta afirmación en boca de Filo, el cual, a su vez, reproduce el discurso contra la justicia que Carnéades pronunció con ocasión de la célebre embajada del 155 a. C. Aunque el discurso de Filo ha sobrevivido de forma fragmentaria, puede reconstruirse al menos en parte gracias a Lactancio, que ofrece una refutación del mismo (*Inst.* 5, 14-18, 6, 9), al hilo de la cual presenta una *summa disputationis* que incluye citas y paráfrasis de las palabras de Filo (*Inst.* 5, 16, 3-13 = *Rep.* III, 21 y 29-31). Obvio es decirlo, pero conviene recordarlo: Lactancio no está interesado en la transmisión fidedigna del texto ciceroniano, sino que lo utiliza instrumentalmente con fines polémicos; por eso sus palabras son en gran parte una discusión *in utramque partem*, pero no (como querían los académicos y el mismo Cicerón) para aproximarse a la verdad o seguir buscándola, pues para un escritor cristiano de aquellos tiempos la verdad ya se sabe de antemano. Sin embargo, ya que hay espíritus débiles deben exponerse y refutarse los argumentos que los inquietan: gracias a este azar podemos completar el discurso de Filo que a su vez (se supone) reproduce el de Carnéades. Pero el azar condiciona a su vez la lectura y la interpretación, de donde sigue que debe reconocerse con sinceridad y de entrada qué no cabe establecer con toda exactitud qué es de Lactancio, qué de Cicerón/Furio y qué de Carnéades. Cfr. Mas Torres, «La embajada del 155 a. C. . . .», 2020.

El *Lógos* que todo lo gobierna, sostienen los estoicos, es al mismo tiempo la fuente de la justicia, el hilo conductor que prescribe qué hacer y qué evitar. En el ámbito social y político la *heimarménē* alumbra posiciones iusnaturalistas. Cárneades, por boca de Filo, argumenta que no hay un derecho natural, sino que todo derecho es convencional (*civile*). Así lo muestran un conjunto de ejemplos que ponen de manifiesto que lo justo y lo injusto varía según los pueblos y los tiempos. Filo no argumenta racionalmente que los hombres establecen las leyes en función de la utilidad (y que esta varía según los pueblos y a lo largo de los tiempos), acumula *exempla* en orden a otorgar verosimilitud a la tesis mantenida, que no hay una justicia universal y natural, sino en todo caso prácticas y usos justos determinados culturalmente y, en consecuencia, mudables (III, 13-17). Si es así, y si como quieren los estoicos «la virtud no es compatible con la inconstancia, ni la naturaleza puede variar», deberá concluirse «que el derecho natural carece de contenido» y, en consecuencia, «que tampoco hay justos por naturaleza».

Dado el naturalismo de los estoicos, su teoría de la justicia deberá anclarse en lo «natural» y es «natural» que todos los seres vivos, racionales e irracionales, deseen mantenerse y perseverar en el ser: el punto de partida de la *oikeiōsis* debe situarse en ese instinto que hoy en día llamaríamos «de conservación» (DL VII, 85 = SVF III, 178; Cic. *Fin.* III, 16 = SVF III, 182). Conservar y amar la propia existencia es lo *prōton oikeion*. Sin embargo, el *Lógos* divino hace que la *oikeiōsis* no deba entenderse de manera egoísta, pues (así lo ha querido la naturaleza) abarca también a los hijos y a partir de aquí se expande hasta abarcar a todos los humanos³²¹. Tal es el punto de vista de Antíoco y de los estoicos, que entienden que la justicia es una disposición de ánimo «que da a cada uno lo suyo y mantiene con generosidad y equidad la sociedad y alianza humana» (Cic. *Fin.* V, 65).

Antíoco y los estoicos defienden que la naturaleza ha trazado un puente que une sin solución de continuidad el mentado instinto de conservación con ese sentimiento común a todos los hombres «en virtud del cual ningún hombre, por el hecho de ser hombre, pueden parecer extraño a otro hombre» (*Fin.* III, 63). Hierocles emplea la metáfora de los círculos concéntricos: en el centro, la relación del individuo consigo mismo, con su cuerpo y con aquello que necesita para mantenerlo; el círculo más periférico abarca a todo el género hu-

³²¹ Cf. Doyle Sánchez, *La doctrina estoica de la oikeiosis...*, 2014, capt. IV: «*Oikeiōsis*: apropiación consociativa».

mano (*apud* Estobeo, *Eclog.* 4. 27. 23, p. 671, 3-363, 2)³²². «Y así, por naturaleza, somos aptos para formar grupos, asambleas, estados» (Cic. *Fin.* III, 63). Por arte de magia, dirían los neoacadémicos, el egoísmo del instinto de autoconservación se convierte en el altruismo que reina (o debería reinar caso de que los hombres siguieran a la naturaleza) en las sociedades humanas. Por decirlo con la terminología de esos sofistas que sin lugar a dudas son una de las raíces de la presente discusión: por arte de magia la *phýsis* se transforma en *nómos*³²³.

La crítica se explicita en las columnas V, 3-VIII, 6 del *Comentario anónimo al Teeteto de Platón*³²⁴. En *Teeteto* 143 d Sócrates había señalado que tiene menos amistad con los habitantes de Cirene que con los de Atenas. El comentarista entiende no que Sócrates carezca de todo apego para con los de Cirene, sino que lo tiene mayor para con los atenienses que para con los de Cirene y, en consecuencia, que hay diferentes grados de *oikeiōsis* frente a nuestros semejantes, lo cual contradice la fundamentación estoica de la justicia, que exige que la *oikeiōsis* tenga la misma intensidad respecto de todos los humanos. Para argumentar que la *oikeiōsis* tiene diferentes grados de intensidad, el comentarista señala que, aunque son por igual naturales tanto la que tiene que ver con uno mismo como la social, mientras que la primera es irracional (*álogos*), la segunda es «no sin razón» (*áneu lógou*). En las relaciones con los demás hay, desde luego, un elemento de racionalidad que de alguna manera trasciende la mera naturalidad instintiva, pero este añadido en modo alguno asegura la justicia, puesto que, si se entiende la razón instrumentalmente, como hacen los neoacadémicos, cabe obrar mal de manera racional. No sucede lo mismo cuando nos juzgamos a nosotros mismos en primera persona que al hacerlo a los demás en tercera: en el primer caso, conforme al principio de autoconservación, tendemos a la autoindulgencia, mientras que en el segundo somos mucho más severos. Podemos odiar a los demás, no a nosotros mismos, pues los hombres se aman a sí mismos por naturaleza (Cic., *Fin.* V, 37). En *Noches Áticas* XII, 5, 7 Aulo Gelio cita al estoico Tauro:

³²² El texto completo puede leerse en Boeri y Salles, *Los filósofos estoicos...*, 2014, p. 493. Cfr. Ramelli, *Hierocles the Stoic...*, 2009, pp. XXX ss. («*The Elements of Ethics and the Doctrine of Oikeiōsis*»). Zamora Calvo, «Los estoicos y...», 2017.

³²³ Cfr. Giusta (*I dossografi di etica*, 1964-1965, vol. I, p. 283-287), que entiende que la teoría de la *oikeiōsis* tiene su origen en la distinción sofista *nómos/phýsis*.

³²⁴ Sigo los comentarios *ad loc.* de Bastianini, y Sedley, *Commentarium in Platonis «Theaetetus»* 1995, pp. 538 ss. Cfr. también Bonazzi, «Un dibattito tra accademici e...» 2003. Sobre este texto, cfr. la panorámica general que ofrece Franco Ferrari, («Anonymus, 'In Platonis Theaetetus'», 2018).

La naturaleza de todas las cosas que nos dio el ser nos dotó y proporcionó, nada más nacer, de amor y afecto para con nosotros mismos, de tal manera que nada resulta enteramente más querido ni más importante para nosotros que nosotros mismos.

Si la naturaleza humana es por esencia parcial (nótese el tono pesimista o realista, dígase como se quiera), no cabe actuar con justicia sobre su base, sino más bien a su pesar, trascendiéndola, como dirá el comentarista más adelante (col. VII, 14–20). Por lo demás, continúa, no es lo mismo perder un ojo que un dedo («por no hablar de las uñas o del pelo»): si ni tan siquiera amamos a las diferentes partes de nuestro cuerpo con la misma intensidad, menos aún podremos amar a los demás con el mismo ímpetu con el que nos amamos a nosotros mismos.

Es muy probable que el comentarista tenga en mente la concepción de Antíoco recordada más arriba (*Fin.* V, 65), según la cual la *oikeiōsis* social es suficiente para fundamentar la justicia. Ingenuo optimismo antropológico que ignora el evidente egoísmo de la naturaleza humana. El radical naturalismo estoico impide superar el egoísmo. En la misma dirección apunta el discurso de Filo, el cual, reconstruyendo las tesis de Carnéades, concede a los estoicos la existencia de la *oikeiōsis* y que esta no se limita a ser un instinto de autoconservación a un nivel, digamos, básico, pues conoce desarrollos sociales. Ahora bien, la *oikeiōsis* no se dirige por naturaleza a una meta cosmopolita, sino que apunta a ese apetito desmedido de posesión que los griegos denominaban *pleonexía*, a cuyo servicio se pone la sabiduría. De aquí la insalvable contradicción entre *iustitia* y *sapientia*, tanto en los individuos como en las ciudades. «La prudencia lleva a aumentar los recursos, a dilatar los confines» dice Filo y ejemplifica con la misma Roma, que en modo alguno (sino más bien al contrario) alcanzó su grandeza «gracias a su justicia o su prudencia» (*Rep.* III, 24).

Si no hay una justicia natural, sino solo convencional, y si esta atiende en exclusiva a las *utilitates*, entonces, señala el comentarista, carece de sentido el principio altruista: esa virtud que es «la única generosa y liberal por excelencia, nacida para los demás» (*Rep.* III, 12–13). Algo parecido dice Lactancio: de la inexistencia de un derecho natural se sigue que todos los seres vivientes, bajo la guía de la misma naturaleza, defienden sus propios intereses (*Ep.* 51, 2). Si es así, insisto, sería locura seguir una justicia que atiende a los intereses ajenos y descuida los propios. El motivo también se lee en San Agustín: «Si una ciudad

dominadora, capital de un vasto Estado, no adopta la injusticia, no puede ejercer sus dominios sobre las provincias» (*Civ. dei* XIX, 21, 2 = *Rep.* III, 36).



En V, 16, 5-11 (= *Rep.* III, 19, 29 ss.) Lactancio refiere una serie de situaciones particulares que turban a los espíritus débiles y ejemplifican la condición esencialmente egoísta de la naturaleza humana. En primer lugar, la del vendedor que ofrece mercancía defectuosa y la del comprador que sabe lo que ignora el vendedor, que la mercancía es más valiosa de lo que cree este último. Ambos casos demuestran que es necedad decir la verdad, o sea, actuar con justicia. Los dos siguientes ejemplos apuntan en la misma dirección, pero son más graves ya que en ellos no está en juego perder o ganar dinero, sino la propia vida: no solo la *pleonexía* entra en conflicto con la justicia, también el más básico y más elemental instinto de conservación. Sea un hombre bueno cuyo barco ha zozobrado y que, sin testigos, encuentra a otro naufrago más débil que él agarrado a una tabla. ¿Qué hará, morir o echarlo del madero? Sea ahora un hombre bueno que huye tras la derrota de su ejército y que por casualidad, y también sin testigos, encuentra a un jinete herido ¿Qué hará, «le dejará, para terminar muriendo él mismo, o le arrojará del caballo, para poder huir él mismo del enemigo?» Estos dilemas solo se le plantean al hombre bueno y justo, pues el malo (y astuto) sabe muy bien qué hará, salvar su vida, y más en las condiciones que se plantean en estos dos casos, donde la acción injusta acontece sin que nadie la vea: recuérdese la invisibilidad que proporciona el anillo de Gíges³²⁵. Lo mismo puede decirse de otra situación que Cicerón remite asimismo a Carnéades:

Si supieras, dice Carnéades, que un áspid está oculto en algún sitio y que, ignorándola, va a sentarse encima alguien cuya muerte te sería provechosa, obrarías con maldad si no le advirtieras que no se sentara; sin embargo, lo harías impunemente, pues ¿quién podría demostrar que lo sabías? (*Fin.* II, 59).

El ejemplo del naufrago también está presente en el *Comentario...* (col.VI, 20-25) y debe entenderse desde el trasfondo de SVF III, 210 (= Proclo, *In Plat. Timaeum* 18 c) donde se lee que la grandeza de la virtud se pone de manifiesto en las situaciones críticas: «proporciona una situación difícil y capta al hombre». El comentarista, recordemos, ha argumentado que, puesto que la *oikeiōsis* co-

³²⁵ Cfr. Martínez Fernández, «La *imitatio* en el...», 2020.

noce grados o niveles de intensidad (y, en esta medida, aboca con necesidad a la parcialidad), no puede ser el fundamento de la justicia, sino en todo caso de la filantropía (col.VI, 17-20): no es lo mismo la justicia que el amor al prójimo, amor, por otra parte, que desaparece en las situaciones críticas, donde siempre prevalece el egoísmo (en virtud del principio de autoconservación).

Las conductas altruistas, de las que tampoco faltan ejemplos, no son voluntarias, sino efectos del miedo al castigo: «la madre de la justicia no es la naturaleza ni la voluntad, sino la indignancia humana» (*Rep.* III, 23); o pueden explicarse al modo epicúreo: el sabio no es justo *sua sponte*, sino por un estratégico cálculo de ventajas e inconvenientes (*Rep.* III, 26).

Los académicos, y ahora al margen de situaciones excepcionales, explica el comentarista, argumentaban que ni epicúreos ni estoicos salvaguardan la justicia (cols.VI, 41-VII, 14), es decir, maneja un concepto de justicia incompatible con los planteamientos tanto estoicos como epicúreos. Los epicúreos no la amparan, puesto que, al negar la *koinōnía* entre los humanos, niegan también la *oikeiōsis* social; se presupone, pues, que la *oikeiōsis* es condición necesaria de la justicia. Ahora bien, dado que los estoicos deben reconocer que la *oikeiōsis*, incluso en situaciones cotidianas, es desigual o tiene diferentes grados de intensidad para con uno mismo y para con los demás, deberá concederse que la *oikeiōsis* para con uno mismo prevalece sobre la social, lo cual es una injusticia, puesto que la justicia, en la medida en que es una *epistēme* (SVF III, 262 = Estobeo, *Ecl.* II, p. 59, 4 W.), no admite ni la más mínima desigualdad.

El anónimo comentarista, un medioplatónico del siglo I de la era común, no concluye la necesidad de suspender el juicio bien sea radical y definitivamente, bien sea de manera provisional a la espera de argumentos más convincentes a favor de la justicia. Debe hacerse lo que ya hizo Platón (*Theet.* 176 b), fundamentar la justicia no en la *oikeiōsis*, sino en la *homoioōsis theō* (col.VII, 14-20). La crítica de Carnéades a determinada concepción de la justicia se transforma en una tesis positiva: la justicia no puede fundamentarse en la naturaleza humana (en sí misma egoísta), sino en la naturaleza divina, a la cual el alma humana puede asimilarse trascendiendo la suya propia³²⁶.

³²⁶ Cf. Bastianini y Sedley, *Commentarium in Platonis «Theaetetus»*, 1995, p. 495.

Por lo demás, señala el comentarista, el tema de la *oikeiōsis* ha sido introducido en Platón por Sócrates y los sofistas (col.VII, 20–25).³²⁷ De nuevo, pues, la cuestión de quién es el legítimo heredero de Sócrates. Bastianini y Sedley señalan que la función estratégica de esta observación histórica debe situarse en el intento de rebatir la pretensión estoica de ampararse bajo la sombra de Sócrates en su uso de la teoría de la *oikeiōsis*, puesto que al ponerla en boca de los sofistas Platón da a entender que no es una tesis principalmente socrática. En tanto que se siente heredero de la tradición socrático-platónica, el comentarista no niega la existencia de la *oikeiōsis* (cfr. cols.V, 18–24 y VII, 26–VIII, 6), sino que crítica el uso (o más bien abuso) que los estoicos hicieron de ella. Y en tanto que académico, no tiene reparos en recurrir a su escuela para encontrar los argumentos que le permiten realizar tal crítica, tampoco, como asimismo es habitual entre los neoacadémicos, en malinterpretar o simplificar de manera abusiva las tesis del Pórtico.



Lactancio sugiere que Carnéades no habló con la seriedad que cabe suponer en un filósofo, sino que llevó a cabo un ejercicio retórico a modo de divertimento (*Inst.* 5, 14, 3 = Cic. *Rep.* 3, 19) y en su *Epitome* señala que, en realidad, Carnéades no disertó sobre la justicia/injusticia, sino sobre los discursos de los filósofos sobre la justicia/injusticia (50, 8 = Cic. *Rep.* 3, 11). Si se acepta este punto de vista (que Carnéades no defendió explícitamente la injusticia, sino que —así lo exige el método de la disputa *in utramque partem*— se limitó a señalar la debilidad de los argumentos por lo común esgrimidos a favor de la justicia), deberá concluirse que el neoacadémico se exhibió reduciendo al absurdo la filosofía dogmática. No obstante esta estrategia argumentativa, dice Quintiliano, Carnéades no era un hombre injusto: *nec ... iniustus ipse vir fuit*. Carnéades no es un pirrónico, no desea suspender el juicio, sino sopesar dos perspectivas contrapuestas (12, 1, 34–35). O sea, aunque en teoría quepa ver un asunto por dos lados, en la práctica hay que decidirse por uno de ellos. De acuerdo con Quintiliano, Carnéades se decidió por la justicia.

³²⁷ Cfr. Bastianini, y Sedley (*Commentarium in Platonis «Theaetetus»*, 1995, pp. 495–496), que remiten a *Lisis* 221 e y *Banquete* 205 e para Sócrates y a *Protágoras* 337 c (Hippias) y a *Cármides* 162 c–d (Critias) para los sofistas.

EL DOLOR Y LA AFLICCIÓN

La crítica de Carnéades a las éticas dogmáticas no implica que suspenda el juicio universalmente a propósito de estas cuestiones; sí que considera irrelevantes las abstrusas especulaciones de los dogmáticos a propósito del bien supremo, y verbales sus diferencias. La experiencia ordinaria muestra que ciertos valores estoicos son relevantes para vivir felizmente o que en la vida dichosa juegan un papel determinados placeres, pero sostener que solo el placer, o la virtud, son *télos* requiere, por decirlo con Charles Brittain, «la extraña habilidad del filósofo dogmático para ignorar los hechos de la actividad humana»³²⁸, hechos tales como el dolor por la muerte de un hijo o la aflicción por la pérdida de la libertad de la propia patria.

Cicerón no duda de la extraordinaria coherencia de los estoicos: «es admirable la trabazón de su sistema». Sucede en este como en la geometría, donde si se aceptan las premisas hay que conceder todo lo que se deriva de ellas: si se admite que «nada es bueno, sino lo que es moral» hay que conceder también «que la vida feliz consiste [en exclusiva] en la virtud». Si es así, deberá aceptarse que será feliz un hombre virtuoso, aunque «ciego, débil, gravemente enfermo, desterrado, privado de hijos, pobre, atormentado en el potro» (*Fin* V, 84). Y Zenón, en efecto, así lo afirma, lo cual no quita para que prefiera verse libre de estos «indiferentes». Volvemos a donde estábamos: si el sabio escoge de esta manera es que hay indiferentes que contribuyen, aunque sea poco, a su felicidad. «Jueces» competentes (...) no dudarán que los estoicos son consecuentes consigo mismos»; «el tribunal del pueblo», por su parte, «nunca admitirá que un hombre sometido a tales sufrimientos sea feliz» (*Fin*. V, 84). La extrema coherencia de los estoicos, su dignidad filosófica objetiva y su carácter sublime, hablan en contra de su credibilidad subjetiva, esa persuasividad central en la filosofía neoacadémica.

Si la felicidad, como quieren los estoicos, radica única y exclusivamente en la virtud, se plantea de inmediato la cuestión de si acaso el sabio podrá ser feliz en la tortura. Cicerón responde que todas las escuelas, incluida la epicúrea, responden con un sí (*Tusc.* V, 76–81). Poco antes, en 75, se había dirigido a académicos y peripatéticos, conminándolos a «dejar de balbucear y atreverse a decir abiertamente y a las claras que la felicidad podría descender hasta el toro

³²⁸ Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 285.

de Fálaris»³²⁹. La argumentación de los estoicos es sencilla: quien posee el bien supremo, posee también la felicidad, al margen de cualesquiera circunstancias externas, incluida la tortura (*Tusc.* V, 82). A partir de este momento, Cicerón arguye que esta tesis es compatible no solo con el punto de vista peripatético, sino también con el de las restantes escuelas filosóficas, y lo hace sirviéndose de esa libertad que solo los académicos pueden usar, pues nunca se manifiestan de forma categórica, sino que tienen en cuenta las perspectivas en litigio, «de forma que los demás oyentes puedan expresar su propio juicio personal, sin verse constreñidos por autoridad alguna» (*Tusc.* V, 83).

Cicerón procede como Carnéades, con la diferencia ya señalada: lo que este defendía «acaloradamente», él lo hará «con tranquilidad». Cicerón se sirve de Carnéades para «neutralizar» las diferencias entre escuelas³³⁰. Por eso Carnéades es árbitro y por eso también Cicerón pretende serlo, porque los árbitros no están implicados en las contiendas, intentan trascenderlas. La investigación sobre las estrategias consolatorias que puede leerse en *Tusculanas* III, 76 ofrece un bello ejemplo.

Unos piensan que la consolación debe mostrar la irrealidad del mal que nos aflige, otros que no es tan grande como pudiera parecer a primera vista o que era previsible; hay quienes se apartan de los males y miran a los bienes y quienes engloban el supuesto mal en la economía del Todo. Él mismo, cuando murió Tulia, su hija mayor, a la edad de 33 años, tras una vida difícil, escribió una *Consolación* (por desgracia perdida) en la que recurría a toda suerte de explicaciones: «hay también quienes aglutinan todos estos tipos de consolación, como más o menos hice yo en mi *Consolación*, aglomerando todos los argumentos para una consolación particular». En vano.

Pues no está en nuestro poder el fingimiento o el olvido cuando nos pinchan aquellas cosas que consideramos malas; nos desgarran, nos atormentan, nos espolean, nos abrasan, no nos dejan respirar (*Tusc.* III, 35).

El dolor por la muerte de Tulia persiste. Por aquellos meses refugiado en la casa romana de Ático, Cicerón escribe a su amigo: «no hay un solo escrito de nadie sobre el alivio del dolor que yo no haya leído en tu casa: pero el dolor

³²⁹ La posición de Aristóteles es clara: «... nadie juzgará feliz al que viviera así [a saber, padeciendo «grandes males y los mayores infortunios»], a no ser para defender esa tesis» (*Et. Nic.* 1096 a 1-2; también 1100 a 5-9).

³³⁰ Cfr. Schofield, «The neutralizing argument...», 2012, pp. 237-240.

supera todo consuelo» (*ad Att.* XII, 14, 3). Sin embargo, y por otra parte, al margen de su situación personal el disenso acaba resolviéndose (o diluyéndose) en ese consenso que se expresa en *Tusculanas* IV, 62: las estrategias terapéuticas de todos los filósofos coinciden, todos tratan «no la naturaleza del objeto que perturba el alma, sino la perturbación en sí». Porque en el fondo, a pesar de las discrepancias, todos ellos consideran que el bien supremo «es otorgar a la virtud los medios suficientes para alcanzar la felicidad». Aunque es cierto que los estoicos enseñan que el dolor no es un mal («porque no es vergonzoso»), mientras que los peripatéticos admiten que lo es, tras esta discrepancia intelectual hay un consenso fundamental, «sobre el valor con que debe soportarse su aspereza [los peripatéticos] enseñan lo mismo que los estoicos». Arcesilao también participa del consenso:

Un día que estaba atormentado por lo dolores de la gota, cuando su íntimo amigo el epicúreo Cármenes, después de visitarlo, se retiraba entristecido, le dijo: «Quédate, por favor, querido Cármenes; nada de allí llega hasta aquí», y señalaba los pies y el pecho. Y, sin embargo, habría preferido no tener dolores (*Fin.* V, 94).



En el contexto de su investigación sobre la causa de las pasiones, examinando los puntos de vista de cirenaicos, epicúreos y estoicos, Cicerón menciona a Carnéades:

He leído el libro que Clitómaco envió tras la destrucción de Cartago a sus conciudadanos para consolarlos; ahí se encuentra escrita una lección de Carnéades que Clitómaco dice haber copiado en su cuaderno de notas. El tema propuesto es este: «Parece que el sabio se hallará en la aflicción si su patria es tomada»; y se transmiten los argumentos de Carnéades contra esta proposición (*Tusc.* III, 54).

La aflicción «es la opinión de un mal presente», explica Cicerón y señala que Zenón añadió «correctamente a esta definición que la mencionada opinión de un mal presente debe de ser reciente», tanto en sentido cronológico, cuanto sobre todo en el de que en el mal «resida una fuerza tal que le dé vitalidad y cierta lozanía». Ejemplifica con Artemisa, para la que el dolor por la muerte de

su esposo el rey Mausolo tenía tanta fuerza que se renovaba todos los días y que por eso era «reciente». Por decirlo al modo estoico: Artemisa asentía todos los días a la representación de su mal. El mal deja de llamarse «reciente» cuando con el paso de tiempo «se seca por completo» (*Tusc.* III, 75; cfr. también III, 25 = SVF III, 385 y IV, 14 = III, 393)³³¹. Sin embargo, puesto que en lo reciente en este sentido no cambian ni el sujeto que experimenta el dolor (nosotros) ni el objeto que lo produce (la caída de la patria, pongamos por caso) ¿cómo explicar que con el transcurrir del tiempo el dolor acostumbre a atenuarse, incluso en algunos casos a extinguirse? Si como quiere Crisipo, las pasiones son juicios (y no su consecuencia), lo inesperadamente repentino (que es no es lo nuevo de manera absoluta, sino lo reciente en un sentido psicológico) no puede ser su causa, sino en todo caso un factor agravante. Al decir de Galeno, Posidonio había dirigido tal crítica a Crisipo (*Hipp. et Plat.* IV, 7, p. 402 M = frg. 165 E.-K.), crítica que también se lee en Cicerón (*Tusc.* III, 74).

Los estoicos dirían que Artemisa tenía el alma enferma. Como sucede en general en todas las pasiones, la causa principal de la aflicción no reside en la cualidad del acontecimiento externo (repentino e inesperado), sino en la disposición depravada y perversa del sujeto. El dolor, sostendría Crisipo, no lo cura el transcurrir del tiempo, sino «la larga y continua reflexión de que el evento no contiene mal alguno» (*Tusc.* III, 74). La reflexión en concreto sobre la condición humana, que, por una parte, «desemboca en un mejor conocimiento del género humano» y, por otra, «también muestra que son tolerables los males que otros han soportado y soportan» (*Tusc.* III, 57). También es decisiva la reflexión anticipada sobre los males futuros, puesto que «dulcifica» su llegada. Nos consuela, diría Crisipo, reflexionar sobre las palabras de Anaxágoras, el cual, cuando se le anunció la muerte de su hijo, dijo: «sabía que había engendrado a un mortal» (*Tusc.* III, 29-30). La reflexión «aclara cuánto mintió la opinión» (*Tusc.* III, 58). Ahora bien, este discurso «tan solo introduce el principio de que no ha sucedido nada que no debiera esperarse» (*Tusc.* III, 55).

«Carnéades, ciertamente, recordaba que en asuntos de importancia lo inesperado es total y absolutamente lo que produce tristeza y desánimo (Plut., *Tranq. an.* 474 f): sucede en general lo mismo que en particular cuando los enemigos aparecen de improviso o una tormenta se desencadena de forma

³³¹ Cfr. Gigon, *Cicero...*, 1973, p. 277, nota a III, 75.

sorpresiva: lo repentino perturba más que lo esperado³³². En el trasfondo, sus reflexiones sobre el criterio; en concreto, las tesis de que toda evaluación requiere tiempo y de que cuando lo que debe evaluarse es importante las estimaciones apresuradas suelen ser erróneas. Recordemos los tres niveles de la persuasividad. En asuntos de poca importancia, la representación meramente creíble puede servir de criterio; en cuestiones de mayor trascendencia debe acudir a la irreversible; y en las que tienen que ver con la felicidad, a la creíble, irreversible y contrastada, en cuya formación el tiempo, que no ha de ser breve, juega un importante papel. Se necesita tiempo para aplicar el juicio «detenida y detalladamente al objeto que se presenta» (*Adv. math.* VII, 187 y 183).

La tristeza y el desánimo afectan a todos los humanos, solo abaten y derriban a quienes no tienen el alma preparada, pues, continua Plutarco algo más adelante volviendo a citar a Carnéades, «los incensarios, aunque estén vacíos, guardan por mucho tiempo su aroma»; de igual manera...

... en el alma de quien es sensato las buenas acciones no dejan de poseer siempre una memoria agradable y fresca con la cual se riega la alegría y florece, despreciando a quienes se lamentan y hacen reproches a la vida, como una tierra de desgracias o un lugar de exilio designado aquí para las almas (*Tranq. an.* 477 b-c).

Si estas palabras son de Carnéades³³³, el académico se habría manifestado positivamente acerca de cuestiones éticas³³⁴.

La aflicción surge cuando nos encontramos ante asuntos que por su importancia exigen tiempo para ser evaluados, pero que por presentarse de manera inesperada y repentina acostumbran a suscitar respuestas apresuradas³³⁵. Los males insospechados afligen; pero precisamente por ser sorprendentes distorsionan la magnitud de la representación y hacen que el sujeto los valore en exceso. La proximidad temporal invita al necio a evaluar mal el suceso y, en consecuencia, le precipita en la pasión. Hay, diría Carnéades en contra de Crisipo, una estre-

³³² Estamos próximos a los cirenaicos, que consideraban que la aflicción no se sigue de todo mal, pero sí de uno «inesperado e imprevisto» (Cic. *Tusc.* III, 28).

³³³ Mette las recoge en su edición: F 7b1.

³³⁴ Acaso exagerando, Jeanne Croissant («La morale de...», 1938/1939) detecta en Carnéades tendencias constructivas y considera que critica la ética estoica desde el punto de vista de una moralidad autónoma que quiere emanciparse de los mandamientos de la naturaleza.

³³⁵ Cfr. el ejemplo del rey Perseo en Plut. *Tranq. an.* 474 f-475 a.

cha vinculación entre el efecto terapéutico del paso del tiempo y el carácter repentino y violento de los acontecimientos inesperados.

De acuerdo con Clitómaco, Carnéades habría argumentado que el transcurso del tiempo hace que el dolor se atenúe poco a poco, no porque la propia realidad cambie, «sino porque la experiencia (*usus*) nos enseña lo que debería habernos enseñado la razón (*ratio*): que nuestros males son menos graves de lo que nos parecieron» (*Tusc.* III, 54). El paso del tiempo hace que el necio acepte lo que el sabio ya sabía racionalmente: «que nuestros males son menos graves de lo que nos parecieron». Carnéades no niega que la libertad de la patria sea un bien, pero en la medida en que no es primario conforme a la naturaleza, su derrota no impide que el sabio continúe siendo feliz. Situación que no se comprende, o más bien que no comprenden los no sabios, si la caída de la patria es repentina. El paso del tiempo permite entender (y aceptar) que la caída de la patria no es un mal tan grave como en un principio podría habernos parecido.



Los discursos estoicos en modo alguno alivian la aflicción. Carnéades censuraba a Crisipo por alabar los siguientes versos de Eurípides (757 Nauck-Snell):

No hay ningún mortal al que no toquen el dolor y la enfermedad; muchos tendrán que enterrar a sus hijos y procrear de nuevo, y la muerte es el destino de todos, todo lo cual causa al género humano angustia inútil. La tierra ha de ser devuelta a la tierra y la vida, como las mieses, no ha de ser sesgada a todos. Así lo ordena la Necesidad (*Tusc.* III, 59)³³⁶.

La evocación de la Ley Universal, la inserción de la condición humana en ella, no consuela, «decía [Carnéades], en efecto, que propiamente había que lamentar el hecho de haber caído en una necesidad tan cruel»³³⁷; también seña-

³³⁶ Cfr. Stevens, «Posidonian Polemic and...», 1993, pp. 300-302. También Ioppolo, «Carneade e...», 1980, pp. 76-91.

³³⁷ El problema es de fondo: el rígido y feroz determinismo que los neoacadémicos imputan a Crisipo plantea de inmediato el problema de la justificación de los males: ¿puede acaso la divina providencia haber querido el mal, tanto físico como moral (Aulo Gelio, VII, 1 = SVF II, 1169 y 1170)? En *Sobre las doctrinas de Platón e Hipócrates* 316, 28-320, 28 (= SVF III, 229 a) Galeno argumenta que hay tres tipos de *oikeiōsis* en función de las tres partes del alma: la parte apetitiva es «afín» al placer, la impulsiva a la victoria, la racional a lo bello y honesto y entiende que Epicuro solo atendió a la familiaridad con la peor parte del alma y Crisipo con la mejor: de aquí que no pueda explicar el origen del mal y del vicio. Dado que

laba que evocar los males ajenos «era adecuado para consolar a los malévolos» (*Tusc.* III, 60)³³⁸.

No consuela saber que han caído patrias mucho más poderosas que la propia y, así, anticipar la derrota de la nativa. Insisto: si el dolor, como quiere Crisipo, es un juicio de la razón, no podrá cesar con el paso del tiempo, puesto que lo racional es indiferente a la duración y la virtud, inconmensurable. Recordemos una vez más que para todas las escuelas filosóficas, excepto para estoica, la virtud por sí sola no basta para alcanzar la plena felicidad. Si los indiferentes son condición necesaria (aunque no suficiente) para obtenerla, deberá concluirse, en contra de los estoicos, que la virtud y los indiferentes tienen un valor que de algún modo debe poder compararse y, en consecuencia, que la virtud tiene magnitud: un valor mensurable. Los estoicos negaban que fuera posible tal comparación, pues distinguían tajantemente entre el valor (inconmensurable) de la virtud y el valor (mensurable) de los indiferentes³³⁹. Desde este punto de vista, insisto, es muy difícil explicar el hecho de experiencia, indubitable, de que el paso del tiempo mitiga el dolor. La situación es muy diferente si se entiende el dolor como un impulso irracional debido al advenimiento repentino de un mal inesperado. Pero en tal caso el origen del dolor en concreto, y en general de las pasiones deberá situarse en la parte concupiscible del alma y, en consecuencia, habrá que abandonar el rígido monismo psicológico defendido por Crisipo, como hizo Panecio, tal vez estimulado por las críticas de Carnéades al *télos* estoico.



