

LA EVIDENCIA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

The Evidence in Ancient Philosophy

Javier AOIZ
Universidad Simón Bolívar

BIBLID [(0213-356)14,2012,165-179]

Fecha de recepción: 1 de junio de 2011

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2011

RESUMEN

Enargeia se convirtió en un término técnico –para cuya traducción Cicerón acuñó el neologismo *evidentia*– en la epistemología helenística, al parecer, a partir de Epicuro. En sus análisis de la evidencia perceptiva Epicuro desarrolló una relevante reformulación de la naturaleza del percibir y de la tipología aristotélica de los sensibles que fundamenta la veracidad de la percepción en la autonomía y opacidad de cada uno de los sentidos respecto a los demás sentidos y a otras facultades como la memoria o la razón. Sexto Empírico objetó a este tipo de planteamientos que todo acto perceptivo conlleva síntesis, en las que interviene la memoria o la razón, y requiere la afección (*pathos*), que se interpone entre percepción y objeto, y hace de la evidencia perceptiva otro caso más de inferencia mediante signos. El modo de reflexividad elemental que en la antigüedad tardía se denominó *synaisthesis* parece haber sido esgrimida contra la segunda objeción de Sexto Empírico.

Palabras clave: Enargeia, synaisthesis, helenismo, epicureísmo, Sexto Empírico.

ABSTRACT

Enargeia became a technical term –to which Cicero coined the neologism *evidentia* for its translation– in the Hellenistic Epistemology, so it seems, beginning from Epicurus. In his analysis of the perceptive evidence he developed a relevant reformulation of the nature of perceiving and the Aristotelian typology of sensibilia which bases the truth of perception on the autonomy and opacity of each one of the senses in relation to the rest of the senses and other faculties such as memory or reason. Sextus Empiricus objected to this type of approach that every perceptive act entails synthesis, in which memory or reason get involved, and requires the affection (*pathos*), which comes between perception and object, and makes the perceptive evidence another case of inference through signs. The basic reflexivity mode which was designated as *synaisthesis* in Late Antiquity seems to have been put forward against the second objection of Sextus Empiricus.

Key words: Enargeia, synaisthesis, hellenism, epicureism, Sextus Empiricus.

El sustantivo *evidentia* fue creado por Cicerón en el diálogo *Académicos* (II 17) para traducir lo que «los griegos» –observa– llaman *enargeia*. Los griegos a los que se refiere Cicerón son, en realidad, los filósofos helenísticos, cuyas controversias epistemológicas expone precisamente en esta obra. Cicerón, como es sabido, creó numerosos términos filosóficos que se incorporaron al latín y heredaron las lenguas modernas. *Comprehendibilis*, *indolentia*, *indifferens*, *moralis*, *qualitas* son, al igual que *evidentia*, palabras originadas en el contacto de Cicerón con las filosofías helenísticas y en su empeño por dotar al latín de terminología filosófica y fomentar la filosofía entre sus conciudadanos¹. Cicerón forjó varios de estos términos mediante el procedimiento de calco. No es el caso del término *evidentia* que Cicerón crea a partir del verbo *video*, pues el sustantivo *enargeia* no procede de ningún vocablo griego similar a *video* sino del adjetivo *enargês* que se deriva a su vez del adjetivo *argos*. Según P. Chantraine las principales acepciones de *argos* son «de un blanco brillante» y «veloz». Chantraine ve en su origen una noción que expresa la blancura destellante del

Abreviaturas utilizadas:

AM Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*.

DL Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*.

NH Nemesio de Emesa, *De la naturaleza del hombre*.