Crisipo, por monista, no puede acudir a un principio malvado, ni tampoco, por materialista, a los efectos perniciosos de la materia, solo le acabe acudir a la economía del Todo donde los (supuestos) males (la caída de la patria, la muerte de un hijo) adquieren sentido. Con respecto a los males morales, exonera de los mismos a la divinidad y hace caer la responsabilidad en los hombres (Cfr. *Plut., Stoic. repug.* 1049 e = SVF II, 1125; Aulo Gelio VII, 2 = SVF II, 1000), algo que como ya sabemos según los neocadéuticos no puede hacer.

³³⁸ Cicerón, ahora, en este punto concreto, próximo a los estoicos, disiente: la aceptación de la condición humana «nos advierte de que somos hombres, pensamiento este de gran alivio en el sufrimiento»; la evocación de males ajenos nos provee de *exempla* de ilustres personajes que soportaron el sufrimiento «con moderación y serenidad».

³³⁹ Catón insiste en este punto: «Pero a este mismo bien [el bien supremo] no es por agregación ni por aumento ni por comparación con las demás cosas, sino por su propia esencia por lo que lo consideramos y lo llamamos bien (...) En efecto, la estima, llamada *axía*, no se cuenta entre los bienes ni tampoco entre los males; de suerte que, por mucho que se le añada, permanecerá siempre en su misma naturaleza. Cosa diferente es la estima propia de la virtud, que vale por su naturaleza, no por su acrecentamiento» (*Fin.* III, 34 = SVF III, 72).

Los estoicos decían que la virtud es suficiente para la felicidad; los peripatéticos y los académicos tomaban en consideración otros factores; Antíoco pensaba que no había contradicción entre ambas perspectivas. Dado que los mismos estoicos rechazan el rigorismo extremo de Aristón («que negó que, fuera de los vicios y las virtudes, hubiera cosa alguna digna de ser rechazada o apetecida»), a propósito del dolor y las pasiones sucede lo mismo que en general, a saber, que solo se diferencian de los antiguos en las palabras (*Fin.* V, 73-74). Los estoicos consideraban al dolor y las pasiones «malas»; los académicos y peripatéticos, «inconvenientes». De donde se sigue que Zenón «es de la de la misma opinión que Jenócrates y Aristóteles, aunque habla en otros términos» (*Leg.* I, 55). Antíoco pasa por alto el monismo estoico. Olvida que para los estoicos la *psychē* no es una parte distinta, sino una función que informa todas las actividades de ser humano entendido como una unidad psico-físico. Antíoco, como Panecio, recupera el modelo platónico-aristotélico: el ser humano es una combinación de cuerpo y alma consideradas como entidades diferentes³⁴⁰.

Por eso los antiguos, frente a Zenón, pensaban que las pasiones eran naturales y que debían remitirse a una parte del alma diferente de la razón, dice Varrón y añade que aquellos «refrenaban estas pasiones y las reducían a límites estrechos», mientras que Zenón consideraba que el sabio está por entero libre de las mismas. (*Acad.* I, 38-39). De un lado la *apátheia* estoica, de otro la *metriopátheia* de los antiguos, los cuales, en efecto, «admitían los justos medios y afirmaban que en toda pasión hay un cierto límite natural».

Cicerón acusa a Antíoco de contradicción y de haber abandonado una tesis fundamental de la Academia Antigua. Antíoco podría responder que no hay tal contradicción: dada la polisemia de la palabra *páthos* («pasión», pero también «emoción») y supuesto que el sabio estoico no es una piedra que por nada se conmueve, ese individuo con el alma pasmada «a tal punto que todo sentimiento le ha sido arrebatado (Lactancio, *Div. Inst.* VI, 14-15)³⁴¹, la *apátheia* puede entenderse como *eupátheia* estoica, que cabe asimilar al *páthos* moderado de los antiguos: en ambos casos está en juego el control racional de las pasiones excesivas. Las innegables diferencias teóricas se neutralizan en la práctica: el sabio estoico y el académico se comportarán de manera, si no idéntica, sí al menos muy similar. Uno y otro desconocen «la miseria y la desgracia», pero no son

³⁴⁰ Gill, *The Structured Self...*, 2006, p. 170.

³⁴¹ El sabio estoico experimenta la contrapartida racional de la pasión: esos movimientos armoniosos del alma que actúa en conformidad con la razón (Cic., *Tusc.* IV, 14 = SVF III, 438).

ajenos al «trabajo y la molestia»; por eso Pisón concluye afirmando «que todos los sabios son siempre felices, pero puede suceder que uno sea más feliz que otro» (*Fin.* V, 95). De donde se sigue que el sabio, aunque no se deje arrastrar por ella, conoce o puede llegar a conocer algún grado de infelicidad. Quede al margen la cuestión de que ningún estoico ortodoxo aceptaría esta conclusión:

En efecto, puesto que [los estoicos] hacen consistir el bien solamente en la virtud y la moralidad misma, y puesto que, según ellos, ni la virtud ni la moralidad pueden crecer, y este es el único bien cuya posesión produce necesariamente la felicidad, al no poder acrecentarse lo único que constituye la felicidad, ¿cómo puede un hombre ser más feliz que otro (*Fin.* V, 83).

Cicerón remarca las diferencias entre Zenón y Antíoco: para el primero la virtud basta para una vida feliz, el segundo lo concede, pero añade que no para vida felicísima: *beatam, sed non beatissimam* (*Luc.* 134)³⁴². O sea, la posición que Cicerón adscribe a los peripatéticos y a la Academia antigua (*Acad.* I, 22) y que también mantenía Antíoco: en cuestiones éticas no era estoico o consideraba que en tales cuestiones las diferencias entre académicos, peripatéticos y estoicos era solo verbales: «han expresado las mismas ideas con expresiones diferentes» (*Fin.* V, 22). Y es muy probable que Antíoco, más en concreto, pensara en Polemón, si es cierto lo que Cicerón nos transmite y si es que a él se debe la fórmula «las primeras cosas conforme a la naturaleza».

³⁴² Agustín de Hipona lo explica del siguiente modo: «La presente vida del hombre, por ejemplo, que participa de la virtud y de los bienes restantes de cuerpo y del alma, sin los cuales la virtud no puede subsistir, se dice que es feliz. Y más feliz todavía cuando puede disfrutar de aquellos bienes, escasos o abundantes, que no son imprescindibles a la virtud. Pero cuando disfruta de todos los bienes, sin que le falte ninguno, ni del cuerpo ni del alma, la llamamos felicísima» (*Civ. dei* XIX, 3).

RETÓRICA Y FILOSOFÍA

Las relaciones entre retórica y filosofía siempre han sido tensas y complejas y a este respecto, muy en general, cabe distinguir tres momentos. El primero, de enemistad y oposición, puede ejemplificarse con las disputas de Platón contra Isócrates y los sofistas. Más adelante, hubo una fase de división del trabajo que propició cierta coexistencia pacífica. Sin embargo, en parte por motivos económicos y en parte por razones intelectuales, a mediados de la segunda centuria a. C. se renovaron las hostilidades: en estas fechas surge un movimiento filosófico en contra de la retórica y las escuelas de retórica³⁴³. Por otra parte, las distintas escuelas filosóficas disputan entre sí sobre el estatuto de la retórica (¿es una *téchne*?) y acerca de sus bondades y maldades.

Tanto la filosofía como la retórica tienen pretensiones educativas y el sentido práctico de las élites romanas hacía que prefirieran mandar a sus hijos a estudiar con los rétores. Las escuelas filosóficas respondieron a esta demanda, todas ellas saben del poder y del interés de la retórica. Así lo dice Quintiliano:

Algunos tienen a la Academia como la más útil de las escuelas, porque su costumbre de discutir las dos partes de una cuestión se acerca muchísimo al entrenamiento de casos forenses. A esto añaden, como prueba, que ella ha dado hombres muy sobresalientes en la elocuencia. También los peripatéticos hacen alarde de una especie de actividad oratoria; porque casi fueron ellos los que establecieron tratar las tesis por mor del entrenamiento. Los estoicos, como se ven obligados a declarar que a sus maestros les faltó por lo general la plenitud y la brillantez en la elocuencia, pretenden con todo empeño que no hay quienes prueben ni saquen conclusiones con mayor sutileza (XII, 2, 25).

Los neoacadémicos Cármas y Filón intervinieron en estos debates.

³⁴³ Conocemos estos ataques gracias a Cicerón, Filodemo, Quintiliano y Sexto Empírico. Sobre la cuestión de sus fuentes: Liebersohn, *The Dispute...*, 2011, 2.4 («Common Assumptions in the Secondary Literature»). Sobre la concepción epicúrea de la retórica: Mas Torres, *Epicuro, epicúreos y...*, 2018, pp. 411 ss. («Más sobre política: cuestiones retóricas»).

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En principio, los estoicos estaban a favor de la retórica y la impartían, esto es, cuando la dictaban enseñaban su dialéctica. Sí en general y como ya sabía Aristóteles³⁴⁴, los tránsitos entre retórica y dialéctica son fluidos, en el caso de los estoicos la fluidez parece convertirse en identificación. Para los estoicos, dice Diógenes Laercio:

La retórica es la ciencia de hablar bien en los discursos de amplio curso, y la dialéctica, la ciencia de dialogar correctamente por medio de argumentos expuestos en preguntas y respuestas. Por eso también la definen como ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni verdadero ni falso (DL VII, 42 = SVF II, 48).

¿Qué diferencias hay entre una *epistēmē tou eu légein* y una *epistēmē tou orthōs légein*? Si la retórica, como quería Cleantes, es la ciencia de hablar bien (*bene dicendi scientiam*), en tal caso, explica Quintiliano, «tal definición incluye de una vez todas las virtudes del discurso y en consecuencia también los fundamentos morales del orador, ya que no puede hablar bien sino el hombre bueno» (II, 15, 34). Para Zenón, la dialéctica y la retórica solo se diferencian por su forma externa: las puso en tan estrecha conexión, escribe Quintiliano, que comparó a la primera con el puño cerrado y a la segunda con la mano abierta (II, 20, 7). De acuerdo con Sexto Empírico, con el primer símil Zenón quería mostrar «el carácter compacto y conciso de la dialéctica», y con el segundo «la amplitud que es la fuerza de la retórica» (*Adv. Math.* II, 7). La dialéctica estoica, escribe Max Pohlenz, puede ser considerada como una especie de «oratoria comprimida» y, en esta medida, puede emplearse como propedéutica para la formación retórica³⁴⁵.

Hablar bien es hacerlo correcta, lógica y ordenadamente, como el sabio, auténtico rétor y perfecto dialéctico (lo uno por lo otro y lo otro por lo uno). Frente a él, los oradores vulgares. El sabio educa y persuade diciendo la verdad desnuda de todo adorno, sin apelar a las emociones. Quintiliano piensa sin duda en los estoicos cuando escribe que «ilustres maestros de retórica» pensaban que la «excitación de los sentimientos» debe excluirse por dos razones:

³⁴⁴ Aristóteles comienza su *Retórica* con la siguiente frase: «La retórica es la antístrofa de la dialéctica» (1354 a 1).

³⁴⁵ Pohlenz, *La Stoa...*, 2019, p. 309.

Primera, porque toda perturbación es un defecto moral; segunda, porque no sería justo apartar al juez de la verdad en consideración a la misericordia, al perdón y parecidos motivos; también pensaban que lisonjear el placer de los oyentes, cuando se pronuncia un discurso solamente por mor del triunfo, no solo es cosa superflua para quien actúa como abogado, sino además apenas digno de un hombre (V, 1, 1).

A continuación, reconoce que la mayoría de los autores no están de acuerdo con este punto de vista («no quisieron eliminar el influir en los sentimientos») y que él, por su parte, no va a pronunciarse acerca de esta cuestión³⁴⁶. Sí que se expresa, y con toda claridad, en contra de ciertos ataques filosóficos a la retórica: los filósofos, que acusan a la retórica de ser perjudicial porque defiende el engaño, «utilizan las mismas fuerzas de la oratoria» (II, 16, 1). De donde se sigue que estos filósofos, y así se pone de manifiesto en sus ataques a la retórica, son capaces de hacer lo mismo que los oradores. Los filósofos pueden y saben hacer uso de armas retóricas (camufladas, por ejemplo, bajo el nombre de «dialéctica») en su ataque a la retórica.



Hermágoras de Temnos, por su parte, podría contrarreplicar que el orador puede hacer lo mismo que los filósofos y que si no lo hace es porque no quiere³⁴⁷. La retórica, dice, se ocupa de asuntos políticos, que incluyen cuestiones generales y abstractas (*thésis*) y cuestiones específicas (*hypóthesis*) que atienden a circunstancias concretas, como por ejemplo la persona, el tiempo y el lugar³⁴⁸. Unas y otras, las universales y las particulares, son competencia del rétor. Ahora bien, para resolver lo universal debe tenerse en cuenta lo particular. Sea una pregunta universal relativa a la vida práctica: ¿Es conveniente el matrimonio? Responderla exige poder formular reglas y normas de conducta, formular unas en lugar de otras en función de determinadas circunstancias concretas y particulares.

³⁴⁶ Cicerón sí que se pronunció: el estilo filosófico de los estoicos, sin ira ni envidia, sin violencia ni patetismo («en cierto modo, una doncella casta, reservada y sin tacha», *Orat.* 63) no vale en las contiendas políticas y judiciales. También Craso, tras señalar que «ilustres filósofos» excluían a los oradores «de toda ciencia y saber de asuntos importantes» y que los confinaban «como si de galeras se tratase, a los juzgados y asambleas», insiste en la pobreza e inadecuación del estilo estoico (*De orat.* I, 46).

³⁴⁷ Cfr., por ejemplo, Matthes, «Hermagoras von Temnos», 1958. Barwick, «Zur Rekonstruktion der...», 1965.

³⁴⁸ Cfr. Cic., *Inv.* I, 8 = 6a Matthes; Quintiliano II, 21, 21-22 = 6c Matthes

Si el orador debe ocuparse de «cuestiones indeterminadas en cuanto al tipo y sin personas ni circunstancias», si debe poder hablar «de cualquier asunto que pueda ser planteado de manera general», si su arte le autoriza a no limitarse a las cuestiones que se ventilan en el foro, en tal caso «no puede haber ningún tipo de discurso que se le escape», dice Cicerón (*De orat.* II, 65-66), que sabe que por regla general los oradores no se meten en estas cuestiones, las tradicionalmente consideradas filosóficas; ahora bien, aunque no «entran en posesión de una propiedad perdida», sí «afirman su derecho al uso rompiendo simbólicamente una ramita» (*De orat.* III, 110; cfr. también *De inv.* I, 8). Volvemos al principio: retórica y filosofía comparten terreno y sobre él disputan o, al menos, pueden disputar. Las técnicas de argumentación retórica (la retórica como *ars* de la persuasión) pueden utilizarse para discutir cuestiones filosóficas de todo tipo y, en particular, cuestiones éticas y políticas; y a la inversa: cabe acudir a la desontologizada dialéctica de los académicos para dar a la formación retórica una construcción lógica más rigurosa³⁴⁹.

Aunque en un principio la capacidad para llevar la contraria es propia del orador, ahora (*iam*, o sea, en el 91, la fecha dramática del *Sobre el orador*) «ya se encuentra en la práctica de los filósofos» y en especial de aquellos, los neoacadémicos, «que, cuando se les propone cualquier tema, suelen hablar abundantemente a favor y en contra del mismo» (*De orat.* I, 263)³⁵⁰. Al igual que el orador debe «exponer en uno y otro sentido», el filósofo tiene que «argumentar contra todo lo que se exponga» (*De orat.* I, 158 y III, 79), como Cicerón dice que ha procedido en sus *Tusculanas*, al modo de los neoacadémicos: «Y el procedimiento era tal que, tras exponer quien quería oírme su opinión sobre el tema, yo le contradecía» (*Tusc.* I, 8).

Al comienzo del segundo libro *Sobre la naturaleza de los dioses*, Veleyo admite su ingenuidad, pues ha tratado de contender con un hombre, Cota, que es a la vez filósofo académico y orador (*Nat. deor.* II, 1). Y Cicerón, por su parte, exhorta a su hijo a leer tanto sus discursos como sus obras de filosofía (*Off.* I, 3), que ve en perfecta continuidad, pues entiende que incluso cuando investiga arduas cuestiones filosóficas no abandona la oratoria. Para conseguir este mari-

³⁴⁹ Cfr. Pohlenz, *La Stoa...*, 2019, p. 227.

³⁵⁰ Cfr. también III, 107: «También nosotros los oradores debemos tener la facultad y el arte de hablar en ambos sentidos sobre la excelencia, el deber, el bien y la justicia, la dignidad, el provecho, la consideración social, la ignominia, los premios, los castigos y temas similares».

daje la Academia le presta buenos servicios. Así, por ejemplo, en *Sobre el destino* 3, afirma no haber desertado de sus «aficiones oratorias»:

Resulta que el orador se halla muy familiarizado con este tipo de filosofía que nosotros practicamos, porque adopta la sutileza que procede de la Academia y, a su vez, le confiere a esta la riqueza que ha de caracterizar al discurso y también los ornamentos retóricos.

Si acaso antaño, como sugiere Alfons Weische y recordaba más arriba, en el trasfondo del escepticismo neoadadémico se encontraban las dudas e incertidumbres de científicos como Teofrasto o Estratón, ahora este lugar lo ocupa la retórica y dudar, por su parte, se ha convertido en un ejercicio retórico. En los momentos que ahora interesan, dudar se había convertido en una habilidad retórica. El paso de la *disputatio in utramque partem* neoadadémica a las *controversiae* (y viceversa) es cómodo y relativamente fácil de dar³⁵¹.

CÁRMADAS CONTRA LA RETÓRICA

El estoico Mnesarco, discípulo de Panecio, y el neoadadémico Cármas miraban con recelo a los rétores. Cicerón pone en boca de Antonio las siguientes palabras:

Decía [Mnesarco] que esos a quienes nosotros llamaríamos oradores, no eran otra cosa que unos practicones de lengua rápida y entrenada. Y que nadie a no ser el sabio era orador y que la elocuencia misma, al fundamentarse en la ciencia del hablar bien (*bene dicendi*), era en cierto modo la única virtud y que quien poseía esa excelencia, las poseía todas y que esas entre sí eran iguales y parejas; en consecuencia, que quien era elocuente, ese tenía todas las virtudes (*De orat.* I, 83).

Antonio no discute estas tesis, se limita a dejarlas a un lado porque Mnesarco se expresaba «con un estilo descarnado y sin nervio y muy alejado de nuestra sensibilidad»: su crítica a los oradores vulgares, el contraste que establecía entre ellos y el auténtico orador estoico, a nadie persuadía.

³⁵¹ . Quede en estos momentos al margen la cuestión, más general, acerca de la compleja relación entre la filosofía y el derecho romano. Sobre esta cuestión, cfr., por ejemplo, la panorámica general (con abundante bibliografía) que ofrece Reinoso Barbero, «La autonomía de la...», 1988.

La exposición del punto de vista de Cármas corre a cargo de Craso. A pesar de no dejar clara su manera de pensar y aunque seguía la inveterada costumbre de la Academia («oponerse siempre a todos en la discusión»), su posición en contra de la retórica era clara: Cármas no niega lo obvio, que existe una capacidad, una facultad o una maestría a la hora de hablar persuasivamente, afirma que los rétores son unos ignorantes, pues tal capacidad, facultad o maestría exige conocer «los hallazgos de los filósofos» (*De orat.* I, 84). Tal vez Cármas orientara en una dirección escéptica las críticas platónicas a la retórica³⁵².

Acto seguido, Craso recuerda que Menedemo, del que nada sabemos pero que es caracterizado como un hombre elocuente y «con experiencia en política y en los tribunales», sostenía la existencia de «una especie de sabiduría práctica que se manifestaba en intuir los procedimientos de establecer y gobernar las sociedades humanas». Cabe suponer que el estoico Mnesarco no consideraría a Menedemo un auténtico orador, sino uno de esos «practicones de lengua rápida y entrenada» (*De orat.* I, 83). Menedemo y lo que representa, el menosprecio o al menos el alejamiento de la filosofía, es el enemigo común del estoico Mnesarco y del neoadadémico Cármas³⁵³.

Este último no solo afirmaba «que los rétores carecían de aquella sabiduría práctica que se arrogaban, sino que ni siquiera conocían la naturaleza misma y el método de la oratoria». El problema no es la retórica (entendida, en general, como la capacidad para hacer un uso persuasivo de la palabra), sino los rétores (*De orat.* I, 87). Menedemo replica con el *exemplum* Demóstenes, el cual conseguía lo que según Cármas solo puede alcanzarse gracias a la filosofía, pues el orador griego «no ignoró el arte de cambiar a cualquier dirección y mediante el discurso el ánimo de los jueces y el pueblo». El académico no discute ni la sabiduría práctica ni la capacidad oratoria de Demóstenes, la reconduce a su talento natural y al hecho de haber escuchado a Platón. El problema, repito, no

³⁵² Así lo sugieren Leeman y Pinkster *Tullius Cicero: De oratore...* Bd. 1, 1981, p. 192.

³⁵³ «Demostraba [Cármas] que todos los aspectos de esa sabiduría práctica había que buscarlos en la filosofía y que no se hallaban en ningún lugar de los manuales de los rétores aquellas cosas que en un estado había que establecer acerca de los dioses inmortales, la educación de la juventud, la justicia, capacidad de sacrificio, mesura y moderación en todas las cosas, y demás aspectos sin los que las sociedades ni pueden existir ni tener sólidos fundamentos morales. Y si estos profesores de retórica con su arte abarcaban tal cantidad de asuntos de ese calibre, se preguntaba por qué sus libros estaban repletos de proemios, epílogos y bagatelas —pues así las calificaba— de este estilo, y en cambio no se podía encontrar en sus libros ni una palabra acerca de la justicia, del respeto a la norma, de la confianza mutua, de aminorar los deseos, de conformar el carácter de los hombres» (*De orat.* I, 85-86). Cfr. Liebersohn, *The Dispute...*, 2011, p. 45.

es lo que un determinado individuo puede hacer³⁵⁴, sino lo que rétores dicen poder enseñar, evitando o considerando superfluo el momento filosófico.

La retórica como arte aparece en I, 90: Cármas lleva en ocasiones su argumentación hasta el extremo «de asegurar que la retórica no existía». Por la economía general del diálogo ciceroniano, donde interesa la polémica entre rétores y filósofos, en el *Sobre el orador* este motivo, que la retórica no es un *ars*, únicamente queda apuntado. Cármas solo dice dos cosas: que hay una habilidad oratoria connatural a los hombres y que la costumbre y el entrenamiento pueden agudizarla. Lo argumenta recurriendo a *exempla*: hay «escribidores de manuales» que han sido malos oradores y «hombres elocuentísimos» que nada sabían de estos manuales³⁵⁵. «Y si es posible convertirse en orador sin conocer el arte retórica, entonces no habrá un arte retórica», escribe Sexto Empírico (*Adv. Math.* II, 16).

Por razones prácticas (para no perder discípulos, y ahora tanto da que sean considerados como fuentes de ingresos o como jóvenes que merecen recibir la mejor educación) estoicos y académicos, que entienden que no cabe retórica sin filosofía, se alían en contra de los rétores; y luego disputan entre sí por razones teóricas: una cosa es la práctica retórica, lo que hacen los oradores, y otra la reflexión metateórica sobre la retórica. Desde esta perspectiva, los enemigos son los estoicos, que la consideraban un arte.

En cierto sentido, la tesis de que la retórica no es un arte es un corolario de la crítica general neoadadémica a la concepción estoica de las artes. Recuér-

³⁵⁴ Demóstenes, pero también, por ejemplo, Carnéades y Arcesilao. El primero, dice Diógenes Laercio, fascinaba a los rétores, hasta el punto de que «abandonaban sus escuelas para acudir a la Academia a escucharle» (IV, 62). Pero Carnéades «estudió cuidadosamente los libros de los estoicos y sobre todo los de Crisipo». Y a propósito del segundo recuerda que «era persuasivo más que cualquier otro» y que por eso muchos acudían a sus lecciones (IV, 3), no para ser persuadidos, sino para aprender a persuadir. Pero Arcesilao había estudiado con importantes matemáticos, con Teofrasto, con Crántor, con Polemón. Cicerón, en fin, era un orador magnífico y un abogado habilísimo en defender los intereses de sus clientes, pero también un individuo con una extraordinaria formación intelectual: su producción estrictamente filosófica, llevada a cabo en unos pocos años al final de su vida, no puede explicarse si no presuponemos que no se limitó a la obligada visita a las escuelas filosóficas atenienses, sino que tuvo un trato íntimo y continuo con la filosofía.

³⁵⁵ Ahí está, para demostrarlo el mismo Antonio, que, sin embargo, no queda del todo convencido: «Yo, de buena gana le daba la razón en lo primero —en que no había estudiado nada de eso—, pero en lo segundo creía que, o bien me estaba tomando el pelo o que él mismo se equivocaba. Y, a fe mía, negaba que hubiera técnica alguna a no ser la que se refería a conocimientos concienzudos y a fondo, y cosas que sólo admitían un resultado. Que todos estos asuntos que trataba el orador eran dudosos y engañosos. Puesto que habían de ser expuestos por quienes no podían asimilar una ciencia, sino, en poco tiempo una opinión, bien falsa, bien, con seguridad, imprecisa» (*De orat.* I, 91-92).

dense las definiciones estoicas de *téchne*: un *sýstēma* de *katalēpseis* mediando por (o a través) de la experiencia y que apunta a un fin útil para las cosas de la vida (cfr. SVF II, 97 = Sexto Emp., *Adv. Math.* XI, 182; I, 73). Debe citarse también *Contra los matemáticos* II, 10: de acuerdo con los estoicos, todo arte «es un sistema de representaciones catalépticas que se ejercitan en conjunto y que van encaminadas a fin de utilidad en la vida». Luciano, en *Sobre el parásito...*, se hace eco de esta definición: «Un conjunto de *katalēpseis* que funcionan de forma combinada con vistas a una finalidad práctica en la vida» (4). El parasitismo cumple estas condiciones y es así un arte; dado que la retórica ni las satisface ni puede satisfacerlas, no lo es.



En *Contra los matemáticos* II, 20 Sexto Empírico menciona explícitamente a los académicos Clitómaco y Cármas. Dado que las artes son en extremo útiles para la vida, las ciudades nunca expulsaron a sus practicantes, sí a los rétores por considerarlos perjudiciales. Siguen una serie de ejemplos históricos y la conclusión se lee en II, 25: «Si las ciudades no han desterrado las artes pero han desterrado la retórica, esa no será una de las artes». No cabe contraargumentar aludiendo al hecho de que algunas ciudades también expulsaron a los filósofos, porque no echaron toda filosofía, sino solo a algunas escuelas: a la epicúrea «por enseñar el placer» y a la socrática «por menospreciar a la divinidad:

Sin embargo, las ciudades antedichas no han rechazado un tipo de retórica y aceptado el otro, sino que le han dado la espalda a toda ella, en bloque (*Adv. Math.* II, 25).

Cabe la posibilidad de que el argumento de la expulsión fuera formulado por Critolao y desarrollado por los neoacadémicos; también se lee en Quintiliano II, 16 donde se investiga si la retórica es útil. Comienza criticando a aquellos que utilizan su talento retórico para criticar a la retórica. El pasaje es paralelo a *Sobre el orador* I, 47, donde Craso se admira de la habilidad retórica de los académicos para atacar a la retórica. Escribe Quintiliano:

Lo elocuencia, dicen, es la que arranca de los merecidos castigos a los criminales, por artero fraude de ella salen perjudicados a veces los buenos, los consejos se apañan para lo peor, y no solo se desatan los motivos y desórdenes del pueblo, sino hasta las guerras irreconciliables; en definitiva, su utilidad es precisamente mayor cuando muestra su poder contra la verdad en favor de la mentira.

El texto evoca algunos momentos del *Gorgias* platónico y Quintiliano no deja de recordar que los poetas cómicos reprochaban a Sócrates «que enseñaba cómo hacer de la causa peor la mejor». Como ha señalado Liebersohn, el pasaje no debe entenderse como una crítica a Platón, sino como una demostración performativa de la superioridad de la filosofía sobre la retórica: un filósofo ajeno a la retórica, Platón o el Sócrates de Platón, es capaz de vencer a un rétor profesional, Gorgias, en su propio terreno y con sus propias armas³⁵⁶. Estamos por lo demás ante una estrategia argumentativa típica de los neoacadémicos, maestros en refutar a sus adversarios usando sus propias técnicas.

Cármadas considera que lo que hacen (o dicen poder hacer) los rétores, también lo saben hacer los filósofos, y mejor. Repárese en que no sostiene que estos últimos enseñan filosofía, instrucción a la que añaden o sobreponen algún tipo de entrenamiento de carácter más técnicamente retórico, sino que, si la auténtica elocuencia se consigue visitando escuelas filosóficas, acudir a la de los rétores es, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo y, en el peor, algo perjudicial, tanto para los individuos como para las ciudades. La retórica ha sido introducida para ir contras leyes, escribe Sexto Empírico, y así lo prueba el caso de los bárbaros, entre los que «no hay en absoluto la retórica o muy escasamente»; admitirla exige cambiar constantemente las leyes, etc. (*Adv. Math.* II, 34–36). A continuación, con palabras llenas de patetismo e indudable fuerza retórica, leemos las «pesadillas del abogado»³⁵⁷: la indignidad del orador forzado a tratar con personas indignas, la necesidad de retorcer las leyes, de halagar o calumniar:

Pues igual que los prestidigitadores se sustraen a la vista de sus espectadores gracias a sus rápidos movimientos de manos, así también los oradores con su trapacería enturbian el entendimiento de los jueces y les arrebatan sus votos sustrayéndose a la ley (*Adv. Math.* II, 39).

«Tales son los argumentos utilizados por los académicos para criticar a la retórica», concluye Sexto Empírico (*Adv. Math.* II, 43).

Puede suponerse, pues, que Cármadas atacó simultáneamente a los rétores y a los estoicos. Los primeros respondieron desplazando la responsabilidad a sus discípulos: el arte es inocente, solo su practicante es culpable. Los segundos, deslindando la suya de otras formas inferiores de retórica que solo apuntan a persuadir, lo cual, en efecto, abre la puerta a persuadir sobre cosas malas. Cár-

³⁵⁶ Liebersohn, *The Dispute...*, 2011, p. 100.

³⁵⁷ La expresión es de Liebersohn, *The Dispute...*, 2011, p. 114.

madras, entonces, señala que tales respuestas son insatisfactorias, por la sencilla razón de que la retórica es intrínsecamente perversa (Quint. II, 20, 2 y 15, 2). El rétor se corrompe con necesidad por el hecho de practicar la retórica, pues esta es una *kakotechnía* (II, 12, 36, 49 y 68) que convierte a su practicante en *kakós*. Por lo demás, dado que el sabio estoico no existe, la retórica estoica (tal y como la caracteriza Mnesarco) será asimismo inexistente (*Adv. Math.* II, 45-46).



Es muy probable que Cárمدas enseñara retórica, aunque la llamara «dialéctica». Cabe, en efecto, que transformara las prácticas argumentativas de la Academia, la dialéctica entendida como estrategia pedagógica, en un proceder sistemático para perfeccionar habilidades retóricas; o cabe que sus discípulos rentabilizaran retóricamente sus enseñanzas dialécticas, incluidas sus enseñanzas en contra de la retórica. Y, de hecho, en la historia de la Academia Nueva cabe observar una progresiva rehabilitación de la retórica o una progresiva difuminación de las barreras entre filosofía y retórica (un proceso que acaso culmine en Cicerón). Cierto es que aún existían irreductibles, como Agnon, del que sabemos que fue discípulo directo de Carnéades (*Acad. Ind.* XXIII, 4-6) y del que Quintiliano refiere que «se quitó toda credibilidad ya por el mismo título de su escrito en que hizo pública una acusación contra la retórica» (II, 17, 15). Los tiempos pedían soluciones de compromiso y los filósofos, incluidos los neoacadémicos, podían y estaban dispuestos a ofrecerlas.

Craso escuchó a Cárمدas en Atenas y en Asia a su discípulo Metrodoro de Escepsis, también preocupado por cuestiones retóricas: «en verdad que nadie me ha parecido moverse en estos aspectos de la retórica con tanta soltura y tanta agudeza como este» (*De orat.* II, 365). Estrabón entiende que Metrodoro abandonó la filosofía en favor de una vida política y que en sus escritos se ocupaba abundantemente de cuestiones retóricas (XIII, 55). Plutarco alaba su manera de hablar y lo considera un *polymathēs* (*Luc.* 22, 2). En *Sobre el orador* III, 75, Craso («sediento de esas técnicas [retóricas] de las que estoy hablando») vuelve a mencionarlo: «un rétor procedente de la Academia»: *ex Academia rhetorem*. No sabemos si Metrodoro abandonó la Academia para hacerse rétor y escribir sobre cuestiones retóricas o si hizo lo uno y lo otro en calidad de Académico. Si así fue, cabe suponer que seguiría a su maestro, el cual, recordemos, no negaba la importancia de «la maestría en el hablar», sino que la hacía depender de «los hallazgos de los filósofos». Cabe, pues, un filósofo «maestro en el hablar» y que,

en tanto que filósofo, se ocupe de esas cuestiones sustantivas que aparecen en el texto también citado. Como sostiene Sexto Empírico y habrá que ver más adelante, el escepticismo, al menos en sus versiones más radicales, se desvanece. Estamos cerca del *orator perfectus* de Cicerón, ese individuo capaz de aunar filosofía y retórica en una *eloquentia philosophica* con efectos políticos³⁵⁸.

En *Sobre el orador* III, 107 hay una interesante alusión a los académicos y a los peripatéticos; estamos dentro de la subsección dedicada al *ornatus*, a su vez una sección del apartado sobre las relaciones entre filosofía y retórica. Escribe Cicerón en este contexto:

Otros [lugares comunes] son consideraciones sobre lo ambiguo, en los que puede hablarse largo y tendido sobre cuestiones abstractas en ambos sentidos. El dominio de estos temas ahora se considera específico de estas dos escuelas a que antes me he referido [Academia y Peripato], mientras que entre los antiguos era de aquellos a quienes se les pedía todo tipo de arte y conocimiento expositivos acerca de los asuntos públicos; pues, en efecto, también nosotros los oradores debemos tener la facultad y el arte de hablar en ambos sentidos sobre la excelencia, el deber, el bien y la justicia, la dignidad, el provecho, la consideración social, la ignominia, los premios, los castigos y temas similares.

Hablar en «ambos sentidos», a favor y en contra, es un ejercicio cultivado tanto por peripatéticos como por académicos y que también los oradores deben cultivar en función del *ornatus*. La expresión «cuestiones abstractas» remite a la ya mencionada distinción establecida por Hermágoras entre cuestiones concretas y abstractas, que Craso introduce a continuación, cuando se lamenta del mínimo e insignificante campo al que han quedado confinados los oradores del presente: cuestiones concretas referidas al ámbito forense. Craso constata y deplora la división del trabajo entre filósofos y oradores, pues para los primeros queda la amplitud de la *thésis*, para los segundos la estrechez de la *hypóthesis*. «nos vemos reducidos a esta pequeña finquita poblada de pleitos» (III, 108).

Filón de Larisa, sin embargo, comenzó a enseñar *hypóthesis*: en Roma dictaba lecciones de retórica y de filosofía «a diferentes horas» (*Tusc.* II, 9). Cabe imaginarlo explicando por la mañana las intrincadas cuestiones filosóficas sobre las que versan sus «Libros romanos» y por la tarde enseñando «causas con circunstancias, lugares y encausados concretos» (*De orat.* III, 110).

³⁵⁸ Cfr. Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista...*, 2021, capt. 2: «*Imitatio* y estilo propio distintivo: la propuesta ciceroniana del *orator perfectus*».

FILÓN DE LARISA: LA FILOSOFÍA COMO MEDICINA. CON UN *EXCURSUS* SOBRE FILÓSOFOS Y ABOGADOS

«¡Oh filosofía, guía de la vida, descubridora de la virtud y exterminadora de los vicios!», afirma Cicerón en *Tusculanas* V, 5, un texto escrito en tiempos para él muy adversos, en lo personal y en lo público³⁵⁹. No se excusa invocando al *fatum*, asume sus debilidades, vicios y faltas y entiende que corregirlos es tarea de la filosofía. Esta, personificada como una diosa a la que Cicerón invoca, es o supone una forma de vida a la que todos pueden y deben aspirar al margen de su adscripción intelectual. Cuando se dejan a un lado las disputas, las «divisiones» que delatan las muchas y contradictorias concepciones sobre el *télos*, y se deciden cuestiones en verdad perentorias (la aficción por la pérdida de la libertad de la propia patria, el dolor por la muerte de un hijo), emerge un himno de alabanza a la filosofía, no una u otra escuela, sino la ya celebrada en el *Hortensio*, que seducía a Agustín por encenderle «en deseos no de esta o aquella determinada secta de filósofos, sino a que amase y buscase, consiguiese y abrazase fuertemente la sabiduría, tal cual era ella en sí misma» (*Conf.* III, 5).

En el *Hortensio* Cicerón alaba a la filosofía como la actividad suprema a la que humanos pueden entregarse. Por eso en *Tusculanas* II, 4 considera que en aquel diálogo ha respondido «a los detractores de la filosofía en general» (y en los *Académicos* a los de la Academia en particular). En III, 5-6 vuelve a referirse al *Hortensio* en el contexto de una concepción de la filosofía como «medicina del alma». La filosofía tiene una decidida vocación y función terapéutica. En su exposición y defensa de la filosofía peripatética, Pisón lo dice con claridad: «Por nuestra parte, vemos que el estudio no es solo el entretenimiento de una vida dichosa, sino también un alivio de las miserias» (*Fin.* I, 53); en un tono más personal, Cicerón expresa la misma idea en varios proemios: la filosofía alivia su malestar (*Div.* II, 7), le pide la medicina de su dolor (*Acad.* I, 11). Es la misma idea de la invocación a la filosofía de *Tusculanas* V, 5-6: Cicerón le agradece la paz del alma y la erradicación del temor a la muerte.

¿Y qué decir de los que se ven arrastrados por el ansia de dinero o por el ciego deseo de los placeres, y de aquellos cuyas almas se ven perturbadas a tal punto que no están muy lejos de la locura: no se les debe aplicar ninguna curación? (*Tusc.* III, 4).

³⁵⁹ Sobre este texto: Hommel, «Ciceros Gebetshymnus...», 1968.

Todos ellos necesitan, todos necesitamos, la medicina de la filosofía. Si la filosofía debe tener sentido y utilidades prácticas, hay que minimizar las diferencias entre Platón y Carnéades; como vimos, a tal fin apunta el escepticismo mitigado de Filón de Larisa³⁶⁰.

Siguiendo una larga tradición académica (y peripatética), Filón desarrolló la analogía entre filosofía y medicina en seis puntos (*apud* Estobeo, *Eclog.* II, 7, pp. 39–41 Wachsmuth)³⁶¹. El filósofo es como un médico:

1. Tanto uno como otro deben persuadir al paciente para que haga uso de sus remedios. El filósofo lo hace poniendo de manifiesto la utilidad de la virtud y refutando las filosofías contrarias.
2. El médico erradica las causas que producen la enfermedad e introduce las que conducen a la salud. De igual manera, el filósofo debe eliminar las opiniones falsamente adquiridas (que destruyen la capacidad de discernir que tiene el alma) y sanarlas.
3. Así como el *télos* de la medicina es la salud, el de la filosofía es la *eudaimonía*.
4. El médico no se conforma con reinstaurar la salud, sino que ofrece consejos para mantenerla. De igual manera, el filósofo da reglas (*theōrēmata*) para la conducción de la vida, reglas tanto para lo particular como para lo universal.
5. Esta última cuestión es tan importante que merece un apartado especial: el filósofo-médico debe ocuparse del *politikòs lógos* y plantearse, por ejemplo, la cuestión de cuál es la mejor constitución.

Si todos los hombres fueran sabios, con lo anterior sería suficiente; pero dado que no es el caso, es necesario introducir un sexto punto:

6. Dar consejos concretos (*hypothetikòs lógos, praecepta*) que de manera breve y concisa permitan abordar cuestiones que atañen a la vida cotidiana.

Estamos ante una enumeración formal que puede rellenarse con los más diversos contenidos; por otra parte, los seis puntos dibujan con claridad un

³⁶⁰ Cfr. Tarrant, «Agreement and the...», 1981, p. 67.

³⁶¹ Cfr. Schofield «Academic Therapy...», 2002.

programa de actuación ética que, aunque tenga aspectos polémicos, es difícil reducir a mera polémica³⁶².

Ya sabemos que Carnéades consideraba irrelevantes las abstrusas especulaciones de los dogmáticos a propósito del bien supremo, y verbales sus diferencias. Lo cual no le impidió actuar como embajador en defensa de los intereses de Atenas. También Arcesilao, ya lo recordaba más arriba, tenía creencias acerca de asuntos cotidianos. Criticar las éticas dogmáticas no quiere decir suspender el juicio universalmente a propósito de las cuestiones prácticas que atañen a la vida diaria. A fin de cuentas, en ella estoicos, peripatéticos y epicúreos se comportarían más o menos de la misma manera, por la sencilla razón de que vivir bien es un *ars*, una habilidad técnica que no requiere de complejas especulaciones, pero que puede ser enseñada.

Inculcar opiniones «sanas» no quiere decir infundir una única, la (supuestamente) verdadera, pues en principio cabe que varias lo sean, todas aquellas que conduzcan a la felicidad. Por eso Filón plantea la cuestión acerca del modo de vida como un conjunto de preguntas que en principio admiten varias respuestas en función de las circunstancias. Como todos los escépticos, radicales y mitigados, Filón, también en el ámbito de la filosofía práctica, quiere conjurar el fantasma de la arrogancia de los dogmáticos. El maestro neoadadémico no impone una u otra concepción del *télos*, sino que, como el médico los cuerpos, sana las almas enfermas sirviéndose de una técnica que reestructura los valores morales de los discípulos para que estos consigan llevar una vida feliz, razonablemente feliz, esa felicidad que nos es dado alcanzar a los humanos y que deja

³⁶² Algunos autores han defendido una interpretación dialéctica de este texto; cfr. por ejemplo, Grilli, A., (*Marco Tullio Cicerone. Tusculane Libro II*, Brescia, 1987, p. 28), Görler («Älterer Pyrrhonismus...», 1994, p. 927) y Annas (*The Morality of...*, 1993, pp. 95 notas 157 y 461). Sin embargo, la misma comparación con la medicina permite conjeturar que aquí hay algo más que un ejercicio dialéctico, y plantea el problema de saber con qué escuela médica se plantea la analogía. Si por medicina se entiende la «racionalista» habrá entonces que suponer que la Academia (al menos «la cuarta»), en su competencia con las otras escuelas, tenía que ofrecer a sus discípulos una guía práctica que les permitiera vivir una vida racional: si la filosofía moral debe tener un papel constructivo, debe entonces recurrir a un conjunto de *dógmata*. (Cfr. Tarrant, *Scepticism or Platonism?...*, 1985, p. 32). También a favor de una lectura dogmática (o al menos dogmatizante) de este texto: Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, 1975, vol. I., pp. 320-322. Mette, «Philon von Larisa und...», 1986/87, pp. 22-24. Cuando está en juego la conducción de la vida y la felicidad, el escepticismo se debilita; Enesidemo, en efecto, acusa a los académicos de dogmatismo en estas cuestiones (*apud* Focio, *Bibl.* 170 a 17-20). Charles Brittain (*Philo of Larissa...*, 2001, capt. 6: «Ethics»), por su parte, aunque acepta una lectura no dialéctica de este texto, intenta conciliarla con la epistemología escéptica de Filón, a saber, considerando que la analogía debe trazarse con la medicina empírica.

un lado la ilusoria perfección moral absoluta que persiguen con ahínco los dogmáticos.

El texto de Estobeo señala un programa de actuación ética. No sabemos cómo se concretaría en la práctica docente de Filón. Sí que, a la hora de evaluar las diferentes escuelas filosóficas, recurría a la estrategia (retórica) de argumentar a favor y en contra, no, insisto, para alcanzar la *epochē*, sino para educar a sus discípulos en un espíritu crítico. El maestro neoacadémico no expresa en público su propia opinión, presenta al discípulo, para que los evalúe, los diversos y en ocasiones enfrentados puntos de vista³⁶³. De aquí el rechazo de toda autoridad, incluida la del maestro.

El falibilismo epistemológico se convierte en probabilismo tanto a la hora de la conducción de la propia vida, como en las investigaciones éticas³⁶⁴.



En el mentado programa terapéutico-pedagógico de Filón cabe, en general, distinguir tres momentos. El protréptico elogia la virtud y su utilidad y refuta a quienes critican una y otra. El terapéutico pide eliminar las opiniones falsas que están en la raíz de la corrupción general y sustituirlas por opiniones (probablemente) saludables. Recuérdese que para Carnéades una representación es (más o menos) probable no por relación al objeto, sino por relación al sujeto. Y que estas representaciones ofrecen reglas de conducta: las representaciones al máximo probables ofrecen el mejor criterio para guiar la conducta. En último lugar, hay también un momento prescriptivo que ofrece reglas y preceptos tanto para la vida general (¿cuál es la mejor constitución?, ¿deben las magistraturas ser comunes o asignarse en función del mérito?) como para la vida privada (¿debe el hombre inteligente participar en la vida política?, ¿debe estar en contacto con los poderosos?, ¿debe contraer matrimonio?).

La distinción entre el momento prescriptivo para la vida general y el prescriptivo para la privada recuerda a la establecida por Hermágoras de Temnos entre *thēsis* e *hypóthesis*. Todo discurso político, dice, versa o bien «sobre un problema concreto, con circunstancias y encausados bien delimitados (...) o se plantea sobre una cuestión abstracta» (*De orat.* III, 109): de un lado, la «causa o

³⁶³ Cfr. Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 113-114.

³⁶⁴ Cfr. Schofield, «Academic Therapy...», 2002.

controversia» (*hypóthesis*); de otro, la «consulta» (*thēsis*). Tradicionalmente, decía, los filósofos se ocupaban de cuestiones abstractas (¿debe contraerse matrimonio? ¿es el matrimonio lícito desde un punto de vista moral? ¿mejor casarse que abrasarse», como dice Pablo de Tarso en *I Corintios* 7, 8?) y los oradores de las concretas (¿debe Tulio casarse con Marcia? ¿qué dote debe aportar la esposa?) Craso, sin embargo, afirma que ha escuchado «que ahora en la escuela de Filón abunda el estudio y el entrenamiento en este tipo de causas», el tipo de causas mencionado más arriba (III, 110; cfr. Quintiliano III, 5, 5).

No sabemos en concreto qué enseñaba Filón, pero el testimonio que Cicerón pone en boca de Craso no deja lugar a dudas: Filón no enseñaba ni retórica camuflada de dialéctica ni dialéctica travestida de retórica, se inmiscuía en el terreno de los oradores. John Glucker sugiere que en búsqueda de recursos económicos adicionales³⁶⁵; Charles Brittain lo considera poco probable, dado que la fecha dramática del *Sobre el orador* ciceroniano es el 91 a. C., cuando Filón era escolarca de la Academia³⁶⁶. No cabe pronunciarse a este respecto pues desconocemos la situación financiera de la Academia por estas fechas, si bien cabe sospecharla poco boyante, pues aquellos eran tiempos convulsos y estas situaciones, entonces y ahora, acostumbran a ser beneficiosas para comerciantes y traficantes de armas, no para profesores de filosofía (y de retórica). En cierto sentido, estamos ante una sutil versión de la objeción de la *apraxía*: cuando está en juego el sustento, el escepticismo se debilita. Pero dejemos a un lado la siempre inquietante «historia sublunar» de la filosofía y regresemos al *Sobre el orador* ciceroniano.



En estos pasajes del *Sobre el orador* se leen un conjunto de estrategias para discutir sistemáticamente (argumentando «en ambos sentidos», «desde diferentes perspectivas») sobre *théseis*, estrategias elaboradas, dice Cicerón, por *doctissimi homines*, con toda probabilidad académicos y más en concreto, tal vez, Filón³⁶⁷. Cabe, en efecto, que este tomara la teoría de las *stáseis* elaborada por Hermágoras con fines forenses, para fijar lógico-jurídicamente el punto que debe probarse en un proceso, y la generalizara, seducido por las posibilidades que

³⁶⁵ Glucker, *Antiochus and...*, 1978, p. 88.

³⁶⁶ Brittain, *Philo of Larissa...*, 2001, p. 287, nota 2.

³⁶⁷ Así lo sugieren Leeman, Pinkster y Wisse, *De oratore libri III*, Heidelberg, 1996, vol. IV, p. 99 nota 5.

ofrece para organizar el material y discutirlo de una manera ordenada³⁶⁸. Filón consideraba que las *théseis* y las *hypothéseis* son inseparables y que ambas pueden y deben discutirse argumentando a favor y en contra. Al menos desde un punto de vista formal, hay continuidad entre el entrenamiento retórico ofrecido por Filón y la dialéctica neoacadémica, pues aunque la retórica neoacadémica se centra en las *théseis*, para discutir las cabe entrenar a los alumnos en la disputa de *hypothéseis* forenses y a la inversa.

En *Sobre el orador* III, 56-73 se lee la historia de la pérdida, a partir de Sócrates, de la unidad entre sabiduría y elocuencia. Antaño era la misma «la doctrina que enseñaba a obrar bien» y la de «exponer adecuadamente»; más adelante se separaron «la ciencia de comportarse sabiamente y la de exponer con ornato» (III, 60). Llegó, en efecto, un momento en el que «los filósofos despreciaron la retórica y los oradores la filosofía»

... y no tocaron nada de la otra parte, a no ser que aquellos de estos o estos de aquellos tomasen en algo en préstamo; mientras que si hubiesen querido permanecer en ese prístino compartir bienes podían haber sacado a placer e indistintamente los unos de los otros (III, 72).

Los oradores «tomaron en préstamo» de los filósofos las *théseis*, o sea, utilizaron *théseis* filosóficas para construir *hypothéseis* retóricas³⁶⁹. Las *théseis*, escribe Quintiliano, son infinitas, «pues tratan sin limitación de personas, tiempos, lugares y datos similares»; las *hypothéseis* son finitas «por su conexión con las cosas, las personas, los tiempos y datos semejantes»:

Para que quede claro con un ejemplo, es infinita la [cuestión] que plantea si hay que tomar esposa; es finita si debe hacerlo Catón, y por eso puede servir de ejercicio en un discurso de persuasión (*ideoque esse suasoria potest*) (III, 5. 5-6).

Filón, pues, comenzó a enseñar suasorias. Si los casos concretos deben verse (o pueden argumentarse) a la luz de principios generales, estos, a su vez, pueden verse alterados por la argumentación técnica concreta aplicada a un caso particular. Cabe argumentar que Catón debe casarse a partir del principio general de la bondad del matrimonio, pero también cabe concluir su inconveniencia a partir de la acumulación de *exempla* de casos concretos de enlaces desgraciados. O dicho de manera general: la distinción entre *thésis* e *hypothesis* (entre filoso-

³⁶⁸ Cfr. Reinhardt, «Rhetoric in the...», 2000, p. 539.

³⁶⁹ Cfr. Bonner, *Roman Declamation*, 1969, pp. 6-11.

fía y retórica) se difumina, al menos en la medida en que cabe hacer un uso retórico de las *théseis* filosóficas. Los académicos convirtieron las *thésis* en una herramienta retórica³⁷⁰.

Aristóteles, escribe Cicerón, ejercitó a los jóvenes en la *théseis*, siguiendo a los rétores (*ad copiam rhetorum*), para que estos pudieran hablar elegante y copiosamente *in utramque partem*. Los académicos, por su parte, universalizaron (o sea, convirtieron en *el* método de la filosofía) lo que para Aristóteles era un ejercicio dialéctico, es decir, defendieron los dos lados de una determinada *thésis* o bien argumentando a favor y en contra de una misma *thésis* o bien argumentando en contra de la *thésis* de un filósofo dogmático.



Una polémica filosófica no es una disputa judicial o política, aunque en una y otra se arguya a favor y en contra. La argumentación *pro* y *contra* puede ser o bien conversacional, al modo de muchos diálogos platónicos, o bien estructurarse bajo la forma de dos discursos continuos, como sucede, según el mismo Cicerón, en sus diálogos sobre la naturaleza de los dioses y sobre la adivinación, en los cuales el discurso se desarrolla sin interrupción (*oratio perpetua*, cfr. *Fin* I, 29 y II, 2) «con argumentos en pro y en contra, para que cada uno pudiese probar con mayor facilidad aquello que a cada uno le parecía más probable» (*Fat.* 1). El *Sobre el destino* y las *Tusculanas* son más bien una *disputatio*: «discurrir haciendo frente a la tesis que se ha propuesto» (*Fat.* 4).

Cicerón sabe que el *contra omnia dicere* y el *dicere in utramque partem* son dos métodos diferentes que apelan a distintas tradiciones intelectuales, pero considera que a efectos prácticos tienen idéntico valor tanto para la formación del orador cuanto para aproximarse en la medida de lo posible a la verdad. Estamos en un nivel previo al de la praxis judicial o política, un nivel de escuela, bien sea filosófico bien sea pedagógico. Por eso, en él, ambos métodos pueden utilizarse asimismo para alcanzar la *epochē*, como hacía Arcesilao, el cual, «hablando en contra de las sentencias de todos», conducía a ella a muchísimos, pues cuando a propósito de un mismo asunto se encuentran «razones en favor y en contra del mismo peso» con más facilidad «se suspende el asentimiento en un sentido y en otro» (*Acad.* I, 45). En este texto se equiparan ambos procedimientos, pues para suspender el asentimiento (o con menor radicalidad: para sacudir los juicios

³⁷⁰ Cfr. Clarke, «The Thesis in the...», 1951.

dogmáticos, para «relativizarlos») vale tanto argumentar contra todas las opiniones como hablar a favor y en contra de la misma tesis, tanto da que hablen dos individuos (en el *Del supremo bien...*, por ejemplo, Torcuato habla *pro* Epicuro y Cicerón *contra*) o uno solo (Carnéades disertando a favor y en contra de la justicia). Estas formas de proceder pueden rentabilizarse en la formación de los futuros oradores, que no perderán el tiempo, desde luego, estudiando los textos más filosóficos de Cicerón, como este tampoco lo perdió cuando frecuentó las lecciones de los académicos.

En una discusión filosófica cabe suspender el juicio, aunque sea de manera provisional, a la espera de mejores y más convincentes argumentos; en los debates judiciales o políticos, no es posible, ni tan siquiera transitoriamente. Argumentar en contra de una tesis judicial o política es convencer a la audiencia de su inaceptabilidad y, por tanto, de que debe aceptarse la tesis contraria. Por otra parte, la *disputatio in utramque partem* se corresponde con la situación en un juicio, tan familiar a Cicerón³⁷¹. Aunque en un principio parece que la refutación escéptica asume el papel de la acusación, en un juicio esta parte propone una tesis que debe ser probada, mientras que la defensa tiene que limitarse a refutar la tesis de la acusación, sin obligación de pronunciarse de manera positiva acerca de los acontecimientos juzgados³⁷². El papel de la defensa es el del escéptico que pone en duda las afirmaciones de la acusación. Sea ahora una discusión filosófica: la filosofía dogmática plantea una tesis positiva («las impresiones de los sentidos siempre son verdaderas», por ejemplo), o sea, procede como el acusador con la diferencia de que en la discusión filosófica no hay ninguna persona acusada. El escéptico, por el contrario y por su parte, solo debe demostrar la falsedad de la tesis planteada por el dogmático, y aunque a lo largo de esta forma de proceder puede exponer tesis positivas (como de hecho hace Cicerón en múltiples lugares), en modo alguno tiene que ofrecer una imagen cerrada y conclusa. En cierto modo, el filósofo es como el juez, que debe buscar la verdad, aunque sea provisional y revisable, mientras que el abogado, en función de los intereses de su cliente, puede y debe contentarse con presentar lo que resulte más verosímil para un auditorio determinado (*Off.* II, 1).

³⁷¹ Cf. Süß, «Die dramatische Kunst in...», 1952. Stroh, *Taxis und Taktik...*, 1975. No sorprende que Cicerón alabe a Aristóteles por haber reparado en la importancia decisiva de esta práctica retórica (Cf. *Fin.* V, 10; *Orator* 46; *De orat.* II, 152 y III, 80).

³⁷² Sigo las explicaciones Leonhardt, *Ciceros Kritik der...*, 1999, pp. 28-29. Sobre la relación entre la *disputatio in utramque partem* y la retórica judicial: Görler y Gawlick, «Cicero», 1994, p. 1098; Schäublin, *Cicero...*, 1995, p. XXXIII.

El probabilismo del abogado y el del filósofo, señala Iker Martínez Fernández, son diferentes: «El primero se preocupa por acercarse lo más posible a la verdad, aun sabiendo que en ocasiones se trata de una verdad provisional sobre la que cabe discusión; en cambio, el segundo elige aquellos hechos que conducen a un relato que, si no es verdadero, consigue mostrarse ante el auditorio como verosímil»³⁷³. Por mucho que Cicerón lamente (en tanto que filósofo) el divorcio entre filosofía y retórica, sabe muy bien (en tanto que abogado) que la sutil dialéctica que impera en sus obras filosóficas no es la retórica de uso en el foro. Aunque haya o pueda haber alguna relación, no es lo mismo discutir sobre el «sumo bien» que imputar un tipo penal; aunque en ambos casos se trate de persuadir, la persuasión se alcanza por medios muy diferentes y con distintas finalidades. Cicerón dirige palabras muy duras contra Epicuro, que rebasan con mucho lo que hoy llamaríamos decoro y corrección académica, pero que yo sepa nunca lo llama «puta que a todos se entregaba», que así caracteriza a Marco Antonio en *Filípicas* II, 18, 45³⁷⁴.

Sin embargo, por otra parte, estamos en un terreno donde los tránsitos entre la filosofía y la retórica son en extremo fluidos. Por eso Craso considera que Antonio ha construido un orador «un tanto prácticón» y que lo ha hecho utilizando su «conocida y admirable capacidad para llevar la contraria». Continúa Craso:

En realidad, el ejercicio de esta específica facultad es propia del orador, pero ya se encuentra en la práctica de los filósofos y en especial de los que, cuando se les propone cualquier tema, suelen hablar abundantemente a favor y en contra del mismo (*De orat.* I, 263).

La capacidad de argumentar *pro* y *contra* hermana a oradores y neoacadémicos, como bien sabe este teórico de la filosofía y de la retórica que es Cicerón. De hecho, todo el libro I del *Sobre el orador* puede entenderse como una especie de *disputatio in utramque partem* que finaliza con una escéptica suspensión del juicio sobre los puntos de vista expuestos en él.

Repito: no puede sorprender que filósofos de orientación neoacadémica dictaran lecciones de retórica; tampoco que la filosofía conociera un momento

³⁷³ Cf. Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista...*, 2021, p. 83.

³⁷⁴ Sobre las tensiones entre la *eloquentia philosophica* y la retórica de los discursos forenses y políticos: Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista...*, 2021, 3.2.1: «La *eloquentia philosophica* en los discursos forenses y políticos».

de retorificación (o de «elocuentización»). La romanización de los debates helenísticos sobre las relaciones entre filosofía y retórica «requería el diseño de un modelo de orador que pudiera presentarse como contrapunto de los modelos que servían como referentes en las escuelas griegas de retórica y filosofía»³⁷⁵. El sabio neoacadémico se viste la toga del abogado romano y aparece el mismo Cicerón y, entonces, el escepticismo y la suspensión del juicio se desvanecen.



De que los neoacadémicos nieguen que la retórica sea una *téchne* no se sigue que no consideren posible un uso persuasivo (o probable: *pithanós*) de las palabras. Como sucede en general, también a propósito del caso concreto de la retórica Sexto Empírico considera que los neoacadémicos no se han liberado por completo del dogmatismo, pues siguen considerando que la retórica es una ciencia que apunta a elaborar discursos persuasivos, discursos que es muy probable que alcancen a conseguir el fin de la retórica, la persuasión.

En *Contra los matemáticos*. II, 63–64 Sexto Empírico explica que la palabra «probable» se dice de tres maneras. En un sentido, es probable lo que es claramente verdadero y que, en esta medida y como querían los estoicos, fuerza el asentimiento. En otro, lo que es falso pero que, en la medida en que parece verdad, nos conduce también al asentimiento. Sexto Empírico matiza que nos encontramos ante lo que los retóricos acostumbra a llamar «verosímil»: «lo que es semejante a la verdad». En tercer lugar, es probable lo que participa de igual manera de la verdad y la falsedad. El pasaje es paralelo a *Contra los matemáticos* VII, 174 donde asimismo se distinguen tres sentidos de la palabra «probable»: lo que es y parece verdad, lo que es falso pero parece verdad, lo que al mismo tiempo es verdadero y falso.

Pregunta entonces Sexto Empírico, no sin ironía: ¿Qué definición de «persuasión» es la más persuasiva? Si la primera, que vincula verdad y persuasión, la persuasión retórica es superflua: no hay ninguna necesidad de un arte que persuada de la culpabilidad de un delincuente pillado *in fraganti* puesto que esto es tan evidente como «es de día» o «ahora estoy escribiendo». Si la retórica es «persuasiva», también es «disuasiva», o sea, persuade y disuade de la verdad, o bien: persuade y disuade de la falsedad, con lo cual vamos a parar a la segunda definición: la retórica produce una impresión de verdad a partir de lo falso. Si,

³⁷⁵ Martínez Fernández, *El ejemplo y su antagonista...*, 2021, p. 85.

en tercer lugar, la retórica persuade o disuade de lo verdadero y de lo falso, entonces no es una *téchne* (*Adv. Math.* II, 63–64). Sexto Empírico considera que ha desenmascarado a esos supuestos especialistas en el uso del lenguaje (incluyendo los neoacadémicos), en beneficio de un uso «normal» del mismo, en función de las situaciones y circunstancias³⁷⁶. En efecto, si las tres definiciones de persuasión son igualmente persuasivas (o igualmente disuasivas) habrá que suspender el juicio acerca de la cuestión de si la retórica es (o no es) una ciencia cuyo fin es la persuasión; por lo demás, añade Sexto Empírico, «la persuasión les es a muchos posible por medio de la riqueza, la belleza o la gloria» (*Adv. Math.* II, 72).

De donde se sigue, y esto es lo que interesa en estos momentos, que los neoacadémicos no lo suspendían, al menos en la medida en que consideraban que su concepción de la filosofía (enseñaran o no enseñaran retórica) era más persuasiva que la de las otras escuelas.

³⁷⁶ Que el mismo Sexto Empírico no haga un uso «normal» del griego, que se apropie para un uso escéptico de muchas de las estrategias retóricas tradicionales, que utilice la retórica para oponerse a la retórica, es otro asunto. Cfr. Sluiter, «The Rhetoric of Scepticism...», 2000, pp. 108 y 113.

LOS DIOSES, LA ADIVINACIÓN Y EL DESTINO

En la tradición intelectual helenística la teología era parte de la física, no como fundamento suyo, sino a modo de conclusión y corona de la investigación acerca del cosmos. Cicerón sigue este orden en *Lúculo* 116–128, cuando expone las múltiples y contradictorias opiniones de los filósofos de la naturaleza³⁷⁷. Que desee mostrar la conveniencia de la *epochē* en este ámbito no implica que estas investigaciones sean irrelevantes, pues no obstante su incertidumbre también para el neacadémico la contemplación de la naturaleza («alimento natural de las inteligencias y las almas») es importante, para aprender a minusvalorar las cosas de este mundo y, así, poder alcanzar la felicidad (*Luc.* 127). La física (y, en consecuencia, la teología) tiene una decisiva importancia moral. Vivir de acuerdo con la naturaleza exige estudiarla (*Fin.* III, 73).

La teología helenística no es, o no es solo, *scientia de Deo et de rebus divinis* (así la define Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro*), sino un saber más abarcador que se ocupa tanto de la corrección de las opiniones comunes como del lugar de lo divino en la descripción física completa del mundo, que se interesa tanto por el origen de los cultos y prácticas religiosas como por la influencia que tienen unos y otras a la hora de obtener una vida lo más feliz posible³⁷⁸. De estas y otras cuestiones relacionadas versan el *Sobre la naturaleza de los dioses*, el *Sobre la adivinación* y el *Sobre el destino* ciceronianos.

Tras sus libros sobre cuestiones epistemológicas (los *Académicos*) y los dedicados a problemas morales (*Del supremo bien...* y *Tusculanas*) Cicerón compuso el *Sobre la naturaleza de los dioses* y, para que la investigación «estuviese completa

³⁷⁷ En primer lugar, expone la teoría de elementos (118); a continuación, señala el disenso a propósito de cuestiones cosmológicas, del problema teleológico y de la pregunta acerca de la posición de la tierra (119–124). Y solo entonces se ocupa de cuestiones teológicas. A estos párrafos se refiere en el proemio a su traducción del *Timeo*: «En nuestros *Académicos* hemos escrito muchas cosas en contra de los físicos, y a menudo hemos debatido sobre ellas —según la costumbre y el método de Carnéades— con Publio Nigidio...» (*Tim.* 1).

³⁷⁸ Desde esta perspectiva, la teología es, por así decirlo, el punto de contacto entre la física y la religión. Cfr. Vimercanti, «Sul rapporto tra...», 2012.

y plenamente acabada», el *Sobre la adivinación*, en cuyas líneas introductorias al libro segundo anuncia su intención de añadir un *Sobre el destino*, para así realizar «una contribución lo suficientemente amplia acerca de toda esta cuestión» (*Div.* II, 3). Y la cuestión es la siguiente: la íntima vinculación entre los tópicos «sobre los dioses», «sobre la adivinación» y «sobre el destino». Por una parte, en la tradición estoica, la existencia de los dioses y la posibilidad de predecir el futuro se exigen y apoyan (*Div.* I, 9-10; I, 82 ss.; II, 101 ss.); por otra, el *Sobre la adivinación* guarda relación con el *Sobre el destino* en la medida en que las predicciones solo son posibles si existe una conexión causal omniabarcadora «en virtud de la cual se produjo lo ya pasado, ocurre lo que ya está en ciernes y va a pasar lo que viene a continuación» (*Div.* I, 126). Las primeras frases que tenemos de la investigación ciceroniana sobre la adivinación aluden a problemas éticos y lógicos. Cabe entonces suponer que antes, en pasajes no conservados, habría señalado que importantes cuestiones filosóficas, en particular las que nos ocuparán en este capítulo, tienen que ver de un modo u otro con el *fatum* y que, por tanto, deben elucidarse relacionándolas con él³⁷⁹.

LA CRÍTICA NEOACADÉMICA A LAS TEOLOGÍAS DOGMÁTICAS

El libro III del *Sobre la naturaleza de los dioses* recoge las intervenciones del académico Cota, cuyas partes más filosóficas puede que se remonten al mismo Carnéades a través de Clitómaco³⁸⁰. En su conjunto, este texto es un documento fundamental para el estudio del encuentro (o la contraposición) entre el escepticismo antiguo y las teologías dogmáticas, estoicas y epicúreas³⁸¹. Asumiendo un punto de vista neoacadémico³⁸², Cicerón examina dos tesis epicúreas (que los dioses no intervienen en los asuntos humanos, que existen mo-

³⁷⁹ Cfr. Mayet, *Chrysipps Logik...*, 2010, p. 79.

³⁸⁰ Así lo sugieren, desde la perspectiva de la tradicional *Quellenforschung*, Hirzel, *Untersuchungen...*, 1883, vol. I, pp. 243 ss. y Krumme, *Die Kritik der...*, 1941.

³⁸¹ Cfr., por ejemplo y en general, Taran, «Cicero's Attitude...», 2001.

³⁸² Cicerón se autocaracteriza como un hombre que juzga libremente y que no se ve obligado («quiera o no») a defender determinada posición (I, 17). Por eso en el prefacio a *Sobre la naturaleza de los dioses*, mencionando *Lúculo* 98-111, describe su texto como un ejercicio de argumentación de las dos caras de una misma cuestión. Cicerón no se considera de esos que nada tienen por verdadero, sino que se limita a acentuar que lo verdadero y lo falso están tan íntimamente entrelazados que no cabe emitir un juicio: «De lo que se desprende también aquello de que hay muchas cosas probables, por las que, aunque no lleguen a comprenderse, puede regirse, sin embargo, la vida del sabio, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara» (*Nat. deor.* I, 11-12).

vimientos incausados) y dos estoicas (que el mundo está regido por la divina providencia, que hay una cadena causal eterna que todo lo determina). No obstante sus diferencias, estoicos y epicúreos tienen en común la mezcla de creencias tradicionales e innovaciones racionales. En general, ambas escuelas quieren depurar una religiosidad tradicional cuya crudeza y carácter supersticioso disgustaba en círculos cultivados. Como ha señalado Anthony Long, la crítica escéptica a las teologías estoicas y epicúreas no cuestiona, o no en primer lugar, los elementos tradicionales, sino las innovaciones racionales que intentan justificar las creencias religiosas atendiendo a la experiencia, al análisis conceptual y a la argumentación³⁸³.

Algunos estudiosos sostienen que Cicerón, en *Sobre la naturaleza de los dioses*, no toma partido, sino que cual moderno historiador escribe una filosofía de la religión como parte de esa «enciclopedia filosófica» en la que estaba embarcado por aquellos años³⁸⁴. Otros investigadores han llamado la atención sobre la tensión, o incluso la incoherencia, entre la decidida vocación académica de Cicerón y la conclusión de esta obra, favorable al estoicismo. Tal vez, en función de circunstancias políticas y personales, prefiriera en estos momentos no hacer explícita una filiación académica que le podría haber acarreado la incómoda sospecha de ateísmo³⁸⁵. Pudiera ser tanto lo uno como lo otro, pero tampoco debe olvidarse que el *Sobre la naturaleza de los dioses* es un buen ejemplo de metodología escéptica, pues es un diálogo³⁸⁶ en el que distintos personajes discuten una misma cuestión desde diferentes puntos de vista³⁸⁷.