1. Cfr. POWELL, J., «Cicero's Translations from Greek», en: POWELL, J. (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1995, pp. 273-300.

relámpago y al mismo tiempo la velocidad². *Enargês* es un adjetivo usual en la literatura griega desde Homero. La heterogeneidad de las instancias a las que califica es notable: hechos tan triviales como una conversación o la presencia de alguien en persona son calificados de *enargês*, pero también lo son sueños, dioses, fantasmas (*eidôla*), deseos, placeres o palabras. Frecuentemente el adjetivo se utiliza para destacar el efecto y la reacción del sujeto ante una situación u objeto determinados: estupefacción, por ejemplo, consuelo, rotunda convicción, plena patencia³. El sustantivo *enargeia* comienza a usarse en la prosa del siglo IV. Aristóteles, al igual que Platón (*Político*, 277c), lo utiliza una sola vez (*Acerca del alma*, 418b23). Sin embargo, sería completamente errado inferir de ello que el fenómeno de la evidencia permaneció relegado hasta la cultura helénica, pues no solo se utilizaron abundantemente en la literatura y la filosofía precedentes términos como *dêlos*, *saphês*, *phaneros*, o *emphanês* que perfectamente se pueden traducir mediante el adjetivo evidente, sino que además saberes como la historia, la medicina hipocrática, la retórica y la filosofía dedicaron importantes reflexiones a la evidencia al ocuparse de los procedimientos de prueba específicos de cada uno de sus ámbitos. El pensamiento de Platón y Aristóteles contiene asimismo importantes momentos teóricos sobre la evidencia inmediata. El vínculo entre consistencia ontológica, inteligibilidad y claridad constituye el contexto más frecuente del uso del adjetivo *enargês* en Platón. En este contexto, *enargês*, al igual que el adjetivo *saphês* (claro) y *akribês* (exacto), califica propiamente las ideas e indirectamente los actos cognoscitivos en que son aprehendidas.

No es difícil reconocer el fenómeno de la evidencia en el tratamiento aristotélico de la captación de los primeros principios por parte del intelecto y en su comparación con el tacto, análisis que, a juicio de Marion, están presentes en las reflexiones de Descartes sobre la intuición y la evidencia⁴. El hallazgo en la deliberación práctica del punto desde el que se ha de iniciar la implementación de la acción es otro ejemplo de la presencia del fenómeno de la evidencia en el corpus aristotélico. Lo mismo cabe decir del análisis aristotélico de la percepción de los sensibles propios. En *Acerca del alma*, Aristóteles emplea el adverbio *enargôs* para describir las percepciones en las que se está plenamente

2. CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 104-105.

3. Cfr. OTTO, N., *Enargeia. Untersuchung zur Charakteristik alexandrinischer Dichtung*, Stuttgart, Steiner, 2009, pp. 46-47; CASSIN, B., «Procédures sophistiques pour construire l'évidence», en: LEVY, C. y PERNOT, L. (eds.), *Dire L'Evidence*, Paris, Harmattan, 1997, pp. 15-18.

4. MARION, J. L., *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, pp. 62-68.

convencido de que se cumplen las condiciones requeridas para el óptimo desempeño de la facultad sensible. En tales casos, observa Aristóteles, no decimos «me parece...», sino que afirmamos taxativamente «veo...» (AA 428a12-15). Platón contempla en *Teeteto* la posibilidad de aplicar a la percepción el adjetivo *enargês* en una dirección muy diferente, pues hace afirmar al Sócrates que, circunstancialmente, intenta sustentar el relativismo de Protágoras, que quienes repiten que las percepciones de cada uno son irrefutables y evidentes (*enargeis*) quizás tienen razón y ha de reconocerse después de todo que son efectivamente conocimiento (epistêmê) (*Teeteto*, 179c).

Sexto Empírico (AM VII 218) parece atribuir la introducción del término técnico *enargeia* a Teofrasto. Diversos testimonios tardíos dejan entrever, en efecto, que Teofrasto habría hecho de la *enargeia* y de su correlato, la convicción o certeza (*pistis*), bases fundamentales de sus planteamientos filosóficos, pues reconocía en la evidencia de la percepción y de los primeros principios el fundamento del conocimiento⁵. También Sexto Empírico afirma que Teofrasto refería la evidencia a lo sensible y a lo inteligible (AM VII 218). Sin embargo, aun aceptando que tales testimonios son fidedignos resulta casi imposible determinar en qué medida los planteamientos de Teofrasto sobre la evidencia influyeron en los filósofos helenísticos. En consecuencia, hoy se tiende a aceptar más bien que fue Epicuro quien introdujo el término técnico *enargeia*, pues sus escritos y la doxografía prueban claramente no solo que utilizó repetidamente el término, a veces, incluso como sinónimo de percepción (*aisthêsis*), sino que hizo explícitamente de la *enargeia* la piedra angular de su filosofía, lo que representaba un planteamiento innovador en la filosofía griega. Epicuro testimonia así el inicio de una vinculación entre evidencia (*enargeia*), verdad y praxis que la cultura helenística va a recorrer desde múltiples perspectivas.