La disputa sobre los dioses es compleja: *perdifficilis et perobscura quaestio est de natura deorum*. De tal dificultad dan testimonio las divergencias entre aquellos que se han ocupado de estos problemas, diferencias que atañen a su existencia (por lo demás, negada por pocos), pero sobre todo a la cuestión de la divina

³⁸³ Cfr. Long, «Scepticism about...», 1990, p. 280. También Algra, «Stoic philosophical theology...», 2009, p. 228.

³⁸⁴ Así lo defiende Pease, «The Conclusion of...», 1913, p. 33.

³⁸⁵ Cfr. Levine, «The original design and...», 1957.

³⁸⁶ Es importante destacarlo: la elección de la forma dialogada no es azarosa, pues permite acomodar en su seno las vacilaciones personales entre diferentes puntos de vista en conflicto: la dramatización de la atracción ciceroniana por posiciones incompatibles. No es extraño, por lo demás, que sus diálogos tengan un final abierto: la estrategia de argumentar una misma cuestión desde diferentes puntos de vista, ninguno radicalmente conclusivo, invita a que el lector ejercite su propio juicio. Cfr. Brittain, «Cicero's Sceptical Methods...», 2016, p. 26. Sobre el diálogo ciceroniano en general: Shofield, «Ciceronian dialogue», 2008, p. 70.

³⁸⁷ Cfr. Görler, «Silencing the Troublemaker...», 1995, pp. 86-98 y 111.

providencia, o sea, si los dioses intervienen o no en los asuntos de este mundo (*Nat. deor.* I, 2-3). Los epicúreos lo niegan, los estoicos lo afirman. Carnéades, por su parte, «disertó con profusión en contra de estos filósofos, hasta despertar en los hombres menos indolentes el deseo de investigar la verdad» (I, 4). Gayo Aurelio Cota interviene en el diálogo como representante de estos hombres, los académicos, que admiten no poseer la verdad, pero la buscan³⁸⁸.



Siguiendo a Bohdan Wisniewski cabe agrupar los argumentos en contra de la teología dogmática en cinco grandes grupos: tres que toman pie en la eternidad de los cuerpos, uno que parte de las virtudes de los cuerpos y en quinto lugar los sorites³⁸⁹. Los reconstruyo con cierta minuciosidad porque son un magnífico ejemplo del arte de razonar practicado por Carnéades: leyéndolos, cabe imaginárselo dialogando con un dogmático y mostrándole lo infundado y apresurado de sus conclusiones, ante la mirada de discípulos y oyentes, que acabarían aplaudiéndolo asombrados ante tamaño derroche de ingenio y habilidad dialéctica. Y si alguien ve en ellos sofistiquería debe recordar que la autoriza las premisas estoicas: la concepción estoica de la divinidad permite los juegos malabares intelectuales que el lector encontrará en las páginas siguientes.

La estrategia neoacadémica es sutil: Carnéades concede al dogmático la existencia de los dioses y le pide que le muestre cuáles son sus poderes y cuál su naturaleza. Caso de no poder hacerlo, o solo defectuosamente, la hipótesis de partida quedaría perjudicada. En el imaginado diálogo, por así decirlo para entrar en calor, Carnéades discutiría en un primer momento la tesis del *consensus gentium*, que al decir de estoicos y epicúreos habla a favor de la existencia de los

³⁸⁸ Cota y Cicerón desempeñaron importantes magistraturas religiosas (*Nat. deor.* I, 62; II, 2, 168; III, 5-6. *Div.* I, 25, 30, 72, 105; II, 28, 78, 148. Cfr. Brunt, «Philosophy and...», 1989, pp. 190-195) y escucharon las lecciones de Filón de Larisa. Veleyo sugiere con ironía que ambos aprendieron del escolarca académico lo mismo: «a no saber nada». Comenta entonces Cicerón que «Cota sobrá lo que hemos aprendido». Cabe la posibilidad de que Cicerón y Cota difirieran en la interpretación de Filón de Larisa y cabe asimismo que en el trasfondo de sus diferencias esté la dificultad para integrar algunas versiones del escepticismo neoacadémico en la tradición romana (Cfr. De Filippo, «Cicero vs. Cotta...», 2000, p. 171. También: Fott, «The Politico-Philosophical Character...», 2012, p. 175). En todo caso, Cota se despreocupa de esta cuestión y se limita a exponer los argumentos de Carnéades en contra de la teología estoica. Siendo Cota y Cicerón académicos, en la economía general del diálogo el segundo se reserva para sí una perspectiva del asunto, deja otra a Cota e invita al lector a una tercera.

³⁸⁹ Wisniewski, *Karneades...*, 1970, pp. 103-112.

dioses. El argumento es débil: ¿acaso los dogmáticos saben de todos los pueblos, pasados, presentes y futuros? ¿ignoran que los hay embrutecidos al extremo de ignorar a los dioses y que no faltan filósofos que o bien los niegan (Diágoras, Teodoro...) o bien afirman que no pueden decir si existen o no (Protágoras)? (*Nat. deor.* I, 62). Y tras este breve preámbulo se entra en materia.

Tras argumentar en contra de la definición estoica de la divinidad, Cota desafía a Balbo a responder a una serie de argumentos de Carnéades que muestran que todo ser es mortal: «¿cómo lograréis invalidar aquello que planteaba Carnéades?» Como quieren los estoicos, el académico parte de que la divinidad es corporal, esto es, material, y argumenta como sigue (*Nat. deor.* III, 29-33). Si ningún cuerpo es inmortal, ninguno es imperecedero. Ningún cuerpo es inmortal.

Porque, del mismo modo que, si toda la cera es susceptible de transformarse, no hay nada hecho de cera que no pueda transformarse (al igual que nada hecho de plata o de cobre, si es susceptible de transformarse la naturaleza de la plata o del cobre), de manera similar, por tanto, si todo cuanto existe —de lo que el conjunto de los seres se compone— es mutable, no puede existir ningún cuerpo que no lo sea.

Si la cera, el cobre o la plata son mudables, lo hecho de y con estos materiales también lo será. Para que un cuerpo fuera inmortal tendría que estar compuesto de partes inmutables. Ahora bien, todos los cuerpos (y la divinidad, no lo olvidemos, es cuerpo) están formados por agua, aire, fuego y tierra o por una combinación de estos elementos, que perecen en el momento en que se transforman, «cosa que ocurre cuando la tierra se convierte en agua, cuando del agua se origina el aire, y del aire el éter, o cuando estas mismas cosas emprenden, por el contrario, el proceso inverso» (*Nat. deor.* III, 31), dice Cota remitiendo a II, 84, donde Balbo había argumentado que la naturaleza del mundo mantiene su continuidad gracias a la alternancia de los elementos, «pues el agua se origina de la tierra, el aire del agua y el éter del aire; y después, a su vez, lo contrario». La divinidad no puede ser corpórea puesto que es incorruptible, mientras que los cuerpos son mudables y corruptibles, señala Sexto Empírico, que añade que tampoco puede ser incorpórea, «puesto que lo incorpóreo es inanimado, insensible e incapaz de actividad alguna» (*Adv. math.* IX, 151).

Cicerón insiste en este extremo de la cuestión: si todo ser vivo (*animal*) «experimenta sensaciones», le influye lo que viene del exterior. Todo *animal* percibe lo caliente y lo frío, lo dulce y lo amargo, lo placentero y lo doloroso:

Aquello que admite la sensación de dolor, necesariamente admitirá también el hecho de perecer. Por tanto, ha de reconocerse que todo ser vivo es mortal (*Nat. deor.* III, 31).

El académico Cota, tal vez recordando Aristóteles *Sobre el alma* 435 b 7-19 (cfr. también frg. 559 Rose), también señala que la intensificación de las sensaciones, de placer o de dolor, propia de los dioses, acaba matando: las expresiones «morir de placer» y «morir de dolor» no solo son metafóricas.

Sexto Empírico desarrolla con mayor precisión este tema. Parte de que todos los seres vivos poseen los cinco sentidos y, mencionando a Carnéades, añade que los dioses no solo estos, sino incluso «un número aún mayor de sentidos distintos, para que tenga la posibilidad de percibir un mayor número de cosas». Si se les atribuye tal hipersensibilidad, deberá concluirse que sienten lo agradable y lo desagradable en mayor grado que los humanos. Si a la divinidad le desagradan algunas cosas

... será susceptible de sentir molestia y de cambiar a peor. Y si esto es así, será corruptible. De manera que, en caso de que existan los dioses, son corruptibles. Luego no existen dioses (*Adv. math.* IX, 140-141)³⁹⁰.

En el trasfondo de estos argumentos, la íntima vinculación entre la nota esencial de los seres vivos (la capacidad de sentir) y la mortalidad, pues quien siente se altera, y dado que siempre cabe la posibilidad de alterarse hacia peor, deberá concluirse que la alteración implica corrupción y esta, a su vez, mortalidad.

En sentido estricto, Carnéades no demuestra la inexistencia de la inmortalidad, sino su incompatibilidad con el mundo de la materia y la sensación; tampoco la inexistencia de la divinidad, sino que no puede ser un *animal*. Carnéades, en definitiva, muestra el carácter autocontradictorio de la teología estoica. Si caben o no otras concepciones teológicas (no materialistas, no vitalistas) es cuestión que no se plantea. Sigamos.

Los dioses poseen las virtudes: las dianoéticas (sabiduría, razón e inteligencia) y las éticas (justicia, templanza y valor). Sexto Empírico, en este punto más

³⁹⁰ Justo para evitar que los dioses puedan disiparse y desaparecer, los epicúreos argumentaron que su cuerpo «no es sino una especie de cuerpo, y que su sangre no es sino una especie de sangre» (*Nat. deor.* I, 71).

exhaustivo que Cicerón, también menciona la magnanimidad³⁹¹. El pirrónico parte de nuevo del hecho de que, si la divinidad existe, deberá ser un ser vivo: un *zōon*, un *animal*. Si es así, el dios será en extremo virtuoso y feliz; si lo primero, tendrá que tener todas las virtudes, también la continencia y la fortaleza, lo cual exige que haya cosas de las que le sea difícil abstenerse o soportar. No es continente, dice Sexto, quien evita a «una vieja moribunda», sino quien pudiendo gozar de una mujer bellísima (una Lais, una Friné...) no lo hace; de parecida manera, muestra fortaleza «quien aguanta con fuerza cortes y quemaduras, y no quien se pone a beber vino con miel» (*Adv. math.* IX, 153-154). En la continencia y la fortaleza se decide la adversidad o, con mayor precisión, la capacidad de superarla; debe haber, por tanto, un objeto sobre el que se ejercite la virtud. Si lo hay, el dios estará sujeto a pasiones y turbulencias (lo que va en contra de su beatitud); si no lo hay, no tendrá estas virtudes y dado que, según los estoicos, entre el vicio y la virtud no hay estadios intermedios, si no las posee deberá tener los vicios opuestos, la molicie y la incontinencia, «lo cual es absurdo afirmarlo en el caso de un dios» (*Adv. math.* IX, 156). También lo es sostener la existencia de un dios valiente, pues supone afirmar que hay cosas que le son temibles, lo cual implica que existe algo que le causa molestia:

Pero si esto es así, es susceptible de sentir molestia, y por esto también es susceptible de corrupción. De aquí que, si la divinidad existe, es corruptible. Pero no es corruptible; luego no existe (*Adv. math.* IX, 160).

La argumentación sobre la magnanimidad es similar. Pasemos, pues, a las virtudes dianoéticas: en principio y por definición todos diríamos que un dios posee la razón, la sabiduría y la inteligencia (*Adv. math.* IX, 162-166)³⁹².

Si el dios posee la sabiduría, conoce las cosas buenas, las malas y las indiferentes. Y pues al decir de los estoicos (al menos, de los más radicales) el sufrimiento es un indiferente, debe presuponerse que el dios lo conoce por haberlo experimentado, porque si así no fuera no tendría una noción de este, «del mismo modo que quien no ha tenido experiencia del color blanco y del negro por ser ciego de nacimiento no puede tener noción del color» (*Adv. math.* IX, 164). Cabe contraargumentar que el dios no tiene la experiencia del sufrimiento, sí la del placer y que a partir de ella puede por contraste hacerse una idea del primero. Sexto Empírico se camufla por un momento de epicúreo y afirma que

³⁹¹ Cfr., por orden, *Nat. deor.* III, 38; *Adv. math.* IX, 162-173; *Adv. math.* IX, 175; *Adv. math.* IX, 152-155, 174-175; *Adv. math.* IX, 158-160; *Adv. math.* IX, 161.

³⁹² Sobre este texto: Warren, «What God didn't Know...», 2011.

argumentar de este modo es una ingenuidad, por la sencilla razón de que por placer debe entenderse el catastemático que consiste en la supresión de lo que causa dolor. Por lo demás, admitir que el dios conoce el dolor porque sabe del placer, llevaría a concluir, de nuevo, que es corruptible:

... porque si es susceptible de tal relajación, también será susceptible de cambiar a peor; y si el dios es susceptible de esto, entonces también es corruptible. Pero esto último no es cierto, de manera que tampoco la proposición inicial lo es (*Adv. math.* IX, 165-166).

Si el dios es en extremo virtuoso, posee la sensatez y, por tanto, la prudencia. Si es así, delibera ya que la prudencia es la sensatez respecto de las cosas que requieren deliberación; pero esta, la *eubolía*, implica falta de claridad, pues como decía Aristóteles nadie delibera sobre las cosas manifiestas y evidentes. Para un dios solo puede haber una cosa no evidente, «si hay cosas en la infinitud que puedan destruirlo». El dios delibera porque teme su propia destrucción y debido a tal temor cae en un estado de cierta confusión y excitación:

... y si se encuentra en tal estado de excitación, también será susceptible de cambiar a peor, y por eso será también corruptible. De lo cual se sigue su total y absoluta inexistencia (*Adv. math.* IX, 169-170).

Si se replica que para un dios todo, absolutamente todo, es evidente (pues él, por naturaleza y por sí mismo, es capaz de aprehender todas las cosas), deberá entonces concederse que no posee un arte, del mismo modo que la rana y el delfín, que nadan por naturaleza, carecen del arte natatorio. Toda *téchne* depende de algo no evidente y que no se aprehende por sí mismo. La conclusión se impone:

Pero si no existe un arte por lo que respecta al dios, tampoco existirá un arte de la vida que le pertenezca; y si esto es así, tampoco poseerá la virtud (*Adv. math.* IX, 171-172).

La admisión de un dios que posee en extremo las virtudes fuerza a concluir que no posee la virtud, lo cual es absurdo. Concluye Sexto Empírico:

Tal es, pues, el tenor de estos argumentos. Algunos de ellos han sido propuestos también en forma de sorites por Carnéades, y su compañero Clitómaco los ha citado muy elogiosamente como excelentes y muy efectivos (*Adv. math.* IX, 182).

Sexto Empírico los ordena de una manera coherente: en primer lugar, Zeus, a continuación, el Sol, Artemisa, Afrodita y Deméter, o sea, primero el padre de

los dioses, luego otros dioses y al final las diosas. El informe de Cicerón, más embarullado acaso porque citara de memoria, sigue el mismo orden que el de Sexto Empírico, si bien intercala otros sorites que se ocupan de dioses menores: las ninfas, Zeus y sus hermanos, Zeus y sus sucesores, los dioses y los héroes, los dioses extranjeros y la divinización de animales, Ino y las semidiosas, Anfiarao, Trofonio y los grandes reyes y fundadores de ciudades, el Sol, Deméter³⁹³. Tal vez Cicerón variara y enriqueciera los originales sorites de Carnéades para adecuarlos a su audiencia romana³⁹⁴.

En general, hay dos tipos de sorites³⁹⁵. De acuerdo con el primero, si consideramos a un determinado ser como un dios, también tendremos que ver como tal a otro emparentado o relacionado con el primero, y si al segundo también entonces a un tercero y así sucesiva y progresivamente hasta llegar a un ser del que nadie diría que es un dios. Si tenemos por dioses a las grandes deidades del panteón greco-romano, y si las concebimos como los estoicos, ¿por qué, entonces, no considerar dioses a Serapis e Isis?³⁹⁶. «Ou rien n'est dieu, ou tout est dieu», por decirlo con Pierre Couissin³⁹⁷. El segundo tipo toma pie en la identificación entre un dios y la fuerza natural que lo representa: si aquel merece ser venerado ¿por qué no esta? La perspectiva religiosa dogmática permite construir una línea de continuidad entre una proposición teológica, digamos, sería («Zeus es un dios y, por tanto, merece ser venerado») y una grosera superstición («los torrentes son dioses y, en consecuencia, merecen ser venerados»).³⁹⁸

Sexto Empírico entiende que nos encontramos ante argumentos en contra de la existencia de los dioses (*Adv. math.* IX, 191); recuérdese que desde su perspectiva Carnéades sigue siendo un dogmático. Para el pirrónico no debe

³⁹³ Cfr., por orden, *Nat. deor.* III, 43; *Nat. deor.* III, 43 y Sexto Emp. *Adv. math.* IX, 188; *Nat. deor.* III, 44; *Nat. deor.* III, 45; *Nat. deor.* III, 46-47; *Nat. deor.* III, 46; *Nat. deor.* III, 48; *Nat. deor.* III, 49-50; *Nat. deor.* III, 52 y Sexto Emp. IX, 184; *Nat. deor.* III, 52 y Sexto Emp. *Adv. math.* IX, 189.

³⁹⁴ Cfr. Gerlach y Bayer, *M. Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter*, 1990, p. 396.

³⁹⁵ Sobre estos sorites, cfr. Román Alcalá, *El enigma de la...*, 2007, pp. 127-129.

³⁹⁶ «Y si lo hacemos, ¿por qué vamos a repudiar a los dioses de los bárbaros? Por tanto, contaremos como dioses a los bueyes y a los caballos, a las ibis y a las rapaces, a los áspides, a los cocodrilos y a los peces, a los perros, a los lobos, a los gatos y a muchas bestias más» (*Nat. deor.* III, 47).

³⁹⁷ Couissin, «Les sorites de...», 1941, p. 56.

³⁹⁸ «De manera que si Zeus es un dios, también Poseidón, que es su hermano, resultará ser un dios. Y si Poseidón es un dios, también el Aqueloo será un dios; y si lo es el Aqueloo, también lo será el Nilo; y si lo es el Nilo, también cualquier río; y si lo es cualquier río, también los arroyos serán dioses; y si los arroyos, también los torrentes. Pero los arroyos no son dioses, luego tampoco Zeus es un dios» (Sexto Emp., *Adv. math.* IX, 182-183).

dogmatizarse ni sobre la existencia de los dioses ni sobre su inexistencia. Cicerón, por el contrario, considera que los razonamientos de Carnéades no buscan eliminarlos, «sino convencernos de que los estoicos no eran capaces de explicar nada referente a ellos» (*Nat. deor.* III, 44). Más arriba, a propósito de cuestiones epistemológicas generales, señalaba que, en realidad, Arcesilao y Carnéades se limitaban a sostener que las razones y argumentos aportados por sus interlocutores no son conclusivos. Algo similar sucede a propósito de las cuestiones que nos ocupan en estas páginas³⁹⁹. El Carnéades de Cicerón no dice que la teología estoica sea falsa, sino que está mal argumentada. Lo mismo sucede en *Sobre la adivinación* I, 148, donde el neoadadémico no ataca a los estoicos por promover el ateísmo, o en *Sobre el destino* 31, donde queda asimismo claro que critica a los estoicos porque no han examinado suficientemente el asunto. En la versión ciceroniana Carnéades no dice que haya que abstenerse de emitir juicios en asuntos teológicos; tampoco que los estoicos se equivoquen, sino que se precipitan. Si no se precipitaran tendrían que dejar de ser estoicos, pues es fundamental dentro de su sistema concebir a los dioses como seres vivientes, como *zōia*, que en tanto que tales sienten y perciben: la impugnación no es parcial o de matiz, sino a la totalidad.

Los argumentos de Carnéades ponen de manifiesto las incongruencias del politeísmo tradicional y critican la concepción dogmática de la divinidad; a partir de aquí no se sigue, ni deja de seguirse, que fuera ateo, al menos si entendemos que la palabra menta a quien niega la existencia de cualquier forma de la divinidad, como al decir de Diógenes Laercio hacia Teodoro el ateo: «rechazó totalmente las creencias acerca de los dioses» (II, 97). Sí que pueden seguirse eventuales consecuencias en esta dirección. Tal vez Cicerón (que tiene claro que de la existencia de la adivinación puede prescindirse, «pero la de los dioses ha de preservarse», *Div.* II, 41) quisiera anular los potenciales corolarios ateos de la argumentación de Carnéades. Cabe incluso que en una primera versión de la obra el mismo Cicerón hubiera sustentado las tesis académicas, pero que más adelante dejara su defensa en manos de Cota por miedo a las reacciones negativas que tal posición pudiera despertar⁴⁰⁰. Cicerón, no Cota, insiste en que los argumentos académicos en contra de los dioses solo son un acicate para continuar la investigación.

³⁹⁹ Cfr. también Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 182-190 y las explicaciones de Burnyeat, «Gods and Heaps», 1982, p. 181.

⁴⁰⁰ Así lo sugiere Levine, «The Original Design and...», 1957, pp. 17 ss.



Si todos los dialogantes del *Sobre la naturaleza de los dioses* (excepto Veleyo, es obvio) coinciden en que Epicuro es en realidad ateo y que solo admite a los dioses de palabra y por cobardía, para no tener que afrontar la acusación de ateísmo (*Nat. deor.* I, 123), la relación entre el estoicismo y la Academia es más sutil. Los ataques de Cota a Epicuro son violentos, llegando a acusarlo de plagio: «¿Hay algo en la ciencia de Epicuro que no proceda de Demócrito?» (*Nat. deor.* I, 73). Frente al estoico Balbo se muestra más comedido: no quiere refutarlo, se limita a solicitar explicaciones sobre asuntos que no ha comprendido bien (*Nat. deor.* III, 4). La vinculación entre la dialéctica neoacadémica y la religión es compleja, porque ser académico no implica irreligiosidad, ni aceptar por conveniencia social las prácticas religiosas en cada caso circunstancialmente vigentes, como hacía Sexto Empírico y no Cota, un hombre, al parecer, muy religioso⁴⁰¹.

En la versión ciceroniana, Carnéades no habló en contra de los dioses, sino en contra de determinada concepción de los mismos y lo hizo, como señalaba más arriba, «hasta despertar en los hombres menos indolentes el deseo de investigar la verdad» (*Nat. deor.* I, 4). Cabría citar también el comienzo de *Sobre la naturaleza de los dioses*, donde, después de señalar la importancia de las investigaciones teológicas («de gran belleza para el conocimiento del espíritu y necesaria para encauzar la práctica religiosa»), Cicerón alaba a los académicos por abstenerse de asentir (*adsensionem cohibuisse*) ante cuestiones inciertas. Ante asuntos tan difíciles y disputados como los relativos a los dioses hay que andarse con cuidado, como no hacen los estoicos a los que Cicerón alude sin mencionarlos directamente (*Nat. deor.* I, 4).

Cabe entonces aventurar que la crítica a las desmesuradas pretensiones de la teología estoica se dobla del intento de restaurar la especificidad de lo divino, malbaratada por el materialismo inmanentista del Pórtico. Si los estoicos fueran coherentes, tendrían que abrazar un sistema similar al de Estratón de Lampsaco, que ofrecía explicaciones naturalistas que hacían ociosa toda intervención divina. Carlos Lévy, acaso exagerando, habla de la suspensión del juicio «respect du mystère divin, étranger au Portique, mais présent chez Cotta au doublé titre de sa fonction de pontife et de son appartenance á la Nouvelle Académie»⁴⁰².

⁴⁰¹ Cfr. Ardley, «Cotta and...», 1973.

⁴⁰² Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, p. 581, cfr. también pp. 572-574 y 577.

CONTRA LA ASTROLOGÍA Y LAS PREDICCIONES DE LOS ADIVINOS. CON UNA DIGRESIÓN SOBRE EL ARGUMENTO OCIOSO Y OTRA SOBRE EL ARGUMENTO DOMINANTE

Adivinación y *fatum* son las dos caras de una misma moneda: las predicciones de los adivinos no podrían ser verdaderas si todo no estuviera abrazado por el *fatum* (Diogeniano *apud* Eusebio, *Praep. evang.* IV, 3, 1 = SVF II, 939). Si existen los dioses existe la adivinación y, a la inversa, si existe esta también aquellos (*Div.* II, 41). En las predicciones de los adivinos se hace patente la providencia: una providencia divina y racional, sostienen los estoicos, ha generado el cosmos como una unidad causal cerrada y siempre dirigida hacia lo mejor. De aquí que admitan la mántica y la *sympátheia* universal entre todas las cosas, pues esta última es la fuerza que actúa en el cosmos y en la que se manifiestan tanto la providencia divina como el *fatum*: la *prónoia* divina se hace visible en el mundo como *heimarménē*⁴⁰³. La identificación entre mundo y dios está en la raíz de la tesis estoica de que aquel está guiado por una providencia, lo cual, a su vez, permite las prácticas adivinatorias, admitidas por los del Pórtico y rechazadas por los neoacadémicos, pues consideraban que el mundo no ha sido generado por una providencia divina racional⁴⁰⁴. Carnéades, escribe Cicerón, discutió contra la teoría estoica de la adivinación «muchas veces, con agudeza y con abundantes recursos» (*Div.* I, 7).

Dejando al margen el hecho de que acaso Cicerón dejará de creer en los mensajes de los dioses una vez que estos comenzaron a hablar el lenguaje de César⁴⁰⁵, dejando al margen este asunto y centrándonos en cuestiones con menores, o al menos no tan directas, implicaciones políticas, el Arpinate acepta que puede hablarse de «contigüidad natural» (*naturae contagio*, *sympátheia*) en aquellos casos en los que los acontecimientos están vinculados entre sí de manera causal; si no es así, si no hay tal relación, que un acontecimiento aparezca vinculado a otro se debe simple y sencillamente al azar (*Fat.* 5-6). Las regularidades en el

⁴⁰³ *Fatum* es el participio perfecto pasivo sustantivado del verbo *feri*, que significa «decir» o «hablar»; literalmente traducido, *fatum* significa «lo dicho»: desde un punto de vista mítico-religioso, lo dicho por un dios o por un adivino que se encuentra en relación inmediata con la divinidad. Tal decir será necesariamente verdadero: lo que los dioses afirman sobre los individuos, las ciudades y los pueblos (el *fatum* que les decretan) habrá de cumplirse. Cfr. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008, pp. 10 ss. («Die Bedeutung des Wortes *fatum*»).

⁴⁰⁴ Cfr. *Nat. deor.* III, 65-93; *Luc.* 120-121.

⁴⁰⁵ Cfr. Linderski, «Cicero and...», 1982, p. 37.

acontecer de determinados fenómenos naturales tampoco hablan a favor de la providencia, pues si todo lo que acontece en cursos determinados y regulares fuera divino, también lo serían las mareas o esas fiebres «que tornan cada tres o cuatro días». El Arpinate concluye que la teología estoica es un subterfugio, en este caso concreto enmascarador de la incapacidad de la física del Pórtico para explicar, acudiendo a la naturaleza, la recurrencia de ciertos fenómenos⁴⁰⁶.

El orden en el que se suceden las mareas en función de las fases lunares obedece a causas naturales; por eso puede predecirse que mañana habrá pleamar. Que el graznido de un cuervo preceda a la batalla es un azar. Cicerón acepta que «podría haber coincidencias azarosas» y que hay casos en los que «actúa una contigüidad natural», pero no que intervenga la fuerza del destino. Por eso crítica las concepciones de la *sympátheia* planteadas por Crisipo y Posidonio. No admite que esta sea una fuerza cósmica en la que se manifiesta tanto el *fatum* como la providencia divina (*Fat.* 5-11). Estamos cerca de Estratón, que explicaba el mundo por causas naturales, sin recurrir a los dioses⁴⁰⁷.

Brevemente, aunque Cota mira con agrado la tesis estoica de que hay un orden acompasado en la naturaleza («la cual decías que se encontraba siempre cohesionada gracias a esa especie de afinidad suya»), niega con energía que por detrás de él haya que suponer ese «aliento de carácter divino e ininterrumpido» del que habla Balbo en II, 19. La coherencia y la permanencia de la naturaleza («esa especie de acordado sentir al que los griegos llaman *sympátheia*») se debe a fuerzas naturales, no divinas: cuanto más grandiosa es esa naturaleza en virtud de su propia iniciativa «tanto menos puede llegar a serlo en virtud de una razón divina» (*Nat. deor.* III, 28). Y si deben rechazarse las sofisticadas tesis de filósofos serios y renombrados como Crisipo y Posidonio, más aún las groseras explicaciones de «supersticiosas hechiceras». Ambas posiciones, por lo demás, están peligrosamente próximas.



Los dioses envían los sueños a modo de advertencias y contienen signos que, bien interpretados, permiten prever el futuro. Comenta entonces Cicerón:

⁴⁰⁶ «Ahora bien, de todos los fenómenos que son así [recurrentes] ha de darse razón (*ratio redenda est*); como vosotros no podéis hacerlo, hui hacia el dios como si fuera un altar» (*Nat. deor.* III, 23-25).

⁴⁰⁷ Cfr. Weische (*Cicero und...*, 1961, p. 46), que remite a *Lúculo* 121.

Y es que estamos pasando ya a discutir cuál de las dos cosas es más probable: que los dioses inmortales, superiores en notoriedad a todos los seres, visiten los lechos de cuantos mortales hay por doquier, así como también sus camastros (y que, el ver a alguien roncar, le infundan visiones tortuosas y oscuras, para que este, aterrado por el sueño, se las lleve al pronosticador por la mañana), o más bien que sea algo natural que al espíritu, cuando se halla vivamente agitado, le parezca ver, mientras duerme, aquello que vio estando despierto. ¿Es más digno de la filosofía interpretar estas cosas mediante la superstición propia de las hechiceras, o más bien mediante una explicación basada en la naturaleza? (*Div. II*, 129).

Ya antes, en *II*, 8-14, mencionando a Carnéades, había señalado que debe rechazarse el (presunto) saber de los adivinos puesto que la experiencia sensorial y la ciencia agotan el ámbito del conocimiento humano, lo cual no quiere decir que una y otra digan la verdad, sí que ofrecen explicaciones más probables que las dadas por los adivinos. La mántica carece de un objeto propio: «¿a qué cosas concierne la adivinación?». Dado que en las cuestiones relevantes (la salud, la naturaleza y movimiento de los astros, los deberes, el estado del mar...) no consultamos a los vates, sino a los «expertos», debe concluirse que solo es objeto de la adivinación «aquello que pasa por azar y que no puede preverse mediante habilidad o saber alguno». La adivinación es una «pseudociencia» y las cuestiones que dice poder tratar mejor tratadas serían por médicos, matemáticos y científicos (*Div. II*, 9-12). Alfons Weische, comentando estos textos, remite al «sano entendimiento humano» y señala el paralelismo entre las posiciones neoacadémicas y la de filósofos como Bertrand Russell, Rudolf Carnap y Hans Reichenbach: tanto la Academia escéptica como el positivismo y el empirismo moderno ofrecen una teoría del conocimiento que presupone la imagen del mundo ofrecida por los saberes científicos de sus respectivas épocas⁴⁰⁸. Y desde estos saberes califican a otros como «pseudociencias». Puede ejemplificarse con la crítica a las «predicciones natalicias» (*Div. II*, 87-99)⁴⁰⁹.

La posición de los astros, el zodiaco, dicen los caldeos, determina «los caracteres, las costumbres, el espíritu, el cuerpo, las maneras de vivir y los avatares

⁴⁰⁸ Weische, *Cicero und...*, 1961, pp. 18 y 52, nota 3. Cfr. también, von Arnim, «Karneades», 1919, p. 1971. Acaso Weische exagere, pues una cosa es que los neoacadémicos conozcan y atiendan a los logros científicos del Peripato (o a la conciencia de que siempre serán provisionales y susceptibles de revisión), y otra diferente que compartan positivamente una misma imagen del mundo.

⁴⁰⁹ Sobre Carnéades como fuente última de estas consideraciones anti-astroológicas de Cicerón, cfr. Ioppolo, «L'astrologia nel...», 2002, pp. 245-246.

de cada uno» (*Div.* II, 89). «¿Acaso estaban bajo la influencia de un mismo astro cuantos cayeron durante la lucha de Canas?», preguntaría un neoacadémico (*Fat.* 47). ¿Cómo explicar que hermanos gemelos conozcan diferentes destinos? Ahí están, por ejemplo, Procles y Eurístenes que, no obstante ser gemelos vivieron diferente número de años y que incluso difirieron en carácter, «ya que el primero aventajó en mucho a su hermano, por la gloria de sus hazañas»⁴¹⁰. Las innegables diferencias entre «los nacidos en un mismo instante de tiempo» pone de manifiesto que la conjunción astral habida en el momento del nacimiento «no tiene absolutamente nada que ver con cómo se desarrollará la vida» (*Div.* II, 95). Por otra parte, los astrólogos juzgan a partir del sentido de la vista («que es sumamente engañoso») lo que deberían ver «a través de la razón y el espíritu», como hacen los *mathematici*, esto es, los astrónomos (II, 91). Dada la enorme distancia que media entre la tierra y los astros ¿cómo estos pueden influir en nosotros? (II, 92).

Además de estas objeciones «teóricas», los neoacadémicos también negaron la utilidad práctica de la astrología. O bien no hay una correlación causal necesaria entre la posición de los astros y el destino, o bien la hay; si lo primero, la astrología, en tanto que arte adivinatoria, carece de sentido; si lo segundo es inútil. En *Sobre la adivinación* II, 21 Cicerón plantea con toda claridad la alternativa: o no estamos o sí estamos fatalmente determinados por la posición de los astros. Si lo primero, repito, la astrología pierde su fundamento; si lo segundo, carece de sentido toda reflexión moral e incluso todo actuar (*Fat.* 40 y 28-30). Si todo está fatalmente determinado por la posición y el curso de los astros, sería «ocioso» cualquier pensar, planear y actuar. Crisipo intentó responder al «argumento ocioso» (*argòs lógos, ignava ratio*) distinguiendo entre acontecimientos simples y complejos⁴¹¹.



⁴¹⁰ La objeción de los gemelos se la planteó Diógenes de Babilonia a sí mismo y tal vez intentará solventarla con su concepción «débil» de la astrología: el caso de los gemelos demuestra que la influencia de los astros determina la naturaleza de los individuos singulares, no su destino. Si es así, los astrólogos, a lo sumo, pueden predecir «cómo será la naturaleza de cada uno y aquello para lo que tendrá unas mayores aptitudes» (*Div.* II, 90 = SVF III, Diógenes p. 217, fig. 36). Cfr. Brennan, (*Hellenistic Astrology...*, 2017, p. 218) que distingue entre una «weak astrology», esta de Diógenes, y una «strong astrology», la de Crisipo en el *Sobre el destino*.