En un primer momento la evidencia es fundamentalmente objeto de los esfuerzos y controversias filosóficos dirigidos al establecimiento de un criterio de verdad para el conocimiento del mundo y la consecución de una vida feliz, pero posteriormente va a interesar también a quienes se dedican a la historia, la retórica y la poética. La evidencia que interesa específicamente a historiadores, oradores o críticos es la evidencia artificial, es decir, la evidencia suscitada mediante técnicas discursivas en lectores y oyentes sobre hechos y objetos que

5. P. HUBY ha recopilado y analizado los principales testimonios en su trabajo «Theophrastus and the Criterion», en: HUBY, P. y NEAL, G. (eds.), *The Criterion of Truth*, Liverpool, Liverpool Univ. Press, 1989, pp. 107-122. Evidencia (*enargeia*) y aprehensión de los primeros principios aparecen claramente vinculadas en la epistemología de Alejandro de Afrodisia, Ptolomeo y Galeno. Los dos primeros destacan además como factor de tal correlación el modo de conciencia que la antigüedad tardía denominó *synaisthêsis*.

estos no tienen realmente ante sí⁶. Obviamente la relación entre fantasía, discurso y evidencia, que en absoluto había estado ausente de la mira de los filósofos helenísticos, cobra en estos análisis un particular realce. Las dos grandes directrices de reflexión sobre la *enargeia* indicadas tienen continuidad en los primeros siglos de nuestra era, en los que se desarrollan sincretismos filosóficos que dan lugar a interesantes formulaciones sobre el tópico, entre las que destaca la explícita vinculación entre evidencia (*enargeia*) y conciencia.

Como se puede apreciar, los actores, las directrices interpretativas y el lapso histórico mencionados son imposibles de abarcar en una breve exposición. He optado, consiguientemente, por concentrarme en una zona de esa inmensa problemática, la teoría de la evidencia perceptiva de los epicúreos y la crítica de Sexto Empírico a la idea de evidencia, crítica que incluye, claro está, los planteamientos de los epicúreos al respecto. Diversos filósofos de la antigüedad tardía parecen haber visto en la conjunción de evidencia (*enargeia*) y conciencia (*synaisthêsis*) un poderoso argumento contra los planteamientos de los escépticos. Por ello me referiré también muy brevemente a la vinculación entre la evidencia y el modo de reflexividad que los antiguos denominaron *synaisthêsis*, documentada en varios textos de los siglos II y III, pertenecientes a corrientes filosóficas dispares.

1.

Según Diógenes Laercio, Epicuro afirma en su *Canon* que las percepciones, las preconcepciones y las afecciones son los criterios de verdad (*DL X 31*). Los textos de Epicuro que Diógenes transmite no desmienten esta afirmación. Cada una de estas instancias aparece calificada en ellos como evidente (*enargês*), y consiguientemente como canon de verdad en tanto constituye una verdad manifiesta que no requiere prueba y permite efectuar ulteriores comprobaciones de opiniones.

Algunos intérpretes han cuestionado este testimonio de Diógenes Laercio porque contendría una enumeración redundante, ya que, sin forzar en absoluto el griego, los tres criterios enumerados pudieran denominarse afección (*pathos*) o bien afección –término con el que Epicuro se refiere en la enumeración al placer y al dolor– pudiera incluirse en la noción de percepción. Se podría

6. A. ZANGARA ha puesto de relieve el interés de los historiadores por este tipo de evidencia en su libro *Voir l'Histoire. Theories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin, 2007. La literatura sobre la *enargeia* en la retórica y la poética es muy amplia. La monografía ya citada de N. Otto contiene una exposición actualizada del tópico y recoge la abundante bibliografía existente.