⁴¹¹ Cfr., por ejemplo, Bobzien, *Determinism and Freedom...*, 1998, pp. 180-198. Alessandrelli., «*Ratio ignava...*», 2007, pp. 83-102. Begemann, *Schicksal als Argument...*, 2012, pp. 55-59. Gómez Espindola, «Revisión de Crisipo...», 2013.

Como ejemplo de acontecimiento simple (*res simplex*) Cicerón propone: «Sócrates morirá tal día»⁴¹². Un acontecimiento, pues, es *simplex* cuando la acción voluntaria ligada con él se encuentra dentro del mismo acontecimiento, de suerte que el destino de un acontecimiento simple es independiente de lo que les suceda a otros acontecimientos: que Sócrates muera determinado día sucederá al margen de cualesquiera otras circunstancias. En un acontecimiento complejo, por el contrario, la acción voluntaria ligada con él debe buscarse fuera del mismo acontecimiento, a saber, en un segundo acontecimiento ligado indisolublemente con el primero. Acontecimientos complejos (*confatalis, syneimarménos*) serían «Edipo nacerá de Layo» y «Milón luchará en los Juegos de Olimpia»: es difícil que Edipo nazca de Layo a menos que este mantenga relaciones sexuales con una mujer y difícilmente competirá Milón en los Juegos Olímpicos si carece de adversario. Puesto que, como dice Diogeniano (*apud Eusebio, Praep. evang.* 6, 8-9 = SVF II, 998), «nadie puede tener hijos sin querer acostarse con una mujer», no es «ocioso» que Layo quiera o no quiera mantener relaciones sexuales con Yocasta, ni que Milón tenga o deje de tener adversario. En general: si un acontecimiento A («Edipo nacerá») está relacionado con un acontecimiento B («Layo engendra») y si A está determinado por el *fatum*, entonces B deberá acontecer por necesidad junto con A, pues su acontecer está codeterminado por el destino; Crisipo denomina a esta circunstancia «destino compartido» (*confatale*). En tales casos, de que A esté determinado por el *fatum* no puede concluirse que A acontecerá al margen de que B también acontezca o no: ciertas consecuencias, aunque necesarias, no pueden producirse si no concurren algunas acciones humanas que, en consecuencia, decía, no pueden calificarse de «ociosas» (*Fat.* 30).

Layo, diría Crisipo, no es una marioneta en manos de los astros puesto que para que su destino se cumpla debe decidir tener relaciones sexuales con una mujer. Aunque el deseo sexual es necesario, hombres y mujeres pueden decidir no seguirlo; aunque el destino haya decretado el alumbramiento de Edipo, no habría nacido a menos que Layo hubiera yacido con Yocasta. Hay, pues, cosas

⁴¹² Esta proposición se malinterpretaría si se creyese que se limita a enunciar que, dado que Sócrates es humano, y ya que todos los hombres somos mortales, Sócrates habrá de morir, pues, como ha señalado David Sedley («Chrysippus on...», 1992, pp. 316 ss.), el ejemplo debe entenderse desde el sueño premonitorio de Sócrates que Platón recoge en *Critón* 44a. Tal sueño le hace saber que su *fatum* es morir determinado día. Así pues, es manifestación de su *fatum*, pero también indicación divina de que lo mejor para él es obedecerlo (puesto que la providencia divina todo lo ha dispuesto para lo mejor). Sócrates sigue por su propia voluntad lo que el dios ha dispuesto para él y le ha hecho saber mientras dormía.

que «dependen de nosotros» y que no obstante siguen estando sometidas al destino, pues, por citar de nuevo a Diogeniano (*apud* Eusebio, *Praep. evang.* 6, 8, 25-29 = SVF II, 998), muchas cosas que suceden no sucederían a menos que las deseáramos con intensidad y a ellas nos aplicáramos con diligente empeño.

En *Sobre el destino* 31 Cicerón introduce la crítica de Carnéades al argumento ocioso: «pensaba que la conclusión de este razonamiento se hacía demasiado irreflexivamente». Tal crítica, al menos en la formulación que de ella ofrece el Arpinate, no es una respuesta directa al referido intento de solución de Crisipo⁴¹³. Cicerón se sirve de Carnéades para apuntalar sus posiciones antideterministas⁴¹⁴. El académico pensaba que su respuesta al argumento ocioso era mejor que la de Crisipo, mejor, es evidente, para evitar ese fatalismo que el estoico intentaba en vano esquivar (*Fat.* 39 y 41-45) y que tendría que haber aceptado si fuera coherente⁴¹⁵. Carnéades argumentaba del siguiente modo:

Si todas las cosas ocurren a consecuencia de causas antecedentes, todas ocurren en virtud de una ligazón natural, de manera combinada y trabada; si esto es así, todo lo produce la necesidad; si esto fuera verdadero no quedaría nada a nuestro arbitrio; pero queda algo a nuestro arbitrio; mas si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre por causas antecedentes; por tanto, no ocurre a consecuencia del destino todo cuanto ocurre (*Fat.* 31).

La teoría del «destino compartido», planteada para rechazar el fatalismo conservando sin embargo la presencia y la influencia del *fatum*, no es válida, aunque solo sea porque si se entiende la distinción entre acontecimientos simples y complejos de manera fuerte, en el contexto determinista en el que se mueve Crisipo no hay acontecimientos simples en sentido estricto. Que Sócrates muera tal día está codeterminado por el hecho de que es hombre, todos nosotros, como bien sabemos, mortales⁴¹⁶.



Carnéades se burlaba con sarcasmo de las prácticas adivinatorias concretas, «preguntándose si era Júpiter quien ordenaba a la corneja cantar desde la izquierda y al cuervo desde la derecha» (*Div.* I, 12). Los partidarios de la mántica

⁴¹³ Cf. Bobzien, *Determinism and Freedom...*, 1998, p. 231, nota 126.

⁴¹⁴ Cf. Maso, *Capire e dissentire...*, 2008, p. 110.

⁴¹⁵ Cf. Schröder, «Philosophische und...», 1969 y 1990, p. 148.

⁴¹⁶ Cf. Boeri, «El determinismo estoico y...», 2000, p. 43. Alessandrelli, «*Ratio ignava...*», 2007.

replicaban que, aunque no puedan explicarse racionalmente, una larga observación («son cosas que se han observado durante una inmensidad de tiempo») demuestra la validez de determinados indicios.

Y bien, ¿preguntas, Carnéades, por qué ocurre esto así, y mediante qué arte puede llegar a vislumbrarse? Reconozco que yo no lo sé; lo que digo es que, como tú mismo puedes ver, así sucede.

Tras recordar la respuesta de Carnéades («por casualidad»), el defensor de la mántica pregunta si «puede producirse por casualidad una cosa que alberga en sí todos los atributos de la verdad». Puede deberse a la casualidad que al tirar las cuatro tabas salga la jugada de Venus, ¿pero puede serlo «que también por casualidad saldrán cien jugadas de Venus al tirar cuatrocientas tabas»?⁴¹⁷. Señala entonces que el mismo Carnéades decía que al producirse una hendidura en un roca de una cantera de Quíos había aparecido por causalidad la cabeza de un pequeño Pan, cabe suponer que con cierto parecido, pero de la que no puede decirse esculpida por Escopas, «porque es un hecho cierto que la casualidad nunca puede imitar de un modo perfecto a la verdad» (*Div.* I, 23). La respuesta académica se lee en II, 48: el mármol alberga ya en sí todas las formas que, más adelante, los escultores, eliminando la materia sobrante, sacarán a la luz.

Por tanto, también en las canteras de Quíos pudo surgir algo semejante de manera espontánea. Pero, aunque fuera un ejemplo inventado..., ¿y qué? ¿Nunca has podido apreciar en las nubes la forma de un león, o la de un hipocentauro? Por tanto, la casualidad puede imitar a la verdad, cosa que negabas hace un instante.



Adivinos y estoicos se aprovecharon de que la actividad cognoscitiva inferencial de los humanos descansa en la disposición hermenéutica natural de considerar unas cosas como signos de otras: los sentidos, afirma el estoico Balbo, «son intérpretes y anunciadores de las cosas» (*Nat. deor.* II, 140), lo cual, a su vez, conduce a formular condicionales cuyo antecedente funge como signo del consecuente⁴¹⁸. Por ejemplo: si hay partes del cuerpo «sumamente aptas para procrear y para concebir» y si «son admirables en macho y hembra los deseos

⁴¹⁷ Sobre este pasaje: Timpanaro, *Marco Tullio Cicerone...*, 1988, p. 251. Cfr. también Hook y Stephens, «The simile of the...», 1996, pp. 59-61.

⁴¹⁸ Vega Reñón, *La trama de la...*, 1990, pp. 244-245.

que tienen de acoplar sus cuerpos», entonces hay «una naturaleza proveedora y diestra» (*De nat. deor.* II, 128). Tal condicional expresa una necesidad lógica y los estoicos dieron el paso, indebido según Carnéades, de convertirla en una también causal, distinción imposible de trazar desde supuestos estoicos, que estipulan que verdad, causa, naturaleza, necesidad y razón (*lógos*) solo son aspectos parciales y complementarios de un *Lógos* cósmico, universal y omniabarcador. Pero de aquí no se sigue, diría un estoico, que las hembras y los machos racionales (los hombres y las mujeres) tengan por necesidad que aparearse determinados por la posición de los astros o su fecha de nacimiento, sino que su deseo sexual no es fortuito, que se sigue con necesidad de que hay una naturaleza proveedora y diestra: aquel deseo es signo de esta.

Recogiendo argumentos estoicos a favor de la adivinación, Quinto, hermano de Cicerón y defensor de las tesis estoicas en el *Sobre la adivinación*, argumenta que las constelaciones astrales deben entenderse como signos, como un don que los dioses nos ofrecen a los mortales para que seamos cautos y hagamos el bien (*Div.* I, 82-83 = SVF II, 1192). Como todos los acontecimientos, los signos integran el nexo causal cósmico, por lo que su aparición y corrección se fundamenta en la *sympátheia* universal. Un signo remite a un acontecimiento, pero no está en relación causal directa con él. Por tanto, no hay ligazón necesaria entre el signo mántico y el acontecimiento por él profetizado. En el trasfondo de estas consideraciones, los intentos estoicos por rebatir el «argumento dominante» (*o kyrieúōn lógos*), fracasados según la crítica neoacadémica.

Epícteto (*Diss.* II, 19, 1-2) ofrece la siguiente formulación del mentado argumento:

- a) «Todo pasado verdadero es necesario».
- b) «De lo posible no se sigue lo imposible».
- c) «Hay algo posible que ni es verdadero ni lo será».

Epícteto señala con razón que es contradictorio aceptar la verdad de estas tres proposiciones y que por eso «al ver esta contradicción Diodoro se sirvió de la verosimilitud de las dos primeras para establecer que nada hay posible que no sea verdadero o que no llegue a serlo». Diodoro aceptó a) y b) con cuya ayuda quiso probar la falsedad de c) para de este modo justificar su concepción de lo posible. Diodoro concluye la determinación físico-causal a partir de la necesidad lógica: solo puede ocurrir aquello que es verdadero o llegará a serlo, o sea, es necesario que ocurra aquello que llegará a pasar y no puede ocurrir aquello

que no llegará a suceder (*Fat.* 13)⁴¹⁹. Crisipo aceptó a) y c), pero negó b), justo para elaborar un concepto de posibilidad alternativo al de Diodoro.

Imaginemos un suceso que ni acontece en el presente ni acontecerá en el futuro y que es «posible»: si fuera posible algo que no es ni en el presente ni en el futuro, lo imposible (que, por definición, ni es ni puede llegar a ser) surgiría o podría surgir a partir de lo posible. Si a partir de lo posible no puede surgir lo imposible, solo es posible o bien lo que es en el presente o bien lo que será en el futuro. De donde se sigue que «posible» únicamente es el nombre dado a nuestra ignorancia del futuro, pero que si tal insipiencia desapareciera, como sucede entre dioses y adivinos, habría que reconocer que todo ha sucedido, sucede y sucederá por necesidad. Crisipo no admite este rígido determinismo que sin embargo, de acuerdo con la crítica neoacadémica, debería aceptar caso de querer ser coherente.

Crisipo entiende que el consecuente del condicional se sigue lógica y causalmente del antecedente. Aunque es evidente que si un enunciado implica a otro cabe construir un condicional verdadero en el que el primer enunciado funcione como antecedente y el segundo como consecuente, de aquí no se sigue, diría Crisipo, que el antecedente de un condicional verdadero («Fabio nació cuando salió la Canícula») implique *siempre* el consecuente («Fabio no morirá en el mar»). Si P implica Q se formula como un condicional verdadero en el sentido de que necesariamente (o sea, *siempre*) «si P, entonces Q», de ahí no se sigue que «si P, entonces necesariamente Q». Las intenciones del estoico están claras: aunque la adivinación tome pie en el hecho de que cualquier acontecimiento dependa de un acontecimiento precedente, es posible que no acontezca un acontecimiento futuro, o sea, la contingencia de los acontecimientos no impide que puedan ser predichos. O dicho de otra manera: aunque todo está predeterminado por el *fatum*, no todo lo que ocurrirá en el futuro es necesario, pues son posibles acontecimientos que no ocurrirán: «tú dices que pueden ocurrir incluso las cosas que no llegarán a pasar» (*Fat.* 13).

Los neoacadémicos, por su parte, insisten en que si se concede la verdad de los enunciados astrológicos debe admitirse asimismo la necesidad del futuro. Sea la proposición astrológica «si uno ha nacido cuando sale la Canícula, ese no morirá en el mar»; si es verdadero lo indicado en ella, también lo será lo

⁴¹⁹ Cfr., por ejemplo, Prior, *Past, Present...*, 1967, pp. 20-21 y 32-34. Gaskin, *The Sea Battle and the...*, 1995, pp. 216-296.

dicho en esta otra: «si Fabio ha nacido cuando sale la Canícula, Fabio no morirá en el mar». Por tanto, las proposiciones «que Fabio haya nacido cuando sale la Canícula» y «que Fabio vaya a morir en el mar» son contradictorias: no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Si es así, la proposición «que Fabio haya nacido cuando sale la Canícula y que Fabio vaya a morir en el mar» expresa una imposibilidad lógica: dada la primera es imposible que sea la segunda (*Fat.* 12). Si se concede que el nacimiento de Fabio al salir la Canícula está determinado por la posición de los astros, deberá admitirse la necesidad lógica y ontológica de la afirmación de que no morirá en el mar. Tal es la tesis que Crisipo debería admitir si quisiera ser coherente. Pero si así fuera, si lo fuera ¿cómo explicar que haya habido, o pueda haber, individuos nacidos como Fabio al salir la Canícula muertos sin embargo en un naufragio?

Con estas consideraciones, Cicerón no ha demostrado (ni lo pretende) la imposibilidad de formular proposiciones adivinatorias verdaderas, o sea, verdades futuras dichas a partir de verdades presentes, sino que «el apurado» Crisipo es tan determinista como Diodoro, o que debería serlo si quisiera ser coherente. Las diferencias entre uno y otro son verbales: *verbi seos, non re disside* (*Fat.* 44). Cicerón identifica la perspectiva determinista y temporalmente connotada de Crisipo con la puramente lógica y atemporal de Diodoro⁴²⁰.

«Para no coincidir con Diodoro, [Crisipo] enseña a los caldeos cómo conviene que expongan sus saberes» (*Fat.* 15). Acuciado por el fantasma del fatalismo, Crisipo autoriza a médicos y geómetras que digan: «si uno nació al salir la Canícula, ese no morirá en el mar», pero se lo prohíbe a los adivinos, los cuales deberían decir más bien: «no cabe que quien nació al salir la Canícula muera además en el mar» (*Fat.* 15). O sea, los astrólogos no deben decir «si has nacido al salir la Canícula no morirás en el mar», sino «No (alguien ha nacido al salir la Canícula y no morirá en el mar)»: aunque las proposiciones adivinatorias puedan ser verdaderas, la necesidad del acontecimiento pasado no implica lógicamente (sino acaso empíricamente) la necesidad del acontecimiento futuro predicho⁴²¹: aunque el oráculo de Apolo hubiera declarado «mil años antes» que Cipselo habría de gobernar en Corintio, aunque tal proposición adivinatoria sea verdadera, ello no quiere decir que era necesario el reinado de Cipselo (*Fat.* 13).

⁴²⁰ Cf. Maso, *Cicerone. Il fato*, 2014, p. 115.

⁴²¹ Cf. las diferentes interpretaciones que Richard Sorabji (*Necessity...*, 1980, pp. 75-78) ofrece de estos difíciles textos.

Expresar las profecías astrológicas no en forma «implicativa», sino de manera «conjuntiva» es un subterfugio o una escapatoria, una «graciosa arbitrariedad», dice un Cicerón que no ve ninguna diferencia entre las dos proposiciones propuestas por Crisipo del mismo modo que tampoco la hay entre afirmar «si a uno le palpitan así las venas, es que tiene fiebre» y decir: «no cabe que aquel a quien le palpitan así las venas no tenga fiebre» o decir: «en una esfera los meridianos se cortan entre sí» o afirmar: «en una esfera no cabe la existencia de meridianos que no se corten entre sí»⁴²². Cicerón pasa por alto que estas proposiciones médicas y geométricas no están referidas al futuro, sino al presente, y que la geométrica ni tan siquiera es una implicación. Poco o nada caritativo, no quiere ver el problema. Vayamos ahora al informe de Plutarco.

Plutarco recuerda que Diodoro ofrecía la siguiente definición de «posible»: «aquello que o bien es verdad o bien lo será», de la que se siguen las consecuencias deterministas, incluso fatalistas, indicadas más arriba (*Stoic. repug.* 1055 e-1056d = SVF II, 202). Para escapar de ellas Crisipo ofreció esta otra definición: «todo cuanto es susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible», a la cual, como apuntaba más arriba, llegó negando la segunda premisa del argumento dominante («de una proposición imposible no se sigue una proposición posible») y aceptando la primera («toda proposición pasada es necesaria») y la tercera («una proposición posible es aquella que no es ni será verdadera»). Crisipo introduce posibilidades contrafácticas en la teoría del *fatum* para poder defender que el hecho de que se concrete una única posibilidad, no quita para que existieran muchas, entre las cuales cabe, o cupo, elegir. Vano intento, el refinamiento introducido por Crisipo no alcanza a reducir el hecho, fundamental en la teoría estoica, de que la existencia del *fatum* implica la validez incondicionada del principio de causalidad. Por eso dice Plutarco que la doctrina de la posibilidad crisipea se contradice con su teoría de *fatum*: si se acepta aquella, este pierde «su fuerza insuperable, ineluctable y omnipotente». Si el destino es como Crisipo dice que es, «la susceptibilidad de que algo suceda se precipitará muchas veces en lo imposible» (*Stoic. repug.* 1055 e).

Si el destino es, como quiere Crisipo, «causa invencible, inquebrantable e inexorable» (*Stoic. repug.* 1056 B) ¿cómo algo con tales características, sea una fuerza natural o un dios, puede ser «incompleto»? El mismo Plutarco informa de que Crisipo gustaba citar *Iliada* I, 5 («se cumplía la voluntad de Zeus»), «puesto que se refería al Destino y a la Naturaleza del conjunto del Universo

⁴²² Sobre estos textos: Yon, *Cicéron...*, 1977, p. 9. Bayer, *Marcus Tullius Cicero...*, 1980, p. 134.

que gobierna de todas las cosas» (*Stoic. Repug.* 1050 b). Al margen de que esta afirmación supone hacer cómplice a Zeus de toda suerte de infamias, es además contradictoria. Habría que decir más bien: «se cumplía incompletamente la voluntad de Zeus», lo cual, repito, contradice la concepción estoica del destino como fuerza omnipotente (Diogeniano *apud* Eusebio, *Praep. evang.* VII, 263 c = SVF II, 914). O bien el destino es causa completa o bien causa solo antecedente: si lo primero, «suprime la autonomía de nuestras decisiones y el libre albedrío»; si lo segundo, «pierde su capacidad de ser inquebrantable y de cumplir plenamente su efecto» (*Stoic. repug.* 1056 d).

Dada una descripción completa del mundo y sobre la base de la validez universal del principio de causalidad, así como de un concepto fuerte de verdad⁴²³, existen en el presente o bien causas para que Fabio muera ahogado en el mar o bien para que no muera de esta manera, y existen asimismo signos que nos permiten prever si lo primero o lo segundo. Si lo primero, Fabio morirá ahogado necesariamente, si lo segundo no fallecerá entre las olas, de manera asimismo necesaria, al margen de lo que haga o deje de hacer. Ya lo señalaba más arriba: si la mántica dijera verdad, si los signos adivinatorios expresaran una necesidad física causal, todo actuar sería ocioso.

Desde el punto de vista neoacadémico solo cabe una solución: abrirse a la idea de una voluntad que se autodetermina con libertad, olvidando el «compatibilismo» estoico y el *clinamen* epicúreo, soluciones de compromiso que no llevan a ningún lado.

LIBERTAD Y NECESIDAD

La elucidación del problema de la libertad y la necesidad exige precisar al máximo el concepto de causa, como hace Cicerón en *Tópicos* 58-61, donde distingue entre causas que dan lugar a un resultado y causas que meramente son condiciones necesarias⁴²⁴. Ejemplifica este último tipo de causas con la construcción del Argos tal y como la narra Ennio en el prólogo a su *Medea*, donde la nodriza se lamenta de que Jasón hubiera construido el Argos con la

⁴²³ Estoicos y epicúreos comparten tal concepto, según el cual la verdad de los enunciados referidos al futuro está vinculada a causas presentes, cuya presencia actual garantiza ya en el presente la verdad de los enunciados referidos al futuro,

⁴²⁴ Cfr. Frede, «The Original Notion...»1980, p. 227.

madera de los árboles del bosque de Pelio. Supongamos entonces la siguiente concatenación de hechos:

Nace un árbol en el bosque Pelio → Se tala este árbol → Con el árbol se construye el Argos → Jasón navega con este barco a Colcis → En Colcis encuentra a Medea → Se desencadena la tragedia.

O esta otra con la que Clemente de Alejandría (*Strom.* VII, 9, 97, 13-22 = SVF II, 347) completa la anterior:

Medea estaba enamorada → Medea estaba celosa → Medea se ve dominada por la ira → Medea mata a sus hijos.

Tales cadenas podrían retrotraerse infinitamente al pasado y tal *regressus ad infinitum* acabaría por anular la responsabilidad de Medea sobre sus acciones, haciendo recaer la tragedia en los árboles o sobre su condición de mujer, todas ellas enamoradizas. Es también cierto que de no haberlos en el bosque de Pelio, no se hubiera construido el Argos y no se habría desencadenado la tragedia, pero su construcción no la produce desde sí y por sí: los acontecimientos indicados en la cadena que preceden a la tragedia son sus condiciones necesarias, no suficientes⁴²⁵.

La concatenación mencionada por Clemente ilustra la distinción crisipea entre causa eficiente en sentido estricto (*poiētikón*) y causa por mor de la cual (*di'ò*): en la realización de un efecto (la muerte de los hijos de Medea y Jasón) concurren varios y diversos factores, pero no todos ellos son causales en la misma medida y de la misma manera. Cicerón recurre a este ejemplo para mostrar que Crisipo no puede trazar tal distinción o que solo puede hacerlo al precio de traicionar su propia concepción del destino como una secuencia temporal de causas en la que toda causa tiene una precedente y es la vez causa de la siguiente. Solo al precio de traicionar tal concepción puede diferenciarse entre *conditio sine qua non* y *causa efficiens*⁴²⁶. Crisipo quiere pero no puede distinguir entre, por una parte, la herida como causa de la muerte, la indigestión de la enfermedad, el fuego de la quemadura y, por otra, el que el caminante bien vestido sea la causa «de que el cuatrero le asaltase» (*Fat.* 34).

⁴²⁵ Sobre la distinción entre condiciones necesarias y condiciones suficientes: Sharples, «Causes and Necessary Conditions...», 1995, pp. 248-252.

⁴²⁶ Cfr. Talanga, *Zukunftsurteile und Fatum...* 1986, pp. 119-120.

Entre los muchos acontecimientos precedentes, ¿cuál de ellos puede considerarse *causa efficiens*? Aquel que cumpla dos condiciones: ser condición necesaria y suficiente del consecuente (*sine quo effici aliquid non possit* y *cum quo effici aliquid necesse sit*). Para establecer la conexión causal (y, por tanto, para asignar responsabilidades) deben tenerse en cuenta las circunstancias concretas del suceso, debe determinarse el contexto en el que acontece⁴²⁷. «Es al razonar un suceso cuando se descubre cuál es su causa» (*ratio igitur eventus aperit causam*) (*Fat.* 35–38). Pero la *ratio*, insisto, solo se descubre *a posteriori*⁴²⁸. Carnéades no niega que todo acontecimiento tenga una causa, pero sostiene solo puede descubrirse a partir de la experiencia y no *a priori*⁴²⁹. A fin de cuentas, una causa «suficiente» es aquella que ofrece una explicación «suficientemente satisfactoria» y lo satisfactorio, a su vez, depende del contexto⁴³⁰. A propósito de acontecimientos temporalmente alejados respecto de un suceso dado solo cabe encontrar condiciones necesarias; para dar con la causa en sentido estricto hay que aproximarse al acontecimiento e investigar sus condiciones más próximas: la pregunta por la auténtica causa únicamente puede responderse por relación al contexto en el que se produce el acontecimiento que desea investigarse o la responsabilidad que debe atribuirse⁴³¹. Tal contextualismo está en perfecta consonancia con el escepticismo académico⁴³².



En *Sobre el destino* 39–45 (= SVF II, 974) Cicerón distingue dos «tendencias entre los antiguos filósofos»: unos sostienen que todo sucede a consecuencia del destino, otros consideran que existen movimientos voluntarios del espíritu

⁴²⁷ Cfr. Sorabji, *Necessity, Cause...*, 1980, pp. 29–30.

⁴²⁸ Cicerón ejemplifica con Filóctetes: no puede decirse que la mordedura de la serpiente causara su abandono en la isla de Lemnos, esa dentellada no es causa necesaria y suficiente para abandonarlo; debe haber, sin embargo, alguna causa, si bien solo se descubre más adelante: «Después, sin embargo, se produjo una causa más próxima y más ligada al desenlace». Por ejemplo: cuando se produjo la picadura los griegos marchaban a Troya y, en esta circunstancia, los doloridos aullidos que profería Filóctetes podrían haber puesto en peligro la misión, de suerte que no hubo más remedio que abandonarlo, aun en contra de los deseos más íntimos.

⁴²⁹ Cfr. Magris, A. (1995): «Entwicklungslinien der...», 1995, p. 81. En general: Barnes, J. (1983), «Ancient Scepticism and...», 1983.

⁴³⁰ Cfr. Frede, «The Dramatization of Determinism...», 1982, p. 296, nota 26.

⁴³¹ Cfr. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008, pp. 216–217.

⁴³² Cfr. Magris, «Entwicklungslinien der...», 1995.

«sin que intervenga destino alguno»⁴³³. Entre los primeros recuerda a Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles, con poco rigor, pues aunque estos filósofos utilizan las palabras *heimarmenē* y *anánkē*, no lo hacen en el contexto de la discusión sobre el destino⁴³⁴. A propósito del segundo grupo no menciona a nadie, tal vez porque le disguste meter en un mismo grupo a Epicuro y a Carnéades, si es que piensa en él y no, como parece más lógico por razones cronológicas, en Arcesilao⁴³⁵. En todo caso, considera que Crisipo («como árbitro de honor») intentó ocupar, sin lograrlo, un lugar intermedio. Por una parte, «se adhiere más bien a los que quieren que los movimientos del espíritu se encuentren liberados de la necesidad»; por otra, sin embargo, «va cayendo en tales dificultades que corrobora, a su pesar, el carácter necesario del destino» (*Fat.* 40). Cicerón también nos transmite la crítica de los filósofos antiguos indeterministas a la posición estoica: si todo acontece por obra del *fatum*, todo acontece por causas antecedentes y si es así «ni siquiera aquellas cosas que se producen a consecuencia del apetito dependen de nosotros; luego ni los asentimientos ni las acciones están a nuestro arbitrio»; y si así sucede «ni las alabanzas son justas, ni los vituperios, ni las recompensas, ni los castigos» (*Fat.* 40).

Para escapar de esta dificultad, Crisipo —pensador sutilísimo donde los haya— sugiere distinguir entre causas determinantes y causas preliminares, con las palabras de Cicerón: causas «absolutas y principales» (*perfectae et principales*) y causas «coadyuvantes y secundarias» (*adiuvantes et proximae*). Aunque el *fatum* juega un papel como causa de nuestras acciones, no las determina con fatal necesidad: Crisipo quiere situarse en una posición intermedia entre quienes afirman que el destino condiciona por entero nuestras acciones y aquellos otros que niegan la existencia de *fatum*, para de esta forma dar cabida a algún tipo de responsabilidad moral (*Fat.* 39-45)⁴³⁶. Dicho con terminología moderna de sabor anglosajón: Crisipo es un «compatibilista», pues quiere conjugar la responsabilidad moral con ese determinismo que surge de la afirmación de que

⁴³³ Sobre estos difíciles pasajes cfr. los comentarios *ad loc.* de Schallenberg (*Freiheit und Determinismus...*, 2008) y Maso (*Cicerone. Il fato...*, 2014), ambos con abundante bibliografía.

⁴³⁴ Cfr. Huby, «An Epicurean Argument in...», 1970, pp. 83-84. Schröder, «Philosophische und...», 1990, pp. 143-144. Sorprende asimismo que no cite a los megáricos.

⁴³⁵ Cfr. Sharples, *Cicero On Fate...*, 1991, pp. 186-187. Ioppolo, «Le cause antecedenti...», 1988, pp. 420-424. Donini, *Ethos. Aristotele e...*, 1989, p. 140.

⁴³⁶ Cfr. Pohlenz, *La Stoa...*, 2019, pp. 135-136.

todo acontecimiento (también las acciones humanas) tiene una causa que es condición suficiente, aunque no necesaria, para producir su efecto⁴³⁷.

Debe distinguirse entre lo que acontece por necesidad (*katēnankasménos*) y lo que acontece forzosamente (*ék bías*) (Alejandro de Afrodisia, *De fato* XIII, 181-182 = SVF II, 979). De nuevo una distinción que Cicerón considera verbal: *necessitas*, para él, traduce tanto *anánkē* como *bía*⁴³⁸. Tal vez si hubiera mantenido la distinción terminológica estoica y hubiera vertido *anánke* por *necessitas* y *bía* por *vis* habría sido al menos sensible a los esfuerzos crisipeos por aproximar dos posiciones que, como acentúa la crítica neoacadémica, no son fáciles de reconciliar (o de «compatibilizar») ⁴³⁹.

Mientras que Crisipo acepta una versión débil del *fatum* (con implicación de necesidad), los defensores de la libertad rechazan una noción fuerte (sin implicación de necesidad). Para Cicerón la distinción es, de nuevo, verbal: «se encuentran distantes en las palabras y no en lo esencial» (*Fat.* 39-45), pues mientras que los segundos defensores de la libertad solo hablan de *fatum* en aquellos casos en los que las causas producen su efecto con necesidad, Crisipo también utiliza esta palabra cuando hay factores causales que representan condiciones necesarias pero que no obran con forzosidad. Crisipo mantiene la idea de una cadena causal infinita, irrenunciable desde premisas estoicas, pero, para dar cabida a algún tipo de responsabilidad moral, la ramifica, sustituyendo un nexo causal unidimensional de acontecimientos actuales por una red multidimensional de acontecimientos potenciales, todos igualmente posibles en el marco del *fatum*, pero solo uno de los cuales acontece⁴⁴⁰.

Con lo cual, en realidad, argumenta Cicerón, solo se consigue desplazar el problema, pues, aunque Crisipo hubiera conseguido demostrar que un sujeto hubiera podido asentir de una u otra manera, la misma capacidad de poder asentir de una u otra manera seguiría estando en manos de la providencia y, en consecuencia, sería otro eslabón en la cadena causal cósmica (*Fat.* 39-45). Aunque se piense que en la investigación sobre el destino debe tenerse en cuenta

⁴³⁷ Cfr. los comentarios y textos recogidos por Boeri y Salles, *Los filósofos estoicos...*, 2014, capt. 29 («Determinismo y responsabilidad moral»).

⁴³⁸ Cfr., Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und...*, 2000, p. 45.

⁴³⁹ Tal crítica, por otra parte, desatiende uno de los aspectos más interesantes del «compatibilismo» estoico: el problema no es el destino, sino la forma en que se acepta, de buena o mala gana. Cfr. Maso, «La filosofía estoica y la cuestión del 'libre albedrío'», 2022.

⁴⁴⁰ Cfr. Ineichen, *Würfel und Wahrscheinlichkeit...*, 1996, p. 115.

tanto lo que sucede inexorablemente, como la contribución (de buena o mala gana) de los seres humanos, esta distinción no soluciona el problema pues un lector poco caritativo de Crisipo (*v.g.* Carnéades) siempre podría argüir que tal contribución no escapa al determinismo fatalista: hay causas que determinan de forma ineludible que el perro siga de buena o mala gana al carro. Aunque como dice Hipólito la omnipotencia del destino no excluya que quepan diferentes modalidades de secundarlo (*Ref. haer.* I, 121 = SVF II, 975), siempre cabe argumentar, insisto, que hacerlo de una u otra manera obedece inapelablemente a las inapelables redes del *fatum*⁴⁴¹.

La composición del alma humana, y por tanto también su (supuesta) libertad, no escapan a la concatenación causal de la *heimarménē*⁴⁴². Crisipo y los fatalistas coinciden y solo de palabra puede el primero distinguir entre la concepción determinista estoica tradicional y una pluralidad de causas que, se supone, le permite distinguir entre factores causalmente relevantes y factores determinantes de manera necesaria. La admisión radical de la libertad, la autonomía de la decisión humana, diría Carnéades, obliga a negar con no menor radicalidad el destino, tanto da concebido como causa preliminar o como causa determinante, pues la afirmación del *fatum*, en cualquiera de sus variantes, hace que los humanos dejen de ser responsables de sus acciones.



Cicerón exige con radicalidad la posibilidad de iniciar cadenas causales del todo inéditas, posibilidad que argumentará tomando pie en la idea de Carnéades de la voluntad como causa por entero diferente de las que rigen en la naturaleza. De esta forma hay que abordar el problema, olvidando los «líos» en los que se mete Crisipo⁴⁴³ y «sin pedir la ayuda de átomos errantes que se desvían de su camino» (*Fat.* 46).

Sea la proposición «Carnéades está bajando a la Academia»: lo enunciado por ella obedece a algún motivo y, por tanto, no carece de causa, lo cual no quiere decir que se trate de una causa derivada de una necesidad natural eter-

⁴⁴¹ Cf. Gourinat, «In nostra potestate», 2012.

⁴⁴² Cf. Reesor, «Fate and possibility in...»1965, pp. 285-297.