alegar incluso que Diógenes Laercio subraya unas pocas líneas más adelante que en el *Canon* Epicuro señala que el ver y oír se dan en nosotros como el dolor (DL X, 32). El hecho de que la mayoría de los intérpretes acepte la veracidad del testimonio de Diógenes Laercio no quita relevancia a la pregunta por la redundancia de los términos percepción y afección (*pathos*), pues la asimilación de la percepción a la afección constituida por el placer o el dolor parece conllevar ciertas asunciones que resultan especialmente nítidas cuando desde tal asimilación se interpreta el célebre dictum de los epicúreos «todas las percepciones son verdaderas»⁷. En efecto, asimilar percepción y *pathos* (placer-dolor) lleva a entender que en el dictum el adjetivo verdadero (*alethês*) significaría «realmente existente», una acepción del adjetivo *alethês* nada inusual por cierto. El dictum vendría a decir, en consecuencia, que todas las percepciones son realmente existentes en el sujeto. Dicho de otro modo que todas son verdaderas porque todas son afecciones, estados psicológicos del sujeto.

Quizás podría pensarse que estoy aplicando a la interpretación de Epicuro planteamientos modernos, ajenos a la filosofía helenística. Y, efectivamente, el redescubrimiento del escepticismo y el epicureísmo a lo largo del siglo XVI se acompañó en muchos casos de una interpretación de la teoría de la percepción de Epicuro, que podían leer también en el libro IV del poema de Lucrecio, en la que la veracidad de la percepción se entiende en la dirección que he indicado⁸. Así ocurre, por ejemplo, en el comentario de Lucrecio de Lambinus (1563) o en la *Apología de Raimond Sebond* de Montaigne. No obstante, como señalé al comienzo, ya Platón había contemplado en *Teeteto* la posibilidad de comprender la verdad de la percepción en esta misma dirección. En realidad, lejos de ser ajena al mundo helenístico, se trata de una interpretación del epicureísmo perfectamente documentada en la antigüedad. Por ejemplo, el peripatético Aristocles⁹ aproxima la teoría de la percepción de los epicúreos al

7. Sobre la tradición y las dificultades interpretativas del dictum cfr. ASMIS, E., «Epicurean epistemology», en: ALGRA, K. (comp.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2007, pp. 260-294; EVERSON, S., «Epicurus on the truth of the senses», en: EVERSON, S. (comp.), *Companion to Ancient Thought: 1 Epistemology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990, pp. 161-183; TAYLOR, C. C., «All perception are truth», en: BARNES, J. (comp.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 105-124; STRIKER, G., «Epicurus on the truth of sense impressions», en: *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 77-91.

8. GLIDDEN, D., «Sensus and Sense Perception in the *De rerum natura*», *California Studies in Classical Antiquity* (Los Angeles), 12 (1981), pp. 155-181.

9. ARISTOCLES OF MESSENE, *Testimonies and Fragments*, ed. M. Chiesara, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, p. 45.

relativismo de Protágoras y, al igual que Plutarco, la considera también cercana a las tesis de los cirenaicos, quienes, como es sabido, afirmaban que solo podemos conocer nuestras afecciones (*pathê*) y no lo que las causa, pues, para emplear una imagen de Plutarco, en relación al mundo exterior permanecemos como en una especie de estado de sitio, sin acceso alguno a su conocimiento (*Contra Colotes*, 1120 D). La lectura relativista y cirenaica de Epicuro tiene, pues, tras de sí tradición acreditada. Se ha de reconocer además a estas lecturas la virtud de solventar el cariz paradójico, contra-intuitivo, de la afirmación «todas las percepciones son verdaderas» y disolver la controversia acerca de si a la hora de interpretar el significado del adjetivo «verdadero» en el dictum, ha de atribuirse necesariamente a la percepción carácter proposicional. Sin embargo, la lectura relativista y cirenaica de Epicuro, en mi opinión, escamotea tres planteamientos que aparecen claramente entrelazados en las exposiciones de la epistemología epicúrea y en la doxografía. Me refiero a 1) el desarrollo de explicaciones físicas del proceso perceptivo; 2) la consideración de la percepción como un fenómeno inmerso en una compleja dinámica de relaciones y 3) el esfuerzo por explicitar exhaustivamente el contenido cognitivo de la percepción. Voy a concentrarme en los dos últimos planteamientos, aunque me referiré tangencialmente también al primero.