⁴⁴³ Crisipo, dice Aulo Gelio citando a Cicerón, «se lío»: «Crisipo, apurándose y fatigándose por explicar que todo ocurre a consecuencia del destino y, al mismo tiempo, que algo depende de nosotros, se lío» (VII, 2, 15 = *Fat.* frg. 1 = SVF II, 977).

na, si bien, dado que Carnéades era el escolarca de la Academia, era previsible (o «probable», pero en modo alguno fatalmente necesario) que allí bajara⁴⁴⁴. De igual o parecida manera, el hecho de que Epicuro muriera obedece a una necesidad natural eterna, no así el que lo hiciera a «los setenta y dos años, siendo Arconte Pitarato»: «... no había causas establecidas por el destino para que así ocurriera, sino que, dado que así acaeció, ciertamente había de acaecer como acaeció» (*Fat.* 19). En el siguiente párrafo, Cicerón distingue entre «quienes dicen que son inmutables aquellas cosas que van a pasar, y que lo verdadero respecto al futuro no puede convertirse en falso» y «quienes introducen una serie imperecedera de causas». Los primeros, dice, se limitan a aludir implícitamente al principio de no contradicción, lo cual no habla ni a favor ni en contra de la existencia del destino; los segundos, por el contrario, admiten una necesidad causal eterna que liga todos los acontecimientos, incluida la mente humana, con lo cual desaparece el libre albedrío. Cicerón, es obvio, piensa en Crisipo.

Por un lado, Carnéades; por otro, Epicuro y Crisipo. Las críticas neoacadémicas al *clinamen* epicúreo y a las teorías estoicas sobre la adivinación y el destino son las dos caras de una misma moneda. Si unos y otros fueran coherentes, tendrían que ser, ambos, por entero fatalistas: los seres humanos seríamos marionetas o bien de los dioses⁴⁴⁵ o bien del movimiento azaroso de los errantes átomos. Y aunque Cicerón considera la posición de Epicuro una *plaga* («conmoción», traduce Ángel Escobar), con todo la prefiere a la de Crisipo. Razonando con todo rigor lógico, Crisipo concluye la existencia del destino; razonando cometiendo graves errores lógicos (*Fat.* 37), Epicuro concluye la existencia de la libertad.

El desafío está planteado: defender la libertad razonando con plena coherencia. Las posiciones de Epicuro y de Crisipo son especulares:

Y es que, del mismo modo que Epicuro teme que, si se acepta esto [el principio de bivalencia], ha de concederse que cuanto ocurre lo hace a consecuencia del destino (porque si una cosa y otra es verdadera desde la eternidad, también lo es de seguro cumplimiento, y, si es de seguro cumplimiento, también necesaria; y así —según piensa— se confirma la existencia de la necesidad y del destino), del mismo modo temió Crisipo que, si no sostenía que todo

⁴⁴⁴ Cfr. Donini, *Ethos...*, 1989, p. 189.

⁴⁴⁵ Cfr. Schröder. «Marionetten...», pp. 17-24.

lo que se enuncia es verdadero o falso, no podía mantener que todo ocurre a consecuencia del destino y a partir de las causas eternas de los acontecimientos futuros (*Fat.* 21).

CONTRA EPICURO

Epicuro, que durante su periodo de formación en Atenas tal vez tuvo ocasión de escuchar las lecciones de Diodoro⁴⁴⁶, rechazó su determinismo radical con argumentos lógicos. Como Aristóteles, y acaso por razones similares, no aceptaba que también las proposiciones referidas al futuro fueran o bien verdaderas o bien falsas⁴⁴⁷. Epicuro niega que el principio de bivalencia afecte a los enunciados referidos a futuro⁴⁴⁸. Por eso Cicerón considera que «desdeña o ridiculiza toda la dialéctica». Los dialécticos afirman que toda disyuntiva de la forma «o si o no» («o Hermarco vivirá mañana o no vivirá») no solo es verdadera, sino también necesaria. Epicuro, por el contrario, sostiene que si se concediera que es necesaria la afirmación «o bien Hermarco vivirá mañana o bien no vivirá mañana», en tal caso «será también necesario que mañana Hermarco viva o no viva, cuando, por el contrario, una necesidad de esta clase no existe en la naturaleza de las cosas» (*Luc.* 97).

Si es vergonzoso afirmar que los enunciados referidos al futuro no son (lógicamente) ni verdaderos ni falsos, aún más lo es sostener, como hace Epicuro, «que son verdaderas las disyunciones entre los contrarios, pero que, de los

⁴⁴⁶ Cf. Sedley, «Diodorus Chronus and...»1977, pp. 80-81.

⁴⁴⁷ En el origen de estas discusiones debe situarse el famoso pasaje del *De interpretatione* aristotélico sobre «batalla naval» (18 b 30-35). La necesidad —señala el Estagirita— se dice del enunciado completo, de la disyunción tomada en conjunto, no de uno de sus miembros por separado. Si es así, cabe que la disyunción de un enunciado y su negación sea verdadera sin que lo sean ni ese enunciado ni su negación: en tales casos rige el principio de tercero excluido, pero no el de bivalencia. No deben confundirse ambos principios: el primero afirma que las proposiciones «A» y «no A» no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido; el segundo que toda proposición (o sea: cualquier afirmación tanto da que referida al pasado, al presente o al futuro) es o bien verdadera o bien falsa. En el contexto de su crítica del determinismo, como premisa que conduciría a sentar que todo es por necesidad, o sea, en el contexto de una especie de reducción al absurdo, Aristóteles afirma que «necesariamente la afirmación o la negación ha de ser verdadera» (18 a 39-b 2). Es probable que por detrás de estas consideraciones se encuentre el intento por responder a algunas versiones del mentado «argumento ocioso» que tal vez circularan en círculos sofísticos o megáricos.

⁴⁴⁸ Cf. Bobzien, *Determinism and Freedom* 1998, pp. 76-78. O'Keefe, *Epicurus on freedom*, 2005, p. 126. Kreter, *Kann Fabius bei einer Seeschlacht sterben?*, 2006, pp. 88-103

enunciados que hay en ellas, ni el uno es verdadero ni el otro falso» (*Fat.* 37). Es vergonzosísimo admitir el principio de tercero excluido y limitar el de bivalencia, ya que en el marco de la lógica clásica ambos principios se exigen: admitir el uno obliga a aceptar el otro⁴⁴⁹. Insisto: quizás el temor a las consecuencias deterministas que pudieran derivarse de la aceptación radical del principio de bivalencia condujo a Epicuro a cometer este grave error: «¡Oh admirable licenciosidad y desdichada ignorancia en el arte de disertar!», escribe el Arpinate (*Fat.* 38).

Epicuro negaba con vehemencia la existencia del *fatum* y consideraba que esto le obligaba a negar el principio de bivalencia. Karin Mayet reconstruye del siguiente modo su argumentación:

1. Si toda afirmación es o bien verdadera o bien falsa (como exige el principio de bivalencia), entonces toda afirmación verdadera referida al futuro es ya verdadera desde la eternidad.
2. Si lo futuro es verdadero desde la eternidad, es entonces asimismo cierto (*certum*).
3. Si es cierto, también es necesario.
4. Si es necesario, existe el *fatum*.
5. No existe el *fatum*, luego debe rechazarse el principio de bivalencia⁴⁵⁰.

Epicuro consideraba que los predicados «verdadero» y «falso» son aplicables a los enunciados en un momento determinado, o sea, con un alcance estrictamente temporal: puede decirse «es *ahora* verdad que mañana habrá una batalla naval». Desde un punto de vista lógico este «ahora» es superfluo e introduce innecesarias complicaciones metafísicas en relación con el problema de la verdad⁴⁵¹, complicaciones de las que epicúreos y estoicos ni podían ni querían escapar, pues para unos y otros el determinismo lógico-epistemológico y el causal se implican entre sí.

Cicerón señala que Crisipo afirmaba que «no pueden ser verdaderas aquellas cosas referidas al futuro que no tienen una causa en virtud de la cual puedan

⁴⁴⁹ Cfr. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008, pp. 218-219.

⁴⁵⁰ Mayet, *Chrysipps Logik in...*, 2019, p. 169. Cfr. también Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008, p. 170.

⁴⁵¹ Cfr. Kneale, *El desarrollo de la lógica*, 1972, 48-49.

llegar a producirse» (*Fat.* 26), de donde se sigue que hay *ahora* alguna causa para predicar la verdad o la falsedad de los enunciados futuros, el *fatum*. Epicuro, por el contrario, tenía que la verdad o la falsedad de los enunciados futuros, esto es, su más absoluta determinación, dependiera de «causas externas y que manan de la necesidad de la naturaleza». Por eso Crisipo probaba el determinismo causal a partir del principio de bivalencia argumentando que si hubiera algún movimiento sin causa ningún enunciado podría ser verdadero o falso, «porque aquello que no tiene causas eficientes, no será ni verdadero ni falso» (*Fat.* 19-21 = SVF II, 952 y 954).

Carnéades, por su parte, admite el principio de bivalencia sin ningún tipo de restricciones (*Fat.* 36-38), pero niega que de él se deriven consecuencias deterministas (y, por tanto, que de él se siga la inacción)⁴⁵², ya que la verdad de un enunciado no implica que existan causas eternas e inmutables que lo hagan verdadero. El determinismo lógico no supone el causal, porque, a diferencia de la concepción temporal defendida por estoicos y epicúreos, Carnéades introduce una asimetría esencial entre pasado y futuro: así como el hecho de que algo fuera verdadero en el pasado no depende de que tenga consecuencias *ahora*, algo que será verdadero en el futuro no depende de que tenga ciertas causas *ahora*: llamamos verdaderas a aquellas proposiciones pasadas cuyo advenimiento se verificó en el pasado y, de igual modo, «hemos de llamar verdaderas a aquellas cosas cuyo advenimiento se verificará en un tiempo futuro» (*Fat.* 27-28).

Carnéades (y con él Cicerón) aceptaba que el determinismo epistemológico implica el causal y el lógico, así como que el causal conlleva el lógico, pero sostenía que el determinismo lógico no supone ni el causal ni el epistemológico. Por eso defendía que los determinismos causal y epistemológico son falsos, mientras que el lógico es verdadero, si bien inocuo. Dicho de otra manera: Carnéades admitía de manera irrestricta el principio de bivalencia y la validez incondicionada en el ámbito natural del principio de causalidad, pero negaba que de aquí pudieran inferirse consecuencias fatalistas, porque la voluntad humana, por su propia naturaleza, siempre tiene la posibilidad de iniciar nuevas cadenas causales.



⁴⁵² Cfr. Salles, «Bivalencia, fatalismo e...», 2004.

Además de con los mentados argumentos lógicos, Epicuro intentó esquivar el determinismo fatalista con la ingeniosa hipótesis del *clinamen*⁴⁵³. Cicerón rechaza esta explicación física:

¿Qué nueva causa hay en la naturaleza que haga desviarse al átomo? ¿Acaso se echan a suertes entre sí cuál declina y cuál no? ¿Por qué han de desviarse por una distancia mínima, y no mayor? (Fat. 46).

Guiados por el «principio de caridad», los estudiosos modernos suelen interpretar la filosofía antigua de manera tal que resalte su plausibilidad. Cicerón, poco caritativo, considera que Epicuro introdujo la teoría del *clinamen* «obligado» y entiende que nos priva de toda libertad «ya que el espíritu se movería según se veía obligado a consecuencia del movimiento de los átomos» (Fat. 22-23). Epicuro recae en el fatalismo que en vano quiere evitar: no nos determina el destino estoico, sino el ciego azar de «esas imaginarias desviaciones», que hacen que ahora lea este libro, pero que tal vez mañana, cuando cambie la dirección del movimiento atómico, me obliguen a entregarme a otros placeres, digamos, menos espirituales.

Si Epicuro fuera coherente tendría que compartir esa feroz crítica al movimiento incausado que se lee en la *peroratio* con la que Cicerón concluye lo que conservamos del *Sobre el destino* (46-48). Epicuro haría bien en escuchar a Carnéades: frente al determinismo de la textura atómica de la materia, la experiencia psicológica e introspectiva de la libertad.

Carnéades concede que, como dice Epicuro, hay un *animi motus voluntarius*, así como que tal «movimiento voluntario del alma» no tiene otra causa que «nuestra voluntad», o sea, que para él no caben señalar causas externas y precedentes: esto, dice Carnéades, es lo que tendrían que haber defendido los epicúreos, en lugar de acudir al *clinamen*⁴⁵⁴. De esta forma, además, según Carnéades, puede conciliarse el principio de bivalencia y la validez del principio «no hay movimiento sin causa». Quede ahora al margen la debatida cuestión de si Epicuro sostuvo en realidad que el *clinamen* es incausado o si se trata más bien de una malévola interpretación de sus críticos, entre ellos Cicerón: tras señalar que

⁴⁵³ Cf. Gómez Espíndola, «Disputas de Epicuro y Crisipo...», 2013, pp. 60-61.

⁴⁵⁴ Una tesis tan llamativa como la que propone Epicuro, una crítica tan aguda como la ciceroniana y una propuesta tan provocadora como la planteada por Carnéades han desencadenado, es obvio, cantidades ingentes de bibliografía. Cfr., por ejemplo, la panorámica general que ofrece Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008, pp. 172 y ss.

se trata de «una ficción pueril», añade que «no hay cosa más deshonrosa para un físico que decir que algo se produce sin causa» (*Fin.* I, 19).

En nuestros días se plantea un problema similar al que interesaba a los filósofos que importan en estas páginas, a saber, cómo defender la libre voluntad sin tener que admitir un indeterminismo físico. Tal vez por esto motivo, una parte importante de la crítica moderna mira con simpatía a Carnéades (sugiriendo así, de manera indirecta, su insatisfacción con las explicaciones de Epicuro): «Carneades' advice is very much to the point», señala David Sedley en el contexto más general de un artículo dedicado a criticar las interpretaciones reduccionistas de Epicuro⁴⁵⁵. Sedley argumenta que los movimientos psíquicos no pueden describirse exclusivamente en términos de movimientos atómicos⁴⁵⁶. Recordemos el dilema que Carnéades desea resolver: de un lado, Crisipo (negar que todos movimientos están determinados implicaría aceptar lo inaceptable para los estoicos: que hay movimientos incausados); de otro Epicuro (dado que para defender la libertad hay que sostener que no todos los movimientos están determinados, debe entonces admitirse movimientos incausados: el *clinamen*). Carnéades disuelve el dilema «o bien determinismo o bien hay movimientos que carecen de causa» afirmando, decía, que cabe evitar el determinismo sin necesidad de introducir un movimiento incausado, pues la voluntad humana es causa de los movimientos libres de la voluntad humana (*Fat.* 25). Sedley señala entonces que el *clinamen* en el nivel atómico está causado por las libres elecciones en el nivel anímico, por lo que la introducción del *clinamen* es ociosa, es decir, argumenta como según Cicerón argumentó Carnéades.

Aceptando la interpretación dialéctica, el profesor Sedley entiende además que Carnéades no expresa ninguna posición propia, sino que se limita a defender el punto de vista epicúreo para criticar a Crisipo⁴⁵⁷. Carnéades no defiende la posición del Jardín, pues crítica tanto a los estoicos como a los epicúreos, si bien considera (y no, o no solo, dialécticamente) mejor, o sea, más plausible, más verosímil, la tesis epicúrea, no así los medios con los que es defendida: es correcto sostener posiciones antideterministas, pero dado que a este respecto la hipótesis del *clinamen* genera más problemas de los que resuelve, parece conveniente

⁴⁵⁵ Sedley «Epicurus Refutation of...», 1983, pp. 1p. 50-51. Cfr. también, por ejemplo, Everson («Epicureanism», 2003, p. 206): «It is hard here not to support Carneades' judgment».

⁴⁵⁶ Cfr. Mas Torres, *Epicuro...*, 2018, pp. 105 ss. («*Declinatio* (I): el problema físico») y 195 ss. («*Declinatio* (II): el problema moral»).

⁴⁵⁷ Sedley, «Epicurus refutation...», 1983, pp. 49-50.

prescindir de la misma. La voluntad puede considerarse en términos no deterministas sin necesidad de acudir a la desviación de los átomos. O sea, en contra de los estoicos, Carnéades señala que la voluntad puede analizarse en términos no deterministas y en contra de los epicúreos, que analizarla de esta manera no obliga a tener que aceptar el *clinamen*. En esta doble argumentación recurre a una tesis que no sería aceptada ni por estoicos ni por epicúreos, a saber: que la verdad o falsedad de los enunciados referidos al futuro nada tiene que ver con que los hechos o acciones dichos en estas proposiciones estén predeterminados⁴⁵⁸. Para defender esta tesis, Carnéades adopta retóricamente el papel de abogado de la causa epicúrea, buena y loable, aunque mal defendida. Conceder que no hay movimientos incausados («esa imaginaria desviación») no obliga a admitir que todo lo que ocurre sucede a consecuencia de causas antecedentes (como sostienen los estoicos), «y es que nuestra voluntad no tiene causas externas y que la antecedan»⁴⁵⁹. Todo depende de cómo se interprete la expresión «sin causa».

«Sin causa» no quiere decir «sin cualquier tipo de causa» (*non sine aliqua causa*), sino «sin una causa externa y antecedente» (*sine antecedente et externa causa*), «del mismo modo que, cuando decimos ‘jarro vacío’, no estamos hablando como los científicos —a quienes les parece que el vacío no existe—, sino para que así, gracias a esta palabra, podamos decir que el jarro está sin agua, sin vino o sin aceite» (*Fat.* 24). Así como el movimiento atómico no es incausado, pues se debe al peso y gravedad de los átomos (cosa que, según Cicerón, Epicuro no dice, pero debería decir), tampoco el movimiento libre del alma carece de causa, pues lo produce la misma naturaleza del alma. Cicerón traza una analogía entre los átomos y la voluntad: no hay que buscar una causa externa para el movimiento de los átomos, pues su misma naturaleza es «moverse gracias a su peso y gravedad»; del mismo modo, tampoco se necesita una causa externa para los movimientos voluntarios del espíritu «porque el propio movimiento voluntario alberga dentro de sí tal naturaleza», a saber: «la de estar bajo nuestra potestad y obedecernos» (*Fat.* 25).

LA AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD

Carnéades y Cicerón veían innecesaria la concesión indeterminista de la física epicúrea, porque consideraban que, al margen de las causas externas y pre-

⁴⁵⁸ Cf. Sharples, «Epicurus, Carneades and...», 1991/1993, pp. 178-182.

⁴⁵⁹ Cf. Sharples, «Epicurus, Carneades and...», 1991/1993, p. 176.

cedentes, los actos de voluntad implican una causalidad diferente que surge con la misma voluntad (que es la misma naturaleza de la voluntad); en consecuencia, siempre cabe la posibilidad de iniciar series causales nuevas. No todo lo que sucede está fatalmente predeterminando, pero todo lo que acontece lo hace por alguna causa. Los actos de voluntad no son incausados (como el *clinamen* epicúreo), pero tampoco forman parte de una cadena causal, por muy ramificada que esté, que se remonta y remite al infinito (como se veían obligados a sostener los estoicos): la causa de un acto de voluntad reside en la naturaleza de la misma voluntad⁴⁶⁰. Los movimientos libres y voluntarios del alma surgen de la misma voluntad, sin necesidad de apelar a causas precedentes⁴⁶¹.

En *Fedro* 245 c-246 a se lee una teoría de la automoción del alma⁴⁶². Cicerón se refiere a este pasaje platónico en *Tusculanas* I, 53-54;

Solo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como nunca se separa de sí mismo, nunca ni siquiera deja de moverse; más aún, para las demás cosas que se mueven, esta es la fuente, este el principio del movimiento (...) En efecto, es inanimado todo lo que se mueve por un impulso externo; en cambio, lo que es animado, se mueve por un movimiento interior y propio. Esta, pues, es la naturaleza y esencia propias del alma.

Dentro de la misma tradición académica, debe citarse *Leyes* 893 b-896 d, donde Platón analiza diez tipos de movimientos. El noveno expresa el propio de la causalidad natural: un movimiento «que impulsa siempre a otro objeto y es movido por otro». Pero aún más excelente es el décimo:

... al que mueve a sí mismo y a otras cosas y se adapta a toda clase de acciones y pasiones y es considerado en último término como cambio y movimiento de los seres todos, a este podríamos aplicarle el número diez (*Leg.* 894 c).

Es el movimiento propio del alma:

Pues bien, ¿cuál es la definición de aquello que tiene por nombre «alma»? ¿Hallamos otra que no sea la expresada hace un instante: «el movimiento

⁴⁶⁰ De aquí que, como señalaba más arriba, Carnéades niegue también el determinismo epistemológico: ni tan siquiera «habría podido Apolo hacer predicciones acerca de Edipo» (*Fat.* 33), solo podría haberlas realizado si hubieran existido causas preestablecidas naturales que determinaran sus acciones. Tales causas no existen, lo cual no quiere decir que las acciones de Edipo sean incausadas: al matar a su padre y cometer incesto con su madre Edipo inicia una nueva cadena causal.

⁴⁶¹ Cfr. Szekeres, «Cicero Verhältniss zu...», 1995.

⁴⁶² Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 602 ss.: «Carnéade et le *Phèdre*».

que puede moverse a sí mismo»? (*Leg.* 896 a. Cfr. también: *Timeo* 34 c-35 a y 46 d-e).

Es probable que los neoacadémicos, tomando pie en su tradición intelectual, desarrollaran una teoría propia de la voluntad con la que intervinieron en los debates helenísticos sobre la libertad y el destino. Esta concepción fuerte de la libertad de la voluntad humana choca frontalmente con las tesis cosmológicas estoicas⁴⁶³. El problema no es una incoherencia puntual, sino que la coherencia pedida por Carnéades obligaría a los estoicos a dejar de serlo, pues la admisión de una causa que se determina a sí misma destruye la unidad del cosmos, irrenunciable para los de Pórtico.

No valen ni las medias tintas epicúreas ni las sofisticaciones modales estoicas. Carnéades argumenta que el dilema o bien todo está predeterminado por una cadena de causas o bien deben admitirse movimientos incausados es falso. Con mayor precisión: el dilema o bien determinismo o bien indeterminismo azaroso en el nivel físico es irrelevante para el análisis de la acción humana⁴⁶⁴. No hay que aceptar tal dilema, hay que atacarlo en su raíz señalando que más allá de él hay una tercera posibilidad que en último extremo, decía más arriba, depende de la introspección, al margen de cómo sea o deje de ser el mundo físico⁴⁶⁵: admitir que el sujeto es radicalmente libre, que puede ponerse y realizar sus propios fines más allá de las propensiones naturales.



De que sea posible señalar las causas naturales y antecedentes de muchos acontecimientos, no se sigue que todos ellos deban tener causas naturales y antecedentes⁴⁶⁶. Por eso Carnéades sostiene que la voluntad, además de causas externas y precedentes, tiene también una causa interna que solo puede surgir de ella misma y que, decía, permite iniciar nuevas cadenas causales. Carnéades acepta que en el mundo físico rige de manera ilimitada la causalidad natural⁴⁶⁷ y, en consecuencia, que «cada cual es especialmente propenso a unas cosas, a

⁴⁶³ Cfr. Gould, «The Stoic Conception...», 1983, pp. 480-481.

⁴⁶⁴ Cfr. Sharples, «Could Alexander...», 1987, p. 215.

⁴⁶⁵ Cfr. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974, pp. 103-104.

⁴⁶⁶ Cfr. Maso, *Cicerone. Il fato*, 2014, p. 110.

⁴⁶⁷ Cfr. Weische, «Karnéades», 1968, p. 855.

consecuencia de las causas naturaleza que anteceden» (Cic. *Fat.* 9). Pero propensión no es determinación.

Discutiendo las tesis de Posidonio y Crisipo sobre la influencia causal que los estímulos externos ejercen sobre el cuerpo y el alma de los humanos (*naturae contagio*), Cicerón acepta que las causas naturales influyen sobre la *propensio* pero no sobre *nostrae voluntates atque adpetitiones* (*Fat.* 5-10). La naturaleza del alma es moverse a sí misma; sus movimientos voluntarios no tienen una causa externa, pero tampoco son incausados, «porque la causa de esta circunstancia es su propia naturaleza»: no es que el alma sea libre por naturaleza, es que la naturaleza del alma es «estar bajo nuestra potestad y obedecernos», como decía Carnéades criticando las tesis epicúreas (*Fat.* 25).

En *Sobre el destino* 7 (= SVF II, 950) Cicerón expone la teoría de Crisipo según la cual las diferencias climáticas condicionan las predisposiciones naturales de los hombres, de suerte que la atmósfera ligera de Atenas hace a los atenienses más agudos y la más densa de Tebas, toscos y vigorosos a los tebanos. El clima es causa del carácter, pero no de las acciones. Es cierto, dice Crisipo, que las favorables condiciones climáticas del Ática determinan el carácter de los atenienses, pero ello no les obliga con necesidad a escuchar las lecciones de Zenón, Teofrasto o Arcesilao. O lo que es lo mismo, el *fatum* no actúa sobre la acción directamente por medio de la representación, sino indirectamente a través del carácter, en cuya formación intervienen múltiples factores.

Al argumentar de esta manera, dicen los académicos, Crisipo solo consigue desplazar el problema, pues, si en el mundo físico-empírico rige de manera incondicionada la causalidad natural, las disposiciones caracterológicas de los seres humanos también estarán determinadas por un conjunto de causas precedentes. Recordemos la íntima vinculación que, sostienen los estoicos, existe entre adivinación y destino: si Crisipo quiere mantener que las condiciones climáticas en particular y la posición de los astros en general son causas naturales antecedentes de las acciones, pero no sus causas principales, debe entonces abandonar la concepción del *fatum* que toma pie en la adivinación⁴⁶⁸. Aunque haya paralelismos («simpatías») entre la naturaleza de los lugares y el carácter de los individuos, la voluntad puede imponerse sobre las disposiciones del carácter y, en esta medida, sobre la causalidad natural. Cicerón concede que las causas naturales antecedentes condicionan propensiones, pero de aquí no se sigue que

⁴⁶⁸ Cfr. Ioppolo, «L'astrologia nel...», 2002, p. 233.

tengan que «existir también causas naturales que antecedan a nuestra voluntad o deseo», porque si así fuera, concluye, «no quedaría nada a nuestro arbitrio» (*Fat.* 9).

Cicerón no niega que cada cual posea una «naturaleza» peculiar, insiste en que puede modificarse «mediante la aplicación y el ejercicio»: Demóstenes no podía articular la letra «rho» y, sin embargo, «consiguió, gracias a sus ejercicios, pronunciarla con suma claridad» (*Div.* II, 96). Aunque tendía a ser borracho y mujeriego, el filósofo Estilpón dominó y reprimió ese carácter y estos vicios hasta el punto de que «nadie lo vio jamás bebido y nadie vio en él huella de desenfreno». El fisonomista Zópiro, que afirmaba poder conocer el carácter y las costumbres de los individuos observando su constitución física, declaraba que Sócrates tendría que haber sido, en virtud de ésta, un lerdo y un mujeriego, ante lo cual —dice Cicerón— «Alcibíades sufrió un ataque de risa» (*Fat.* 10). La anécdota también se lee en *Tusculanas* IV, 80 y es probable que en un principio fuera una exhortación a filosofar (pues la filosofía permite superar los vicios) y que tal vez más adelante Carnéades la empleara en su crítica al determinismo estoico. No se discute que las dislalias o las disposiciones caracterológicas tengan en su raíz causas naturales, se afirma que no obstante pueden extirparse. Ambos ejemplos muestran la primacía de la *potestas* de la voluntad sobre las causas naturales, que existen, pero que pueden (y deben) ser dirigidas por los actos de voluntad. Aunque los vicios pueden nacer por causas naturales, su eliminación no «depende de causas naturales, sino de la voluntad, del empeño, del aprendizaje» (*voluntate, studio, disciplina*) (*Fat.* 10-11). Dado que la voluntad, el empeño y la disciplina son posibles, o deben serlo, tienen que rechazarse las tesis estoicas. La vida moral no descansa en la adecuación del *lógos* humano al *Lógos* divino, en la *sympátheia* del uno con el otro, sino en la voluntad. Alfons Weische entiende que en la filosofía de la Academia Nueva tuvo lugar el auténtico descubrimiento de la voluntad, que a través de Cicerón, Mario Victorino y Agustín de Hipona llega a todo el pensamiento occidental⁴⁶⁹.

Del planteamiento crispeo se sigue que «ni las alabanzas son justas, ni los vituperios, ni las recompensas ni los castigos» (*Fat.* 39-45). El argumento puede ser del mismo Carnéades⁴⁷⁰ o puede que deba atribuirse a Epicuro⁴⁷¹. En todo

⁴⁶⁹ Weische, *Cicero und...*, 1961, pp. 47 ss.: «Der Ursprung der abendländischen Auffassung des Willens».

⁴⁷⁰ Así lo defiende Amand de Mendieta (*Fatalisme et liberté dans...*, 1973, p. 73).

⁴⁷¹ Cfr. Huby, «An Epicurean Argument...», 1970.

caso, es inaceptable para Cicerón por razones morales y políticas: ¿acaso su glorioso consulado y sus valerosas acciones en el asunto de Catilina se debieron a un raro azar producto de la declinación de los átomos o a una concatenación causal decretada por el destino? ¿Dónde quedaría entonces la grandeza de su alma?

Los romanos, tal vez en mayor medida que los griegos, consideraban humillante ceder ante ese *fatum* que en tantas ocasiones enmascara la debilidad de la voluntad; quizá por este motivo recurra Cicerón a la idea neoacadémica de una voluntad libre.

EPÍLOGO

EL FIN DE LA ACADEMIA Y LA INTERPRETACIÓN CRIPTODOGMÁTICA

Carnéades llevó a la Academia a un momento de esplendor, pero también a un callejón sin salida⁴⁷². Ciertamente es, y los *Académicos* ciceronianos dan fe de ello, que aún se discutía sobre la posibilidad o imposibilidad de un conocimiento cierto y seguro, pero la disputa parecía haber llegado a su fin y tanto escépticos como dogmáticos no hacían sino rizar el rizo, si se me permite expresarlo de este modo.

Mencionando a los académicos, Séneca repara en «cuán gran prejuicio acarrea la excesiva sutilidad, y lo contraria que es a la verdad» (*ad Luc.* 88, 43-44). A despecho de su veracidad histórica, el testimonio de Polibio, que escribe mucho antes, en torno al 140 a. C., ya es significativo. En el contexto de sus críticas al historiador Timeo lo compara con «los que se han ejercitado en discursos de la Academia con argumentos vulgares». Merece la pena citar el pasaje por extenso porque dibuja con nitidez un clima de agotamiento y cierto hastío intelectual:

Algunos de estos hombres se apasionan por confundir a sus interlocutores, tanto en los temas que parecen comprensibles como en los que se muestran incomprensibles; para ello se sirven de tales paradojas, tienen tal fuerza persuasiva, que llegaríamos a pensar en la posibilidad de que unos que se encuentran en Atenas puedan oler unos huevos que se están friendo en Éfeso y a dudar de que, de alguna manera, mientras dialogan sobre estos temas en la Academia, no recitan, soñando despiertos, sus discursos en su propia casa, tendidos en el lecho. La exageración de sus paradojas ha hecho caer a la escuela en el descrédito, hasta el punto de que han inducido a los hombres a vacilar, incluso, ante razonamientos argumentados correctamente. Además, dejando aparte este fallo, han imbuido en nuestros jóvenes una pasión tal, que estos ahora no atienden, ni en el grado que sería normal, a los problemas morales y políticos que se nutren de la filosofía; pierden el tiempo en discusiones vanas, inventándose argumentos paradójicos que no sirven para nada (XII, 26c, 2-4).

⁴⁷² Cfr. Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, p. 911.

Timeo, por cierto, causaba más admiración por su capacidad destructiva y crítica que por sus propuestas positivas. Si algunos confiaban y aceptaban sus tesis, explica el historiador, era porque su obra «rebose de reproches y de injurias dirigidas a los demás. No es juzgada por su contenido ni por sus tesis, sino por sus acusaciones contra otros» (XII, 25c, 1-2). Polibio compara a Timeo con Estratón, pero bien pudiera haberlo hecho con esos neoacadémicos que se limitaban a criticar a los dogmáticos, sin ofrecer nada a cambio.

En la evocación que Cicerón, en el año 79 a. C., realiza de su visita a los lugares donde antaño había estado ubicada la Academia hay un tono sin duda alguna nostálgico:

Y todavía hoy, aunque por todas partes hay en Atenas lugares con recuerdos de grandes hombres, a mí lo que más me impresiona es aquella famosa exedra, pues hace mucho que fue de Carnéades a quien me parece estar viendo (su retrato es bien conocido), y noto como si el asiento mismo, huérfano de tan gran ingenio, echara de menos aquella voz (*Fin.V, 4*).

Mucho más tarde, para Dión de Prusa la Academia, como el Liceo, es un espacio o un atractivo turístico, por lo demás de no excesivo interés («Al pueblo de Rodas», XXXI, 163).

Los tiempos estaban maduros para un nuevo comienzo y de ello da testimonio la polémica entre Filón y Antíoco.

En su monumental y por desgracia hoy en día poco estudiada *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Eduard Zeller no trata a Filón y Antíoco en el apartado donde estudia la Academia Nueva, sino en el dedicado al «eclecticismo»⁴⁷³, palabra que en la actualidad acostumbra a tener mala prensa, pues parece sugerir soluciones de compromiso, tomadas de aquí y allá para salir del paso. Zeller entiende, creo que con razón, que las escuelas helenísticas nacieron de un suelo común y que si en un primer momento, para autodefinirse, profundizaron en sus diferencias, en un segundo «la misma naturaleza de las cosas» hizo que no pudieran permanecer en su espléndido y mutuo aislamiento. El eclecticismo bien entendido, escribe el sabio alemán, es una consecuencia lógica y coherente del escepticismo. Pues si al principio, para distanciarse de todo dogmatismo, los escépticos sustentaron un «ni lo uno ni lo

⁴⁷³ Zeller, *Die Geschichte...*, 1925, «Zweiter Abschnitt. Eklektizismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus».

otro», más adelante, llevados por las indeseables consecuencias a las que conducía tan extrema actitud, convirtieron el «ni lo uno lo otro» en un «tanto lo uno como lo otro». Si nada puede conocerse con certeza, habrá que atenerse (¡qué remedio cabe!) a lo que no puede saberse con certeza. Desde esta perspectiva, cabe visitar escuelas filosóficas que los padres fundadores del escepticismo habían rechazado con energía y acaso con precipitación. Por una parte, la duda acerca de que la verdad (total, absoluta, definitiva...) se encuentre en una u otra escuela filosófica; por otra, la posibilidad de extraer una verdad (provisional, revisable...) de cada una de ellas, según necesidades y criterios subjetivos. Si se acepta la probabilidad, cabe también admitir que en toda escuela hay, o puede haber, algo probablemente verdadero. El escepticismo, continua Zeller, ofrece un puente que permite transitar desde el dogmatismo unilateral de estoicos y epicúreos al eclecticismo, entendido ahora en el sentido de Julio Casares: «modo de proceder basado en la condescendencia parcial y no en soluciones extremas y bien definidas».

Soy consciente de que desde los tiempos de Zeller (su magna obra fue publicada entre los años 1856-1868) la investigación ha avanzado considerablemente y que muchas de sus propuestas son insostenibles o deudoras de un clima intelectual que ya no es el nuestro. Lo cual no quita para que el investigador atento encuentre en él interesantes sugerencias. Considerar a Filón y a Antíoco (también a Cicerón...) «eclécticos» ofrece al menos un interesante punto de partida.



John Glucker, haciendo historia «sublunar» de la filosofía (son sus propias palabras), entiende que en el momento de la polémica Filón era un hombre cansado por la siempre amarga experiencia del exilio, sin fuerzas para mantener vivo en Roma el legado de la Academia (de *su* Academia). Mientras que él tenía que ganarse la vida dictando lecciones de retórica, Antíoco, su antiguo discípulo, era *amicus* del poderoso Lúculo: su *phílos kai symbiōtēs*, escribe Plutarco (*Luc.* 42, 3)⁴⁷⁴. La «Academia» de Antíoco florecía en Atenas, la suya daba claras señales de agotamiento. Filón era un hombre ya mayor y Antíoco, en lo mejor de sus años, era educado, persuasivo e inteligente (*Plut., Luc.* 42, 3 y *Cic.* 4, 1-2) y había oficiado con embajador ante Roma (*Acad. Index*, XXXIV,

⁴⁷⁴ Glucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 88-89.

36–39). No obstante su adscripción epicúrea, Ático confiesa su fascinación por Antíoco: «me arrancó, diríamos, de nuestros jardines para llevarme paso a paso a la Academia» (Cic., *Leg. I*, 54).

Al margen de cuestiones sublunares y de que Antíoco fuera o no el iniciador del medioplatonismo imperial, y al margen asimismo de la debatida cuestión acerca de la «Academia de Alejandría», es obvio que el espíritu de los tiempos soplab a favor de Antíoco y que si se desea ser escéptico hay que serlo de verdad y hasta sus últimas consecuencias. A diferencia de los pirrónicos, los académicos («y sobre todo los actuales», remarca Enesidemo pensando acaso en Filón) coinciden con los estoicos, más aún, han acabado convirtiéndose en estoicos a pesar de que disputen con ellos (*apud Phot. Bib. cod. 212, 170 a 14–17*)⁴⁷⁵. Los dos discípulos disidentes de Filón, Enesidemo y Antíoco, recorrieron caminos enfrentados: el primero el de un escepticismo radical, el segundo, el del dogmatismo. Por eso uno y otro acusaron a Filón de inconsistencia (*Acad. II, 18 y Phot. Bib. cod. 212, 170 a 28–38*)⁴⁷⁶. Los tiempos no estaban para soluciones de compromiso: de un lado, la autoridad de Platón, de otro, la de Pirrón.

Con o sin razón, los mismos antiguos consideraban que el platonismo no gozaba de la unidad y coherencia doctrinal que sí disfrutaba el estoicismo⁴⁷⁷. La disputa entre los académicos no es por la propiedad institucional de la Acade-

⁴⁷⁵ La referencia está tomada de unos *Libros pirronianos* dedicados a Lucio Tuberón (*Bibl. cod. 212, 169 b 18*), próximo a Cicerón. Por eso algunos estudiosos han conjeturado que en «los desesperados» de *Lúculo 32* se esconde una referencia implícita a Enesidemo Cfr. Gucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 90 ss. («Epilogue: Antiochus in Alexandria»). El Arpinate, sin embargo, no menciona en ningún momento a Enesidemo, tal vez porque en aquellos momentos el movimiento neopirrónico era aún tan insignificante que no despertó su atención (Cfr. Dal Pra, *Lo scetticismo greco II*, 1975, p. 352). o tal vez porque el libro de Enesidemo, un *outsider* de la Academia, no encontró eco en ella: la dedicatoria a Tuberón sería así un intento fallido para encontrar reconocimiento institucional (Cfr. Decleva Caizzi, «Aenesidemus and the Academy», 1992, p. 188). O quizá porque llamó consciente y voluntariamente el nombre del enemigo de su maestro Filón, del mismo modo que tampoco menciona nunca a Lucrecio. Marcello Gigante (*Scetticismo e epicureismo...*, 1981, p. 38) ha reparado en esta curiosa, y acaso significativa, coincidencia. Aunque Cicerón menciona en varias ocasiones las teorías pirronianas, solo lo hace en contextos en los que se discuten cuestiones éticas y únicamente para decir que ya se extinguieron hace tiempo (Cfr. *De orat.* III, 62; *Fin.* II, 35 y V, 23; *Off.* I, 6.), para él no existe una tradición escéptica diferente a la representada por la Academia y ligada al nombre de Pirrón, tal vez porque de hecho no existió, porque los libros de Enesidemo no reflejan (Cfr. Decleva Caizzi, *Pirrone...*, 1982, comentario a T. 69) la existencia de una escuela pirrónica, sino que son —explica la profesora Decleva Caizzi («Aenesidemus and the Academy», 1992, p. 188)— «the manifesto of a Pyrrhonist revival, the first step in a project of diffusion which was really achieved only later».

⁴⁷⁶ Cfr. Tarrant, «Agreement and the...», 1981, p. 66.

⁴⁷⁷ Cfr. Baltes, «Was ist antiker Platonismus?», 1999, pp. 223–225.

mia, sino por la tradición intelectual; no la rivalidad corporativa entre dos escuelas en competencia, sino la doctrinal entre dos maneras de ser y considerarse académico⁴⁷⁸. ¿Qué significa ser platónico? ¿Quién es el verdadero heredero de Platón? ¿Qué es, cómo debe interpretarse, su filosofía? ¿Como una herramienta de investigación que pone en primer plano la duda o que en todo caso recomienda no precipitarse o como ese «perfectísimo sistema, el de los peripatéticos y los académicos, que difieren en los nombres pero concuerdan en la sustancia» (*Luc.* 15)?⁴⁷⁹

La autorizada voz del profesor Glucker nos recuerda que en todo el *corpus* ciceroniano solo en dos ocasiones el epíteto *platonicus* se aplica a personas⁴⁸⁰. En el *Commentariolum Petitiones* (46) aparece la expresión *homo platonicus*, no para referirse a un filósofo en el sentido técnico de la palabra, sino para mentar a aquel individuo, rara especie, que no miente para alcanzar provecho político. También se lee en el proemio al *Sobre los deberes*. Después de recordar sus estudios con Cratipo, Cicerón recomienda a su hijo que lea sus tratados «que no disienten mucho de los peripatéticos, puesto que ellos y nosotros queremos ser socráticos y platónicos» (I, 2). Cratipo se considera peripatético y Cicerón académico y en tanto que tales herederos de la tradición socrática continuada por Platón. Para Séneca, que utiliza las expresiones *Academicus veteres* (*ad Luc.* 71, 8) y *veteres et minores* (*Nat. quaest.* VII, 32, 2), no hay «platónicos». Tampoco hay textos que conozcamos que denominen *platonicus* a Amonio, el maestro de Plutarco y de Plotino. Las fuentes empiezan a hablar de «platónicos» a propósito de una serie de filósofos del siglo II de la era común: Apolonio de Siria, Gayo de Esmirna, Numenio, Albino y Máximo de Tiro. Pero estos individuos no son platónicos por formar parte de una escuela más o menos organizada, sino porque dicen seguir una forma de pensar y vivir que gustan remontar a Platón. Desde otra perspectiva, y ahora según el «Comentario» de Proclo al *Timeo* de Platón, son *platōnikoí* los comentaristas e intérpretes del padre fundador de la Academia⁴⁸¹. Todos estos filósofos, que acostumbramos a llamar «medioplatónicos» y «neoplatónicos», ya no se veían como «académicos»⁴⁸². Si

⁴⁷⁸ Cfr. Polito, «Antiochus and the...», 2012, p. 38.

⁴⁷⁹ Cfr. Bonazzi, «The End of...», 2020, p. 255. Sobre la lectura aporética y antidogmática de Platón como una reacción a los intentos de sistematizar el pensamiento de Platón: Merlan, *From Platonism to Neoplatonism...*, 1975. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik...*, 1967.

⁴⁸⁰ Cfr. Glucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 206 ss. («Platonici, Academicus»).

⁴⁸¹ Cfr. Glucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 216-217.

⁴⁸² Cfr., por ejemplo, Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, 1984, p. 3. Gerson, *Aristotle and...*, 2005, p. 2.

entre los filósofos helenísticos no hay «platónicos», entre los imperiales no hay «académicos». «Los más ilustres filósofos posteriores que siguieron a Platón no quisieron llamarse peripatéticos ni académicos, sino platónicos», escribe Agustín y menciona, entre los griegos, a Plotino, Jámblico y Porfirio y, entre los que se escribieron en griego y en latín, a Apuleyo. Todos ellos, incluido el mismo Platón, «pensaron que debían hacerse sacrificios a muchísimos dioses» (*Civ. dei* VIII, 12)⁴⁸³.



En el capítulo primero del libro I de su *Teología platónica* Proclo habla de una filosofía divina revelada por los dioses a quien podía comprenderla y apreciarla, Platón. Por su misma naturaleza misteriosa y sagrada, esta filosofía aparece y desaparece a lo largo de los tiempos, pues solo está al alcance de una escogida raza de pensadores, sacerdotes y hierofantes de los arcanos platónicos. Estos filósofos gustaban sentirse continuadores de Platón e imaginaban una cadena aurea que los uniría, sin interrupciones, con la primera Academia⁴⁸⁴.

¿Qué lugar ocupa la Academia helenística en esta ficticia construcción? Solo caben dos posibilidades: o bien se los excluye de la mentada cadena y se piensa que vivieron en esos desdichados tiempos en los que los misterios platónicos desaparecen (como hizo Numenio⁴⁸⁵ y probablemente habría hecho

⁴⁸³ Cfr. Bonazzi, *Academici e Platonici...*, 2003, pp. 208-211.

⁴⁸⁴ Cfr. Lynch, *Aristotele's School...*, 1972, pp. 183-187. Glucker, *Antiochus and...*, pp. 306 ss. («The Golden Chain») y todo el capítulo 5 («The School Property»), donde desmonta con rigor y minuciosidad el «argument from the school property», esgrimido en ocasiones para intentar demostrar la continuidad de la Academia como escuela.

⁴⁸⁵ Numenio escribió un *Sobre las divergencias entre los académicos y Platón*, en el que tal vez intentara responder al plutarqueo *Sobre las diferencias entre los pirronianos y los académicos*. Sorprendentemente, Numenio alaba algo en los epicúreos: su clara conciencia de los peligros de la innovación, su fidelidad absoluta al maestro fundador del Jardín. Para Numenio las deficiencias de las filosofías helenísticas se explican por su alejamiento del «verdadero» Platón (Cfr. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy...*, 2001, p. 138). Se entiende así que considerara a Arcesilao un sofista de la peor especie. Arcesilao y Zenón, escribe, mantuvieron al principio buenas relaciones, pero luego se distanciaron: el segundo se decantó por Heráclito, Estilpón y Crates; el primero, por Teofrasto, por el platónico Crantor, por Diodoro y por Pirrón. De Crantor tomó la capacidad de persuadir, de Diodoro la habilidad para elaborar sofismas y de Pirrón la versatilidad y el descaro. Numenio cita entonces el verso de Aristón ya mencionado («por delante, por detrás Pirrón y en medio Diodoro») y entiende la filosofía de Arcesilao como una conjunción entre el escepticismo de Pirrón, la dialéctica de Diodoro y la habilidad lingüística del platónico Crantor, o sea, un sofista, que merece ser comparado con el Tideida, el cual «no sabrías en cuál de los dos bandos se hallaba / si entre los troyanos se reunía o entre los aqueos» (*Iliada* V, 85-86); era considerado «un terrible sofista, masacrador de

Proclo), o bien se considera que su escepticismo es solo fachada que oculta sus verdaderas enseñanzas, orientadas hacia las auténticas doctrinas platónicas. Esta tesis ya se lee, o puede leerse, en Cicerón.

Para finalizar sus consideraciones críticas frente al escepticismo académico, Lúculo señala que los académicos buscaban la verdad y que en función de ella, de encontrarla o al menos aproximarse a la misma, elaboraron el método de la *disputatio in utramque partem* y, por cierto, con éxito, pues dieron con algo que sin embargo no acostumbran a mostrar. Lúculo se pregunta entonces cuáles son esas «doctrinas secretas» (*Luc.* 60). La expresión *ista mysteria* ha llevado a conjeturar que los académicos, en especial Arcesilao, tenían una filosofía esotérica secreta de carácter dogmático. Sexto Empírico, con suspicacia («si ha de creerse lo que de Arcesilao se dice»), también recoge la noticia: la fachada pirrónica de Arcesilao esconde en realidad a un platónico dogmático. El neoacadémico se servía instrumentalmente del escepticismo para indagar la índole de sus discípulos y solo a aquellos predispuestos a la comprensión de los dogmas platónicos se los insinuaba, mientras que él «seguía aparentando ser escéptico» (*Hyp. Pyrr.* I, 234). En la misma dirección apunta un texto de Diocles conservado por Eusebio, donde se lee que Arcesilao, siempre fiel a los dogmas de Platón, había sin embargo reservado su enseñanza a sus discípulos más próximos (*Praep. ev.* XIV, 6, 6). Arcesilao, pues, nunca habría abandonado la teoría de las Ideas: la crítica escéptica al servicio de la salvaguarda de las doctrinas positivas de Platón, que la Academia nunca habría desatendido⁴⁸⁶. Aunque tal vez Filón hiciera un uso instrumental de los rumores acerca de una enseñanza esotérica en el seno de la Academia de Arcesilao⁴⁸⁷, la interpretación criptodogmática alcanza su más acabada y articulada expresión en Agustín de Hipona, el cual entiende que Arcesilao («con mucha prudencia y tino») ocultó por completo la doctrina de Academia «para que la descubriesen alguna vez los venideros» (*Cont. Acad.* III, 17).

los inexpertos» (323 Nauck). Arcesilao sería así un individuo entregado a subvertir todos los principios, en realidad un pirrónico que solo se llamaba «académico» por respeto y consideración a Crantor, su amante: «era pirrónico salvo en el nombre; y no era académico excepto en el apelativo» (Numenio *apud* Eus. *Praep. ev.* 14, 5, 12-70 = 25 Des Places). Tampoco Carnéades se libra de los insultos de Numenio: era un bandido y un tramposo aún más astuto que Arcesilao, un impostor que no dejaba translucir su impostura, que venía en las disputas gracias a poseer una enorme habilidad oratoria de la que carecían sus adversarios, dice pensando en el estoico Antípatro (*apud* Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 8, 30-35 = 27 Des Places).

⁴⁸⁶ Así lo defiende Olaf Gigon, «Zur Geschichte der...», 1944, pp. 55-56. Cfr., en contra, Glucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 297-298.

⁴⁸⁷ Cfr. Tarrant, «Agreement and the...», 1981, p. 70.

En su *Contra los Académicos* se leen dos historias de la Academia. Por una parte, la oficial, que sigue más o menos la ofrecida por Cicerón y acentúa con energía el componente escéptico y que Agustín rebate por razones epistemológicas (II, 30) y morales (III, 25-26). Junto a ella hay también una «historia secreta»⁴⁸⁸. Los neoacadémicos, explica el Santo, conocían la verdad, pero no quisieron comunicarla a los estoicos (enfangados en el materialismo). La Academia emprendió, por así decirlo, una especie de división del trabajo: hacia afuera defendieron, en contra de los estoicos, un escepticismo estratégico, ese que resume Agustín siguiendo los *Académicos* ciceronianos; en el interior de la escuela siguieron manteniendo y enseñando las auténticas doctrinas de Platón⁴⁸⁹. Los neoacadémicos no eran escépticos, sino dogmáticos platónicos enmascarados.

Carlos Lévy ha argumentado de manera convincente que la tesis del Arcesilao criptodogmático nace en el contexto de las interpretaciones medio y neoplatónicas de su propia tradición intelectual⁴⁹⁰. Más en concreto, la imputación de criptodogmatismo estaría al servicio de la deslegitimación de la fase escéptica de la Academia o de su reinterpretación en términos del platonismo de Plotino, Porfirio y Proclo⁴⁹¹, que reservaría a los neoacadémicos el papel de guardianes del auténtico platonismo, incluyéndolos así dentro de la ya mentada cadena aurea: una construcción sentimental.

Sin embargo, como ha señalado Andreas Haltenhoff, tampoco debe pasarse por alto que cabe adscribir al mismo Platón una filosofía esotérica (*Ep. VII*, 341 b -c, *Rep.* 509 c) y que puede y debe suponerse que las escuelas filosóficas

⁴⁸⁸ La expresión es de Kenyon, *Augustine and the...*, p. 33 y, en general, el capt. II: «The Pursuit of Wisdom: *Contra Academicos*». Antes del 386, fecha en la que fueron escritos los *Académicos*, Agustín consideraba que los académicos eran genuinos escépticos: los académicos «defendían y enseñaban que de todas las cosas debemos dudar, y que ningún hombre podía llegar a comprender ni una sola verdad» (*Conf.* V, 10, 19). Es más, fue precisamente la duda académica la que le determinó a dejar a los maniqueos, «porque una vez que me hallaba en aquel estado de duda e incertidumbre, juzgaba que ya no debía permanecer en aquella secta», justo «porque la consideraba «menos probable» que la de otros filósofos (V, 14, 25). Y a la altura del 383 consideraba los *Académicos* de Cicerón tan convincentes que él mismo se consideraba un académico escéptico (*Vit. beat.* I, 4). Cfr. King, *Augustine Against the...*, 1995, pp. viii-ix.

⁴⁸⁹ Cfr. Weische, *Cicero und...*, 1961, pp. 20-26. Gucker, *Antiochus and...*, 1978, pp. 315-322. Lévy, «Scepticisme et dogmatisme...», 1978.

⁴⁹⁰ Lévy, «Scepticisme et dogmatisme dans...», 1978, pp. 335-348. También Gucker, *Antiochus and...* 1978, pp. 296-306 y Krämer, *Platonismus und...*, 1971, pp. 54-55, nota 212. Ya Hirzel (*Untersuchungen...*, vol. III, 1883, pp. 216-219) desmontó la hipótesis de un platonismo esotérico en la Academia de Filón. Cfr. la panorámica general que ofrece Görler, «Älterer Pyrrhonismus...», 1994, pp. 802-804.

⁴⁹¹ O'Meara, «Augustine and Neo-Platonism», 1958, pp. 9-11.

tendrían una disciplina interna que discriminaría entre discípulos con diferentes niveles de formación, de suerte que determinadas materias solo estuvieran al alcance de los más avanzados⁴⁹². Aunque puede sostenerse que Arcesilao era platónico no por defender las tesis sustantivas de Platón, sino en la actitud y el método, a menos de mantener sin concesiones la interpretación dialéctica, y supuesto que en la Academia helenística se continuaban estudiando los diálogos platónicos, puede conjeturarse que Arcesilao y Carnéades enseñaban «algo» y este «algo» no pueden ser sino tesis platónicas o al menos platonizantes. Es difícil creer que una filosofía con tan rica tradición como la neoacadémica se agotara en una mera antilógica. El mismo Carlos Lévy, en su espléndido *Cicero Academicus*, ha argumentado con sólidas razones la íntima vinculación entre importantes momentos del pensamiento neoacadémico y el *Fedro*, uno de los diálogos más dogmáticos de Platón⁴⁹³. Tal vez el estudio y comentario de este y parecidos textos quedaran reservados a los alumnos más avanzados de la Academia⁴⁹⁴. Aunque pudiera ser que en la Academia helenística, como sucedía entre los pitagóricos y en el Liceo, hubiera cursos exotéricos dirigidos a un público general y cursos esotéricos solo para discípulos avanzados, no hay ningún motivo para pensar que entre unos y otros hubieran diferencias sustanciales, sí para sostener distintos niveles de dificultad. O cabe también la posibilidad de que la lectura y exégesis de los textos platónicos formará parte de las actividades esotéricas de la Academia helenística (entendiendo la palabra «esotérico» en su sentido originario), mientras que para uso externo se insistiera en cuestiones más actuales y candentes, como sería, por ejemplo, la crítica al criterio estoico. Tal vez la interpretación criptodogmática tenga su origen en esta circunstancia⁴⁹⁵. En todo caso, estamos en otro mundo intelectual.

⁴⁹² Haltenhoff, *Kritik der akademischen Skepsis...*, 1998, p. 219. Cfr. también Thorsrud, «Cicero on his Academic Predecessors...», 2002, pp. 3-4, nota 2.

⁴⁹³ Cfr. Lévy, *Cicero Academicus...*, 1992, pp. 602 y ss.: «Carnéade et le *Phèdre*». El mismo profesor Carlos Lévy («Platón, Arcesilas...», 1990, pp. 299-300; también *Cicero Academicus...*, 1992, p. 307) considera posible interpretar la *epochē* académica como una reformulación del mandato socrático-platónico que pide abstraer del cuerpo y los sentidos para así poder retirarse a las verdades espirituales.

⁴⁹⁴ Sobre la presencia de los textos platónicos en la filosofía helenística, cfr., por ejemplo, Barnes, «The Hellenistic Platos», 1991.

⁴⁹⁵ Así lo sugiere Gucker, *Antiochus and...*, 1978, p. 49 con nota 125; cfr. también pp. 300-301.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES UTILIZADAS

AGUSTÍN DE HIPONA

Civ. Dei = *La ciudad de Dios*. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1988.

Conf. = *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por el Padre Custodio Vega O.S.A. Madrid: BAC, 1974.

Cont. Acad. = *Contra los académicos*, en *Obras filosóficas*. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1971.

Vit. beat. = *De la vida feliz*, en *Primeros escritos*. Edición preparada por el Padre Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1970.

ANTÍOCO DE ASCALÓN

Mette, H.-J., «Philon von Larisa und Antiochos von Askalon», en *Lustrum* 28, 1986, pp. 9-63.

ARCESILAO

Mette, H.-J., «Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane», en *Lustrum* 26, 1984, pp. 7-94.

ARISTÓTELES

Et. Nic. = *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julian Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Mtf. = *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

Rhet. = *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

AULO GELIO

Noches áticas. Edición de Santiago López Moreda. Madrid: Akal, 2009.

CARNÉADES

Mette, H. J., «Weiterer Akademiker heute (Fortsetzung von *Lustr.* 26, 7-94), von Lakydes bis zu Kleitomachos», en *Lustrum* 27, 1985, pp. 53-141.

Wisniewski, B., *Karneades Fragmente, Text und Kommentar*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich, 1970.

CICERÓN

Académicos (*Luc.* = *Lúculo* y *Acad. I* = *Académicos primeros*).

Marco Tulio Cicerón. *Cuestiones académicas*. Traducción de Agustín Millares Carlo. Madrid: Espasa Calpe, 1972.

Marcus Tullius Cicero. *Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Lateinisch-Deutsch. Text und Übersetzung von Christoph Schäublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Anmerkungen von Andreas Bächli und Andreas Graeser. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

M. Tulli Ciceronis Academica. The text revised and explained by J. S. Reid London: Macmillan and Co., 1885.

Marcus Tullius Cicero. *Hortensius. Lucullus. Academici libri*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von L. Straume-Zimmermann, F. Broemser und O. Gigon. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 1997.

Ad. Att. = *Cartas a Ático*. Libros I-VII: Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero. Madrid: Gredos, 1997. Libros VIII-XVI: Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, Madrid: Gredos, 2008.

Comm. Pet. = *Quinto Tulio Cicerón. Breviario de campaña electoral*. Traducción y nota preliminar de Alejandra de Riquer. Barcelona: Acontilado, 2003.

De orat. = *Sobre el orador*. Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Gredos: 2002.

Div. = *Sobre la adivinación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

En defensa de Murena, en *Discursos V*. Introducción, traducción y notas de Jesús Aspara Cerezo. Madrid: Gredos, 1995.

Fat. = *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

Fin. = *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.

Inv. = *La invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.

Leg. = *Las Leyes*. Traducción, introducción y notas por Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Nat. deor. = *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

Off. = *Sobre los deberes*. traducción, introducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Rep. = *Sobre la república*. Introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.

Tim. = *Timeo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

Top. = *Tópicos*. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. México: UNAM, 2006.

Tusc. = *Debates en Túsculo*. Edición de Manuel Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2004.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Strom. = *Stromata*. 3 vols. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1996-2003.

COMENTARIO ANÓNIMO AL TEETETO DE PLATÓN

Bastianini, G. y Sedley, D. N., *Commentarium in Platonis «Theaetetus»* (= *Corpus dei Papii filosofici greci e latini*, vol. III), Firenze, 1995.

DIÓGENES LAERCIO

DL = *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Es también muy recomendable la edición de Luis-Andrés Bredlow: *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow. Zamora: Lucinda, 2015.

DIÓN DE PRUSA

«Al pueblo de Rodas», en *Discursos XII-XXXI*. Traducción, introducciones y notas de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1989.

EPÍCTETO

Diss. = *Disertaciones por Arriano*. Traducción, introducción y notas por Paloma Ortíz García. Madrid: Gredos, 1993.

ESTOICOS

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I: Zenon et Zenonis Discipuli (1905). Vol. II: Chrysippi Fragmenta Moralia (1903). Vol. III: Fragmentorum Successorum Chrysippi (1903). Leipzig: Teubner.

Boeri, M. D. y Salles, R., *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Sankt Augustin: Academia, 2014.

ESTRABÓN

Geografía. Introducción, traducción y notas de M.^a Paz de Hoz García-Bellido. Madrid: Gredos, 2003.

EUSEBIO DE CESAREA

Praep. ev. = *Preparación evangélica*. Introducción general de Jesús-M.^a Nieto Ibañez. Traducción y notas Vicente Becares Botas (libros I, II y III) y Jesús-M.^a Nieto Ibañez (libros IV, V y VI). Madrid: BAC, 2011.

FILÓN DE LARISA

Mette, H.-J., «Philon von Larisa und Antiochos von Askalon», en *Lustrum* 28, 1986, pp. 9-63.

Brittain, Ch., «Appendix: Testimonia on Philo», en *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptic*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Wisniewski, B., *Philon von Larisa. Texte und Kommentar*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich, 1982.

FOCIO

Photius. Bibliothèque. Texte établi et traduit par René Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959-1974.

GALENO

Hipp. et Plat. = *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato*. 2 vols. (= *Corpus Medicorum Graecorum* V 4, 1, 2). Ed., transl. and commentary by Philipp DeLacy. Berlin: 1978 y 1984.

HERMÁGORAS DE TEMNOS

Hermagorea Temnitae testimonia et fragmenta... Collegit Diether Matthes. Leipzig: Teubner, 1962.

INDEX ACADEMICORUM

Ind. Acad. = *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)* (= *La Scuola di Epicuro* 12). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. Napoli, 1991.

INDEX STOICORUM

Filodemo. Storia dei filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018) (= *Philosophia Antiqua* 60). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. Leiden, 1994.

LACTANCIO

Inst. = *Instituciones divinas*. 2 vols. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

LUCIANO

Sobre el parásito o que el parasitismo es un arte, en *Obras II*. Traducción y notas por José Luis Navarro González. Madrid: Gredos: 1988.

NUMENIO DE APAMEA

Fragmentos y testimonios. Introducción, traducción y notas de Francisco García Bazán. Madrid: Gredos, 1991.

PLATÓN

Fedro. Traducción, introducción y notas de E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.

Fil. = *Filebo*. Traducción, introducción y notas de M.^a Ángeles Durán. Madrid: Gredos, 1992.

Leg. = *Las Leyes*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Rep. = *La República*. Introducción, traducción y notas de Rosa M.^a Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid: Akal, 2009.

Theet. = *Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 1988.

PLUTARCO

Adv. Col. = *Contra Colotes*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2005.

Comm. not. = *Sobre las nociones comunes*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XI*. Introducción, traducción y notas de Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.

Cons. Apol. = *Escrito de consolación a Apolonio*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1986.

Brut. = *Bruto*, en *Vidas paralelas VII*. Introducción, traducción y notas de Marta González González, Madrid: Gredos

Cic. = *Cicerón*, en *Vidas paralelas VIII*. Introducción, traducción y notas de Carlos Alcalde Martínez Madrid: Gredos, 2010.

Garr. = *Sobre la charlatanería*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*. Introducción, traducción y notas por Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.

Luc. = *Lúculo*, en *Vidas paralelas V*. Traducción, introducción y notas de David Hernández de la Fuente, Madrid: Gredos, 2007.

Tranq. an. = *Sobre la paz del alma*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*. Introducción, traducción y notas por Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.

Prog. Virt. = *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Introducción traducción y notas de Concepción Morales Otal. Madrid: Gredos, 1992.

Stoic. repug. = *Las contradicciones de los estoicos*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XI*. Introducción, traducción y notas de Raúl Caballero Sánchez, Gredos: Madrid, 2004.

POLIBIO

Historias. 3 vols. Introducción general de Gonzalo Cruz Andreotti. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos. 2000.

POSIDONIO

Posidonius. 2 vols. By L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge University Press: Cambridge, 1989.

PROCLO

Comentario al Timeo = Festugière, A. J., *Commentaire sur le Timée*, 5 vols. Paris: Vrin, 1966-1968.

Teología platónica I-III. Introducción, traducción y notas de José María Nieva. Lósada: Buenos Aires, 2016.

QUINTILIANO

Inst. orat. = *Sobre la formación del orador*. Traducción y comentarios: Alfonso Ortega Carmona. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Caja Salamanca y Soria, 1996.

SÉNECA

Ad Luc. = *Epístolas morales a Lucilio*. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 2000.

Nat. quaest. = *Cuestiones naturales*. Texto revisado y traducido por Carmen Codoñer Merino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, MCMLXXIX.

SEXTO EMPÍRICO

Adv. Math. I-IV = *Contra los profesores*. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero. Madrid: Gredos, 1997.

Adv. Math. V-XI = *Contra los dogmáticos*. Introducción, traducción, notas e índice de J. F. Martos Montiel, Madrid: Gredos, 2012.

Hyp. Pyrr. = *Esbozos pirrónicos*. Traducciones y notas de A. Gallego Cao, M.^a T. Muñoz Diego y M.^a I. Méndez Lloret. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

TIMÓN DE FLIUNTE

Di Marco, M., *Timone di Fliunte: Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1989.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AGAZZI, E., «Probability: A composite concept», en E. Agazzi (ed.), *Probability in the Sciences*, Dordrecht: Kluwer, 1988, pp. 3-26.

ALESSANDRELLI, M., «*Ratio ignava* e causalità umana. *De fato* 28-30», en *Lexis* 25, 2007, pp. 83-102.

ALESSE, F., *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli: Bibliopolis, 2000.

- ALESSE, F., «La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea», en *Lexicon Philosophicum*, Special Issue: «Hellenistic Theories of Knowledge» (edited by Francesco Verde and Massimo Catapano), 2018, pp. 145-167.
- ALGRA, K., «Chrysippus, Carneades, Cicero: the Ethical ‘divisiones’ en Cicero *Lucullus*», en B. Inwood y J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument: Studies in Cicero’s Academic Book*, Leiden: Brill, 1995, pp. 107-139.
- «Stoic philosophical theology and Graeco-Roman religion», en R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 224-252.
- ALLEN, J. «Academic Probabilism and Stoic Epistemology», en *Classical Quarterly* 44, 1994, pp. 85-113.
- AMAND DE MENDIETA, D. *Fatalisme et liberté dans l’antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l’argumentation morales antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecques et le théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Amsterdam: Hakkert, 1973.
- ALPERZ-GÖLZ, R., *Der Begriff SKOPÓS in der Stoa und seine Vorgeschichte (= Spudasmata VIII)*, Hildesheim, 1976.
- ANNAS, J., «Platon le sceptique», en *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 1990, pp. 267-291.
- *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- «Carneades’ classification of ethical theories», en A. M. Iopollo y D. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Napoli: Bibliopolis, 2007, pp. 189-223.
- *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- *Marcus Tullius Cicero. On Moral Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ARDLEY, G. W. R., «Cotta and the theologians», en *Prudentia* 5, 1973, pp. 35-50.
- ARNIM, H. von, «Arkesilaos», en *RE* 2, 1895, pp. 1164-1168.
- «Karneades», en *RE* 10, 1919, pp. 1964-1985.
- «Die Ethik des naturgemäßen Lebens», en *Logos* XX, 1931, pp. 1-6.
- ARTHUR, E. P. «The Stoic analysis of mind’s reactions to presentations», en *Hermes* 111, 1983, pp. 69-78.
- AUBERT-BAILLOT, S., «L’influence de la *disputatio in utramque partem* sur la correspondance de Cicéron», en *Vita Latina* 189/190, MMXIV, pp. 21-39.
- BÄCHLI, A. y GRAESER, A. «Kommentierende Anmerkungen», en *Marcus Tullius Cicero. Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Lateinisch-Deutsch. Text und Übersetzung von Christoph Schäublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Anmerkungen von Andreas Bächli und Andreas Graeser. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- BALTES, M., «Was ist antiker Platonismus?», en *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner: Stuttgart/Leipzig, 1999, pp. 223-224.

- BARES PARTAL, J. DE D., «La *phantasia katalēptikē* y la Academia Escéptica» en E. Casaban Moya y A. Diego Manfredini (coord.). XXé Congrès Valencià de Filosofia, València: Universitat de València, 2001, pp. 293-308.
- BARNES, J. «Antiochus of Ascalon», en M. Griffin y J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 51-96.
- «Ancient Skepticism and Causation», en M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 149-203.
- «The Hellenistic Platos», en *Apeiron* 24, 1991, pp. 115-128.
- BARNEY, R., «Appearances and Impressions», en *Phronesis* XXXVII, 1992, pp. 283-313.
- BASTIANINI, G. y SEDLEY, D. N., *Commentarium in Platonis «Theaetetus»* (= *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini*, vol. III), Firenze, 1995.
- BAYER, K., *Marcus Tullius Cicero. Über das Fatum*, München: Heimeran, 1980.
- BARWICK, K., «Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos», en *Philologus* 109, 1965, pp. 186-218.
- BEGEMANN, E., *Schicksal als Argument. Cicero Rede von 'fatum' in der späten Republik*, Stuttgart: Steiner, 2012.
- BETT, R., *Pyrrho. His Antecedents and His Legacy*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- «Aristocles on Timon on Pyrrho: the Text, its Logic and its Credibility», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1994, pp. 137-181.
- «Carneades' Distinction between Approval and Assent», en *Monist* 73/1, 1990, pp. 3-20.
- «Carneades *Pithanon*: A Reappraisal of its Role and Status», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 1989, pp. 59-94.
- BOBZIEN, S., «Chrysippus and the Epistemic Theory of Vagueness», en *Proceedings of the Aristotelian Society* 102, 2002, pp. 217-238.
- *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- BOERI, M., «El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo», en *Cuadernos del Sur* 29, 2000, pp. 11-47.
- BOERI, M. y SALLES, R., *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Sankt Augustin: Academia, 2014.
- BONAZZI, M., *Academici e Platonici: il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano: LED, 2003.
- «Antiochus' Ethics and the Subordination of Stoicism», en M. Bonazzi y J. Opsomer (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Leuven: Peeters, 2009, pp. 33-52.
- «Antiochus and Platonism», en D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 307-333.