Por lo general, se tiende a pensar que puesto que Epicuro, como otros filósofos helenísticos, elabora una explicación fiscalista de la percepción enfatiza su pasividad. Si bien esta ecuación no carece de sentido, tiene el inconveniente de propiciar en los intérpretes notables simplificaciones de la teoría epicúrea de la percepción. Por ello es conveniente destacar que si bien Epicuro ha considerado los procesos físicos de los *eidôla* como un constituyente necesario de la percepción también ha señalado otro –no menos físico– de parte del sujeto, lo que denomina *epibolê*. Este término, sinónimo, a mi parecer, del término *prosbolê*, utilizado posteriormente por los epicúreos y otras escuelas, puede traducirse por «aplicación» e incluso más libremente por «atención». Es importante subrayar, por razones que luego se verán, que se trata de un acto único y unitario. Lucrecio dedica varios versos del libro IV a la atención y destaca que sin ella incluso lo claramente visible ante nosotros parece como si estuviera en todo momento en una remota lejanía (IV 811-813).

Cuando Epicuro habla de la evidencia de la percepción se refiere a un percibir en el que se ejerce *epibolê*. Que la percepción sea considerada canon de verdad indica claramente la inmersión de la percepción y de la atención en una dinámica relacional, pues la percepción se califica de canon de verdad ciertamente por ser evidente pero asimismo por servir para comprobar otro tipo de verdades, lo que resulta imposible sin una deliberada orientación de la atención.

Permítame en estos momentos una breve digresión sobre la utilización de la palabra canon en Epicuro. El significado original de *kanôn* parece haber

sido, caña, vara. Posteriormente adquiere el significado de regla y escuadra y a partir de estos significados se expande a significados más sofisticados, como norma, regla, etc. Ya en el siglo V parece haberse usado con el sentido metafórico de instrumento intelectual (en Eurípides por primera vez, parece), uso del que parten en general los historiadores para explicar la elección que hace Epicuro de este término para calificar la percepción¹⁰. Sin embargo, llama la atención que autores tardíos como Aristocles, Sexto Empírico y Plutarco insistan, al referirse a Epicuro, en las humildes acepciones originales de *kanôn* (caña, regla, escuadra). Creo que ello revela que Epicuro tenía particular interés en destacar la asociación del término con la idea de instrumento, de artefacto, de un objeto instaurado por el hombre. Como mostró F. Heinimann¹¹, la tríada peso, número y medida constituyó en la cultura griega un tópicus en el que se veía condensada la cultura y la técnica como un logro esencialmente humano. Pienso que en esta temática se inscribe la elección epicúrea del término canon, lo que presenta la percepción y la evidencia desde una perspectiva sumamente interesante, a saber, como una conquista humana, como un logro del hombre. Los versos de Lucrecio confirman claramente la recusación de los epicúreos de la providencia, las causas finales y la idea de que los hombres vienen al mundo provistos por la naturaleza de lo requerido para su supervivencia (*Acercas de la naturaleza de las cosas*, IV 822, 855-857. V 156-234, 1033). Los epicúreos se inscriben así en una tradición, documentada ya en el *Protágoras* de Platón, que contrapone la dotación con la que los animales vienen al mundo a la condición inerte y desnuda con la que lo hace el hombre (*Protágoras*, 321c). De acuerdo a Protágoras es el fuego, es decir la técnica y la cultura, la que pone remedio y brinda auxilio al inerte humano. Lucrecio subraya que incluso la utilización de nuestros sentidos y miembros es propiamente resultado del esfuerzo humano y no dotación natural. Desde esta perspectiva no es extraño que se insista en calificar la percepción y la evidencia como canon, es decir, como artefacto, como logro humano.