- BONAZZI, M., «The End of the Academy», en P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Vavani y V. Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Workings and its History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 242-255.
- «Plutarco, Platone e la tradizione academica», en M. Juffresa, F. Mestre, P. Gómez y P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva época. Paideia i Societat*, Barcelona, 2005, pp. 217-233.
- «Un dibattito tra accademici e platonici sull'eredità di Platone. La testimonianza del *Commentario anonimo al Teeteto*», en *Papiri filosofici. Miscellanea di studi IV*, 2003, pp. 41-74.
- BONNER, S., *Roman Declamation*, Liverpool: Liverpool University Press, 1969.
- BONHÖFFER, «Die Telosformel des Stoikers Diogenes», en *Philologus* 62, 1908, pp. 582-605.
- BOYANCÉ, P. «Cicéron et les parties de la philosophie», en *Revue des Études Latines* 49, 1971, pp. 127-154.
- BOYS-STONES, E., «Antiochus' metaphysics», en Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 220-236.
- *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- BRENNAN, C., *Hellenistic Astrology. The Study of Fate and Fortune*, Denver: Amor Fati, 2017.
- BRENNAN, T., «Reasonable Impressions in Stoicism», en *Phronesis* 41/3, 1996, pp. 318-334.
- BRINGMANN, K., *Untersuchungen zum späten Cicero (= Hypomnemata 29)*, Göttingen, 1971.
- BRITAIN, Ch., *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptic*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- *Cicero: On Academic Scepticism*, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2006.
- «Cicero's Sceptical Methods: The Example of the *De Finibus*», en J. Annas y G. Betegh (eds.), *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 12-40.
- «Antiochus' epistemology», en Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 104-130.
- BROUWER, R., *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- «Sagehood and the Stoics», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23, 2002, pp. 181-223.
- BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires: Losada, 2005.
- BRUNT, P. A., «Philosophy and Religion in the Late Republic», en M. Griffin y J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 174-198.

- BULTMANN, R., «Zur Geschichte der Lichtsymbolik in Altertum», en *Philologus* 97, 1948, pp. 1-38.
- BURKERT, W., «Cicero als Platoniker und Skeptiker», en *Gymnasium* 72, 1965, pp. 175-200.
- BURNYEAT, «Antipater and Self-refutation. Elusive Arguments in Cicero's *Academica*», en B. Inwood y J. Mansfeld (eds.), *Assent and Arguments. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden: Brill, 1997, pp. 277-310.
- «Gods and Heaps», en M. Schofield y M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 315-338.
- CASTAGNOLI, L., «Dialectic in Hellenistic Academy», en Th. Bénatouïl y K. Ierodikonou (eds.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 168-217.
- CHERNISS, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1945.
- CHIESARA, M. L., *Historia del escepticismo griego*, Madrid: Siruela, 2007.
- CLARKE, M. L., «The Thesis in the Roman Rhetorical Schools of the Republic», en *The Classical Quarterly* 45/1, 1951, pp. 159-166.
- COOPER, J. M., «Arcesilaus: Socratic and Sceptic», en *Knowledge, Nature and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. 81-103.
- COROMINAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 1987.
- CORTI, A. *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica di filosofia*, Leuven: Leuven University Press, 2014.
- COUSSIN, P., «Le stoïcisme de la Nouvelle Académie», en *Revue d'Histoire de la Philosophie* III, 1929, pp. 241-276.
- «Les sorites de Carnéade contre le polythéisme», en *Revue des Études Grecques* 54, 1941, pp. 43-57.
- CROISSANT, J., «La morale de Carnéade», en *Revue Internationale de Philosophie* 1, 1938/1939, pp. 545-570.
- DAL PRA, M. *Lo scetticismo greco*, 2 vols., Roma/Bari: Laterza, 1975.
- *La storiografia filosofica antica*, Milano: Bocca, 1950.
- DECLEVA CAIZZI, F., «Sesto e gli scettici», en G. Giannantoni (ed.), *Sesto Empirico e il pensiero antico*, Napoli: Bibliopolis, 1992, pp. 277-327.
- *Pirrone, Testimonianze* (= *Collana di studi sul pensiero antico* V), Napoli, 1981.
- «Pirroniani et accademici nel III secolo a. C.» en H. Flashar y O. Gigon (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Foundation Hardt, 1986, pp. 147-183.
- «Aenesidemus and the Academy», en *Classical Quarterly* 42, 1992, pp. 176-179.

- DE FILIPPO, J. G., «Cicero vs. Cotta in *De natura deorum*», en *Ancient Philosophy* 20, 2000, pp. 169-187.
- DE LACY, Ph. H., «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. Mau y E. G. Schmidt (ed.), *Isonomia. Studien sur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin: Akademie Verlag, 1964, pp. 67-77.
- «*Ou mallon* and the Antecedents of Ancient Scepticism», en *Phronesis* 3, 1958, pp. 59-71.
- DILLON, J., *The Middle Platonists. 80 B.C to A.D 220*, London: Duckworth, 1996.
- DI MARCO, M., *Timone di Fliunte: Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1989.
- DIRLMEIER, F., *Die Oikeiosis-Lehre Teophrasts*, en *Philologus Suppl.* XXX/1, 1937.
- DONINI, P. L., *Ethos. Aristotle e il determinismo*, Alessandria: Edizione dell'Orso, 1989.
- DORANDI, T., «Gli *Academica* quale fonte per la storia dell'Academia», en B. Inwood y J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden/New York: Brill, 1997, pp. 88-106.
- DOYLE SÁNCHEZ, D., *La doctrina estoica de la oikeiosis. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*, Hildesheim: Georg Olms, 2014.
- DUHOT, J. J., *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris: Vrin, 1989.
- EVERSON, S., «Epicureanism», en F. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London/New York: Routledge, 2003, pp. 188-221.
- FERRARI, F., «Anonymus, 'In Platonis Theaetetus'», en Ch. Riedweg, Ch. Horn y D. Wygwa (eds.), *Die Philosophie der Antike 5/1: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel: Schwabe, 2018, pp. 630-632.
- «Filone, Antioco e l'unità della tradizione academica platonica nella testimonianza di Plutarco», en A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nella opera di Plutarco*, Firenze: Firenze University Press, 2013, pp. 219-231.
- «Cuándo, cómo y por qué nació el platonismo», en Maso, S. y Martínez Fernández, I. (eds.), *Diez estudios de filosofía helenística y romana. La escuela italiana contemporánea*, Madrid: UNED, 2022, pp. 115-142.
- FERRARY, J.-L., *Philhellenisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la Seconde Guerre de Macédoine à la Guerre contre Mithridate*, Roma: École Française de Rome, 1988.
- FORTENBAUGH, W. W., *Theophrastus of Eresus*, Leiden: Brill, 2011.
- FOTT, D., «The Politico-Philosophical Character of Cicero's Veredict in *De Natura Deorum*», en W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, pp. 152-180.
- FREDE, D., «The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' *De Fato*», en *Phronesis* 27, 1982, pp. 276-298.

- FREDE, M., «Stoic epistemology», en K. Algra *et al.*, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 295-322.
- «Stoics and Sceptics on clear and distinct impressions», en Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, pp. 65-93.
- «The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 255-278.
- «Des Skeptikers Meinungen», en *Neue Hefte für Philosophie* 15/16, 1979, pp. 102-109.
- «The Original Notion of Cause», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 217-249.
- GAWLICK, G y GÖRLER, W., «Cicero», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Vol. 4/2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe 1994, pp. 991-1168.
- GARCÍA GUAL, C. *Epicuro*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- GASKIN, R., *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- GEMELLI MARCIANO, M. L. *Democrito e l'Academia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin/New York: De Gruyter, 2007.
- GERLACH W. y BAYER, K. *M. Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter*, München: Heimeran, 1990.
- GERSON, L. P., *Aristotle and other Platonists*, Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- GIGANTE, M. «Testimonianze sull'Academia», en M. Gigante (ed.), *La Scuola di Platone. Collezione di testi*, vol. 1. Napoli: Bibliopolis, 1980, pp. 11-25.
- *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli: Bibliopolis, 1981.
- GIGON, O. «Die Szenerie des ciceronischen Hortensius», en *Philologus* 106, 1962, pp. 222-245.
- «Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie», en *Museum Helveticum* 1, 1944, pp. 47-64.
- «Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros», en *Fondation Hardt* 3, 1955, pp. 25-61.
- *Cicero. Gespräche in Tusculum*, München: Heimeran, 1973.
- GILL, Ch., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- GILL, Ch., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

- GIUSTA, M., *I dossografi di etica*, 2 vols. Torino: Pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1964-1965.
- GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy* (= *Hypomnemata* 56), Göttingen, 1978.
- «Probabile, Veri Simile and Related Terms», en J. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 115-143.
- «The Philonian/Metrodorians: Problems of method in ancient philosophy», en *Elenchos* 25/1, 2004, pp. 99-153.
- GÓMEZ ESPÍNDOLA, L. L., «Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino», en *Estudios de Filosofía*. 48, 2013, pp. 129-149.
- «Disputas de Epicuro y Crisipo en torno a la necesidad lógica», en *Praxis Filosófica* 37, 2013, pp. 57-34.
- GÖRLER, W., «Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie. Antiochos von Askalon», en H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4: *Hellenistische Philosophie* vol. 4, Basel: Schwabe, 1994, pp. 775-989.
- «Antiochos von Askalon über die ‘Alten’ und über die Stoa». Beobachtungen zu Cicero, *Academicici posteriores* 1, 24-43», en P. Steinmetz, (ed.), *Beiträge zur hellenistischen Philosophie und ihrer Rezeption in Rom* (= *Palingenesia* 28), Stuttgart, 1990, pp. 123-139.
- «Silencing the Troublemaker: *De legibus* I, 39 and the Continuity of Cicero’s Scepticism», en J.G.F Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 85-113.
- «Arkesilaos», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 4.2. Basel Schwabe, 1994, pp. 786-628.
- «Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. ‘Wahrscheinliches bei Karneades und bei Cicero’», en C. W. Müller, K. Sier y J. Werner (eds.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike* (= *Palingenesia* 36), Stuttgart, 1992, 159-171.
- «L’Academia scettica. Venti anni di recherche», en *Elenchos* 21, 2000, pp. 57-77.
- «Silencing the Troublemaker: *De legibus* I, 39 and the Continuity of Cicero’s Scepticism», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 85-113.
- ‘Hauptursachen’ bei Chrysipp und Cicero?, en *Rheinisches Museum für Philologie* 130, 1987, pp. 254-274.
- *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg: Winter, 1974.
- GRAESER, A. y SCHÄUBLIN, Ch., «Einleitung», en *Marcus Tullius Cicero. Akademische Abhandlungen. Lucullus*. Lateinisch-Deutsch. Text und Übersetzung von Christoph Schäublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Anmerkungen von Andreas Bächli und Andreas Graeser. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

- GOULD, J. B., «The Stoic Conception of Fate», en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, New York: State University of New York Press, 1983, pp. 478-494.
- GOURINAT, J.-B., «In nostra potestate», en S. Maso (ed.), *Cicerone. De fato. Seminario internazionale*. Venezia/Amsterdam, Hakkert/Cafoscarina, 2012, pp. 143-149.
- HACKING, I., *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HALTENHOFF, A., *Kritik der akademischen Skepsis. Ein Kommentar zu Cicero, Lucullus 1-62*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998.
- HANKINSON, R. J., *The Sceptics*, London/New York: Routledge, 1999.
- «Self-refutation and the sorites», en D. Scott (ed.), *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 351-373.
- HARTMANN, H., *Gewissheit und Wahrheit: der Streit zwischen Stoa und akademischen Skepsis*, Halle: Niemeyer, 1927.
- HARTUNG, H.-J., *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini*, Diss., Hamburg, 1970.
- HATZIMICHALI, M., «Antiochus' biography», en D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 9-30.
- HERRERO LORENTE, V.-J., *Cicerón. Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas de... Madrid: Gredos, 1987.
- HIRZEL, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 vols. Leipzig, 1883 (reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1964).
- HOMMEL, H., «Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 3, 1968, pp. 9-60.
- HOOK, B. S. y STEPHENS, W. O., «The simile of the *talus* in Cicero, *De finibus* 3, 54», en *Classical Philology* 91, 1996, pp. 59-61.
- HUBY, P., «An Epicurean Argument in Cicero, *De fato* XVII-40», en *Phronesis* 15, 1970, pp. 83-85.
- INEICHEN, R., *Würfel und Wahrscheinlichkeit. Stochastisches Denken in der Antike*, Heidelberg/Berlin/Oxford: Spektrum, 1996.
- INWOOD, B., «Antiochus on physics», en Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 188-219.
- *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- IOPPOLO, A. M., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1980.
- *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel terzo e secondo secolo a. C.*, Napoli: Bibliopolis, 1986.

- IOPPOLO, A. M., *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli: Bibliopolis, 2009.
- «L'assenso nella filosofia di Clitomaco: un problema di linguaggio», en A. M. Ioppolo y D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Napoli: Bibliopolis, 2007, pp. 227-267.
- «Il concetto di 'eulogon' nella filosofia di Arcesilao», en G. Giannantoni (ed.), *Lo Scetticismo Antico*, Napoli: Bibliopolis, 1981, pp. 145-161.
- «Sexto Empirico e l'Accademia scettica», en *Elenchos* 13, 1992, pp. 169-199.
- «Carneade e il terzo libro delle Tusculanae», en *Elenchos* 1, 1980, pp. 76-91.
- «L'astrologia nel *De fato* di Cicerone», en A. Pérez Jiménez y R. Caballero (eds.), *Homo mathematicus. Actas del congreso internacional sobre astrólogos griegos y romanos*, Málaga: Charta Antiqua, 2002, pp. 227-248.
- «Le cause antecedenti in Cic. *De Fato* 40», en J. Barnes y M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysic*, Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 397-424.
- Reseña de Brittain, C., *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptic* en *Gnomon* 2003, pp. 114-119.
- «Gli Accademici *neōteroi* nel secolo secondo D.C.», en *Méthexis* 15, 2002, pp. 45-70.
- «Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121 f-122 f: una testimonianza su Arcesilao», en *Elenchos* 21, 2000, pp. 333-360.
- ISNARDI PARENTE, M., *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze: Olschki, 1979.
- *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, La Nuova Italia: Firenze, 1966.
- *Introduzione a Plotino*, Roma/Bari: Laterza, 1984.
- JAEGER, W., *Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin: Walter de Gruyter, 1938.
- KAHN, C. H., «Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, 1983, pp. 75-121.
- KECHAGIA, E., *Plutarch «Against Colotes». A Lesson in History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KENYON, E., *Augustine and the Dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- KERFERD, G. B., «The problem of synkatathesis and katalepsis in stoic doctrine», en J. Brunschwig (ed.), *Les stoiciens et leur logique*, Paris: Vrin, 1978, pp. 251-272.
- KIDD, I. G., «Stoic Intermediates and the End for Man», en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London: Atholone Press, 1971, pp. 150-172.
- KING, P., *Augustine Against the Academicians and The Teacher*, Indianapolis: Hakckett, 1995.
- KNEALE, W. y M. (1972): *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972.
- KRÄMER, H. J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.

- KRÄMER, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: Grüner, 1967.
- KRETER, F., *Kann Fabius bei einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles 'De interpretatione 9' bis Cicero 'De fato' (= Bochumer Altertumswissenschaftlicher Colloquium 74)* Trier, 2006, p. 88-103.
- KRUMME, L. *Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift «De natura deorum»*, Diss. Göttingen, 1941.
- LEEMAN, A. D., PINKSTER, H. y RABBIE, E., *M. Tullius Cicero: De oratore libri III*, 4 vols., Heidelberg: Winter, 1981-1996.
- LEONHARDT, J. *Ciceros Kritik der Philosophenschulen (= Zetemata 103)*, München, 1999.
- LEVINE, Ph., «The Original Design and the Publication of the *De natura deorum*», en *Harvard Studies in Classical Philology* 62, 1957, pp. 7-36.
- LÉVY, C. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne (= Collection de l'école française de Rome 162)*, Roma/Paris, 1992.
- «The sceptical Academy: decline and afterlife», en R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- «Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: L'Ésotérisme d'Arcesilas», en *Revue des Études Latines*, LVI, 1978, pp. 335-348.
- «Jules Vuillemin, le pyrronisme et Carnéade», en *Philosophia Scientiae* 20/3, 2016, pp. 71-90.
- «The New Academy and its Rivals», en M. L. Gill, y P. Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, London: Blackwell, 2006, pp. 448-464.
- «Platon, Arcesilas, Carnéade. Réponse à J. Annas», en *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, 1990, pp. 293-306.
- «Un problème doxographique chez Cicéron: les indifférentistes», en *Revue des Études Latines* 58, 1980, pp. 238-251.
- «Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance», en P. Grimal (ed.), *La langue latine, langue de la philosophie*, Roma: École Française de Rome, 1992, pp. 91-106.
- «La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus*», en *Revue des Études Latines* 62, 1984, pp. 111-127.
- «Other followers of Antiochus», en D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 290-306.
- «Le concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexandrie: essai d'étude diachronique», en J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophies of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 250-284.

- LÉVY, C. «Pyrrhon, Enesideme et Sextus Empiricus: la question de la légitimation historique dans le scepticisme», en A. Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli: Bibliopolis, 2001, pp. 299-329.
- LIEBERSOHN, Y. Z., *The Dispute concerning Rhetoric in Hellenistic Thought* (= *Hypomnemata* 185), Göttingen, 2011.
- LINDERSKI, J., «Cicero and Roman divination», en *La Parola del Pasato* 37, 1982, pp. 12-38.
- LIU, I., «Nature and Knowledge in Stoicism. On the Ordinariness of the Stoic Sage», *Apeiron*, 41, 2009, pp. 247-275.
- LONG, A. A., «Cicero's Plato and Aristotle», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero. The Philosopher*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 37-61.
- «Diogenes Laertius, Life of Arcesilaos», en *Elenchos* VII, 1986, pp. 431-294.
- *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley: University of California Press, 1974, p. 106.
- «Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 24, 1978, pp. 68-91.
- «Socrates in Hellenistic Philosophy», en *The Classical Quarterly* 38, 1988, pp. 150-171.
- «Carneades and the Stoic telos», en *Phronesis* 12, 1967, pp. 59-90.
- «Scepticism about gods», en M. Griffith y D.J. Mastrorarde (eds.), *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta: Scholars Press, 1990, pp. 279-291.
- LUDLAM, I., *Antipater of Tarsus. A Critical Edition with Commentary of the Testimonia for His Life Works and Logic*. Diss. Tel Aviv University, Tel Aviv, 1997.
- LYNCH, J. P., *Aristotele's School. A study of a Greek educational institution*, Berkeley: University of California Press, 1972.
- MACONI, H., «Nova Non Philosophandi Philosophia: A Review of Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, pp. 231-253.
- MAGRIS, A. «Entwicklungslinien der altgriechischen Schicksalsidee», en *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 27, 1995, pp. 79-94.
- MALASPINA, E., «Cicerón y la verdad», en S. Maso, e I. Martínez Fernández (eds.), *Diez estudios de filosofía helenística y romana*, Madrid: UNED, 2022, pp. 93-113.
- MANSFELD, J., «Philo and Antiochus in the lost *Catulus*», en *Mnemosyne* 50, 1997, pp. 45-74.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, I. *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la imitatio en la filosofía de Cicerón* (= *Lexis Supplementi/Supplements* 3), Venezia, 2021.

- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, I. «La *imitatio* en el *De Officiis* de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, 2020, pp. 1-11.
- «La analogía del actor en *Off.* 1: una perspectiva platónico-aristotélica para un tópico de uso estoico», en *Lexis* 39, 2021, pp. 104-129.
- MAS TORRES, S., *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, Madrid: UNED, 2018.
- «La embajada del 155 a. C.: Carnéades, Cicerón y Lactancio sobre la justicia y la injusticia», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/3, 2020, pp. 357-358.
- MASO, S., *Cicerone. Il fato*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di... Roma: Carocci, 2014.
- *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia de Epicuro*, Napoli: Bibliopolis, 2008.
- «La filosofía estoica y la cuestión del 'libre albedrío'», en S. Maso e I. Martínez Fernández (eds.), Madrid: UNED, 2022, pp. 143-171.
- MAYET, K., *Chrysipps Logik in Ciceros philosophischen Schriften* (= *Classica Monacensia* 41), Tübingen, 2010.
- MATTHES, D., «Hermagoras von Temnos», en *Lustrum* 3, 1958, pp. 58-214 y 262-278.
- MERLAN, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Nijhoff, 1975.
- METTE, H. J., «Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane», en *Lustrum* 26, 1984, pp. 41-104.
- «Weiterer Akademiker heute (Fortsetzung von *Lustr.* 26, 7-94), von Lakydes bis zu Kleitomachos», en *Lustrum* 27, 1985, pp. 53-141.
- «Philon von Larisa und Antiochos von Askalon», en *Lustrum* 28/28, 1986/87, pp. 9-63.
- MIGNUCCI, M., BARNES, J. y BOBZIEN, S., «Logic», en K. A. Algra, J. Barnes, J. Maansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Part II: «Logic and Language», Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 157-176.
- MUTSCHMANN, H., «Die Stufen der Wahrscheinlichkeit bei Carneades», en *Rheinisches Museum* 66, 1911, pp. 190-198.
- NAPOLITANO, L. M., «Arcesilao, Carneade e la cultura matematica», en G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 181-193.
- NEUHAUSEN, K. A., «*Academicus sapiens*. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie», en *Mnemosyne* 40, 1987, pp. 353-390.
- NIINILUOTO, I., «Scepticism, Fallibilism and Verisimilitude», en J. Sihvola (ed), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition* (= *Acta Philosophica Fennica* 66), Helsinki, 2000, pp. 145-169.
- OBDRZALEK, S., «Living in Doubt: Carneades' *Pithanon* Reconsidered», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 2006, pp. 243-279.

- OBDRZALEK, S., «From Scepticism to Paralysis. The *Apraxia* Argument in Cicero's *Academica*», en *Ancient Philosophy* 32, 2012, pp. 369-392.
- O'KEEFE, T., *Epicurus on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- O'MEARA, J. J., «Augustine and Neo-Platonism», en *Recherches augustinienes* 1, 1958, pp. 91-111.
- OPSOMER, J., *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels, 1998.
- PAJÓN LEYRA, I., *Claves para entender el escepticismo antiguo*, Madrid: Ediciones Antígona, 2014.
- PEASE, A. S., «The Conclusion of Cicero's *De Natura Deorum*», en *Transactions and Readings of the American Philological Association* 33, 1913, pp. 25-37.
- PERIN, C., «Stoic epistemology and the limits of externalism», en *Ancient Philosophy* 25, 2005, pp. 383-401.
- «Making sense of Arcesilaos», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLV, 2013, pp. 313-340.
- PHILIPPSON, R., «Das 'erste Naturgemäße'», en *Philologus* 87, 1932, pp. 445-466.
- PINEDA-PÉREZ, Ch. F., «Las respuestas académicas a la objeción de la *apraxia*», en *Praxis Filosófica* 46, 2018, pp. 221-224.
- POHLENZ, M., *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Madrid: Taurus, 2022.
- POLITIS, V. *The Structure of Inquiry in Plato's Early Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- POLITO, R., «Antiochus and the Academy», en D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 44-45.
- PRIOR, A. N., *Past, Present, and Future*, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- RAMELLI, I., *Hierocles the Stoic: «Elements of Ethics», fragments and excerpts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- REESOR, M. E., «Fate and possibility in early Stoic philosophy», en *Phoenix* 19, 1965, pp. 285-304.
- REID, J. S., *M. Tulli Ciceronis Academica. The text revised and explained by...* London: Macmillan and Co., 1885.
- REINHARDT, T., «*Pithana* and *probabilia*», en Th. Bénatouïl y K. Ierodiakonou (eds.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 218-253.
- «Rhetoric in the Fourth Academy», en *Classical Quarterly* 50/2, 2000, pp. 531-547.
- REINOSO BARBERO, F. «La autonomía de la jurisprudencia romana frente al pensamiento filosófico griego», en J. Roset (coord.), *Estudios en homenaje al profesor Juan Iglesias*, vol. II, Madrid: UCM, 1988, pp. 1021-1039.
- RIETH, O., «Über das Telos der Stoiker», en *Hermes* 69, 1934, pp. 13-45.
- ROBIN, L., *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris: PUF, 1954.

- ROLKE, K. H., *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios* (= *Spudasmata* 32), Hildesheim/New York, 1975.
- ROMÁN ALCALÁ, R., *El enigma de la Academia de Platón: Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Córdoba: Berenice, 2007.
- «La nueva academia: dogmatismo o *skepsis*», en *Pensamiento* 51, 1995, pp. 455-465.
- ROSKAM, G., «Arguments as boxing gloves: ethics of philosophical polemics in middle Platonism», en *Les Études Classiques* LXXXVI/2-3, 2008, pp. 197-231.
- RUCH, M., «La 'disputatio in utramque partem' dans le 'Lucullus' et ses fondements philosophiques», en *Revue des Études Latines* 47, 1969, pp. 310-335.
- SALLES, R., «Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo», en *Crítica* 36/106, 2004, pp. 3-27.
- «El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción», en *Tópicos* 14, 1998, pp. 105-133.
- SAMBURSKY, S., «On the Possible and the Probable in Ancient Greece», en *Osiris* 12, 1956, pp. 35-48.
- SANDBACH, F. H., *The Stoics*, London: Chatto & Windus, 1975,
- SCHALLENBERG, M., *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift «De Fato»*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- SCHOFIELD, M., «Academic Therapy: Philo of Larissa and Cicero's Project in the *Tusculans*», en G. Clark y T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 91-109.
- «The neutralizing argument: Carneades, Antiochus, Cicero», en Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 237-249.
- «Ciceronian dialogue», en S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 63-84.
- «Academic epistemology», en K. Algra, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 323-351.
- SCHRÖDER, H. O. «Marionetten. Ein Beitrag zur Polemik des Carneades», en *Rheinisches Museum für Philologie* 126/1, pp. 1-24.
- SCHRÖDER, S., «Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoischen Determinismus». 3 Teil und Schluß. En *Prometheus* 15, 1990, pp. 136-154.
- SEDLEY, D. «The motivation of Greek scepticism», en M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1983.
- «Philodemus and the decentralisation of philosophy», en *Cronache ercolanesi* 35, 2003, pp. 31-41.

- SEDLEY, D. «The Protagonists», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 1-17.
- «Chrysippus on psychophysical causality», en M. Nussbaum, J. Brunschwig (eds.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 313-331.
- «Epicurus Refutation of Determinism», en G. Pugliese (ed.), ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a Marcelo Gigante*, vol. 1, Napoli: Bibliopolis, 1983, pp. 11-51.
- «Diodorus Chronus and Hellenistic Philosophy», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 203, 1977, pp. 74-120.
- «Antiochus as historian of philosophy», en D. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 80-103.
- SHARPLES, R. W., *Cicero On Fate & Boethius The Consolation of Philosophy IV, 5-7, V*, Warminster: Aris & Phillips Ltd, 1991.
- «Causes and Necessary Conditions in the *Topica* and *De fato*», en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 247-271.
- «Could Alexander (follower of Aristotle) have done better? A response to Professor Frede and others», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 1987, pp. 197-216.
- «Epicurus, Carneades and the atomic swerve», en *Bulletin fo the Intitute of Classical Studies* 38, 1991/1993, pp. 174-190.
- SILLITTI, G., «Alcune considerazioni sull'aporia del sorite», en G. Giannantoni (ed.), *Scuola socratici minori e filosofia ellenistica*, Bologna: Il Mulino, 1977, pp. 75-92.
- SLUITER, I., «The Rhetoric of Scepticism. Sextus against the Language Specialists», en *Acta Philosophica Fennica* 66, 2000, pp. 193-123.
- SORABJI, R., *Necessity, Cause and Blame*, Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- SORETH, M., «Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968, pp. 48-72.
- STEINMETZ, P., «Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt», en W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz, *Cicero's Knowledge of the Peripatos* (= *Rutgers University Studies in Classical Humanities* IV), New Brunswick/London, 1989, pp. 1-22.
- «Die Stoa», en H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*, Band 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel: Schwabe, 1994, pp. 560-561.
- STEVENS, J. A., «Posidonian Polemic and Academic Dialectic: The Impact of Carneades upon Posidonios *Peri pathōn*», en *Roman and Byzantine Studies* 43/3, 1993, pp. 229-323.
- STOUGH, C. L., *Greek Skepticism*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1969.

- STRAUME-ZIMMERMANN, L., BROEMSER, F. y GIGON, O. *Marcus Tullius Cicero. Hortensius. Lucullus. Academici libri*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von... Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 1997.
- STROH, W., *Taxis und Taktik. Die advokatische Disputationskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart: Teubner, 1975.
- STRIKER, G. «Sceptical Strategies», en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 54-83.
- «Scepticism as a Kind of Philosophy», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83, 2001, pp. 113-129.
- «Academics versus Pyrrhonists, reconsidered», en R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 195-207.
- «Antipater, or the Art of Living», en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 298-315.
- «Academics fighting Academics», en B. Inwood y J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument*, Leiden: Brill, 1997, pp. 257-276.
- «Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern», en *Phronesis* 26, 1981, pp. 153-171.
- SÜß, W. «Die dramatische Kunst in den philosophischen Dialogen Ciceros», en *Hermes* 80, 1952, pp. 419-436 (reimp. en Büchner, K. (ed.), *Das neue Cicerobild*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, pp. 151-178).
- SZEKERES, C., «Cicero Verhältniss zu seinen griechischen Quellen in *De Fato*», en *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 31, 1995, pp. 231-236.
- TALANGA, J., *Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De interpretatione 9 und Ciceros De Fato, mit einem Überblick über die spätantiken Heimarme-Lehren*, Bonn: Habelt, 1986.
- TARÁN, L., «Cicero's Attitude Towards Stoicism and Skepticism in the *De Natura Deorum*», en *Collected Papers (1962-1999)*, Leiden/Boston: Brill, 2001, pp. 455-478.
- TARRANT, H., «Agreement and the self-evident in Philo of Larissa», en *Dionysius* 5, 1981, pp. 66-97.
- *Scepticism or Platonism?. The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Reseña de Brittain, C., *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptic* en *Ancient Philosophy* 22, 2002, p. 4.
- «Antiochus: a new beginning?», en R. Sharples y R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, London: Institute of Classical Studies, 2007, pp. 317-332.

- TARRANT, H., *Plato's First Interpreters*, London: Duckworth, 2000.
- TATUM, W. J., «Plutarch on Antiochus of Ascalon: Cicero 4,2», en *Hermes* 129, 2001, pp. 139-142.
- THEILER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin/Zürich: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- TIELEMANN, T., *Chrysippus' on Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden: Brill, 2003.
- TIMPANARO, S. *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione*, Milano: Garzanti, 1988.
- THORSRUD, H., «Cicero on his Academic Predecessors: the Fallibilism of Arcesilaos and Carneades», en *Journal of the History of Philosophy* XL, 2002, pp. 1-18.
- «Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's *Academica*», en W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*: University of Notre Dame Press, 2012, pp. 133-151.
- TODD, S. C., *The Shape of Athenian Law*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- TRABATTONI, F., «Arcesilao platonico?», en M. Bonazzi y V. Celluprica (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli: Bibliopolis, 2005, pp. 13-50.
- TUCHOLSKY, K., «Fräulein Nietzsche», en *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Hamburg: Rohwolt, 1960.
- VAN BRAKEL, J., «Some Remarks on the Prehistory of the Concept of Statistical Probability», en *Archive for History of Exact Sciences* 16, 1976, pp. 119-136.
- VANDER WAERDT, P. A., «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», en *Roman and Byzantine Studies* 30/2, 1989, pp. 225-267.
- VAN STRAATEN, M., *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments*, Amsterdam: H. J. Paris, 1956, p. 146.
- VEGA REÑON, L., *La trama de la demostración*, Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- VIMERCANTI, E., «Sul rapporto tra metafisica e 'teologia' in Platone e in Aristotele», en *Aquinas* 55, 2012, pp. 9-44.
- VLASTOS, G., «The socratic elenchus» y «Afterthoughts on the socratic elenchus», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. I, 1983, pp. 27-58 y 59-70.
- VOGT, K. M., «Scepticism and Action», en R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 165-180.
- *Law, Reason and the Cosmic City*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- WARREN, J., «What God didn't Know (Sextus Empiricus AM IX, 162-166)», en D. Machuca (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Leiden: Brill, 2011, pp. 41-68.
- WEISCHE, A., *Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, Münster: Aschendorff, 1961.
- «Karneades», en *RE* suppl 11, 1968, pp. 853-856.

- WICKE-REUTER, U., *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa* (= Beihefte zu Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 298) Berlin, 2000.
- WILLIAMSON, T., *Vagueness*, London: Routledge, 1994.
- WISNIEWSKI, B., *Karneades Fragmente, Text und Kommentar*, Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich, 1970.
- YON, A., *Cicero. De Fato*, Paris: Les Belles Lettres, 1939.
- ZAMORA CALVO, J.M., «Los estoicos y la cuestión de la familiaridad: La propuesta de Hierocles», en *Praxis Filosófica* 45, 2017, pp. 11-27.
- ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. «Dritter Teil, erste Abteilung»: *Die nacharistotelische Philosophie*. Fünfte Auflage. Manualdruck der vierten Auflage. Herausgegeben von Dr. Eduard Wellmann. Leipzig: O. R. Reisland, 1923.

Arcesilao nació en el 315 y murió en el 240, la vida de Filón de Larisa abarca del 145 al 83/84. Dos siglos en los que la actividad filosófica experimentó importantes transformaciones y en los que se sentaron las raíces para desarrollos posteriores. No puede sorprender entonces que entre los mismos neoacadémicos haya diferencias lo suficientemente significativas como para poder establecer distintos momentos dentro de su escuela. El primero, caracterizado por su oposición radical a todo dogmatismo y muy en particular el estoico; un segundo de polémicas entre formas radicales y mitigadas del escepticismo y un tercero en el que poco a poco se regresa a posiciones dogmáticas o más dogmáticas. De esta evolución, y de los muchos y complejos problemas que comporta, se ocupa el presente libro.

Salvador Mas (Valencia, 1959) es profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la UNED. Ha traducido textos de Platón, Aristóteles, Filodemo de Gádara, Winckelmann, Goethe y Humboldt. Sus líneas principales de investigación se centran en el Mundo Clásico, así como en su recepción en la Modernidad. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, *Filodemo de Gádara. De poematis V. Epigramas* (traducción, notas y estudio introductorio), *Pensamiento romano II. Once estudios sobre teoría de la historia, política y estética*.



UNED



Editorial