Que la percepción ejerza como canon implica, señalaba arriba, que podamos dirigir deliberadamente la atención (*epibolê*) para llevar a cabo procesos de comprobación. Cabe preguntarse qué hace posible el desencadenamiento de tales procesos de comprobación. A juicio de Epicuro las percepciones están conjugadas en el hombre con un movimiento interno que da lugar a opiniones, suposiciones y conjeturas (*AM VII 203, DL X 50, DL X 34, AM VII 212, 215*) cuya verdad el hombre tiene la posibilidad de considerar como «a la espera»

10. Cfr. STRIKER, G., *op. cit.*, pp. 31-32.

11. HEINIMANN, F., «Mass-Gewicht-Zahl», *Museum Helveticum* (Basel), 32 (1975), pp. 183-196.

(*prosménon*) (DL X 34, 38) de que venideras percepciones confirmen o no confirmen. Lamentablemente los textos de Epicuro conservados son sumamente parcos en este punto. Sin embargo, pareciera que al hablar de opiniones, suposiciones o conjeturas «a la espera» Epicuro atribuye a ese movimiento, que conjuga el percibir y opinar, cierto reconocimiento y cierta predelineación de las condiciones de comprobación, o lo que es lo mismo, cierto reconocimiento de las condiciones óptimas del ejercicio de la percepción. Aristóteles, como señalé al comienzo al referirme al uso del adverbio *enargôs* en *Acerca del alma*, 428a12-15, entiende que tal reconocimiento es inherente a la posesión de la facultad sensible y ve en él, al igual que en las privaciones perceptivas, modos elementales de reflexividad. No puedo ahora extenderme en este tema. Pero para poner de relieve su importancia en la filosofía helenística baste señalar que uno de los resultados más significativos de las agrias disputas desarrolladas entre los estoicos y los escépticos académicos fue precisamente que forzó a ambas escuelas a tratar de acotar las condiciones óptimas del ejercicio de la percepción, como testimonia claramente Sexto Empírico (AM VII 166-189, 253-260, 424-425).

En la tradición antigua se recogen dos ejemplos del «a la espera» de comprobación de opiniones o conjeturas (DL X 33; AM VII 212, 215), en los que lo sometido a reserva son la forma de un objeto visto de lejos (el reiterado ejemplo de la torre) o la identidad de alguien visto desde lejos (Platón, en los ejemplos de Sexto Empírico). La comprobación parece moverse en un ámbito restringido: el del mundo observable, el mundo de los objetos situados en un espacio accesible. No toda opinión concierne a este ámbito, ya que las opiniones se refieren también a lo no manifiesto, lo *adelon*. Como en este caso es imposible una aproximación al objeto, los procesos de comprobación requeridos son diferentes. No me voy a detener ahora en ellos, pero sí quiero destacar que Epicuro distingue dos dominios de lo no manifiesto. En uno rige la bivalencia veritativa, mientras que en el otro varias explicaciones de los fenómenos no manifiestos, construidas a partir de analogías con los fenómenos observables, pueden ser aceptadas. Epicuro dedica la carta a Pítocles a este tópico y muestra que los fenómenos astronómicos y atmosféricos son susceptibles de múltiples explicaciones. Pretender en este ámbito explicaciones únicas, a su juicio, no solo es pura vanidad sino un fabular contraproducente.

Pudiera decirse, en fin, que en la compleja vinculación existente entre percibir y suponer descansa la posibilidad de la utilización de la percepción como canon de verdad. Para aclarar esta relación los epicúreos trataron de acotar con precisión la percepción mediante la exhaustiva explicitación de su contenido cognitivo. Esta tarea implicó un abordaje del percibir pretendidamente fenomenológico, pudiéramos decir, acompañado en todo momento, claro está, de las correspondientes explicaciones físicas de la teoría de los *eidôla*. Los textos de Epicuro contienen varias muestras de esta perspectiva fenomenológica, que

afortunadamente complementan el libro IV del poema de Lucrecio y las partes legibles de un tratado acerca de la percepción procedente de las ruinas de Herculano, cuyo autor parece ser el epicúreo Filodemo de Gadara¹². Lo primero que llama la atención en estos textos es que los epicúreos no reconocen una facultad cuya actividad fuera el percibir; ver, oler, oír, son, a su juicio, actividades completamente independientes y opacas entre sí en las que tampoco interviene en absoluto la memoria o la razón. No cabe hablar pues propiamente para ellos de evidencia perceptiva, sino de evidencia visual, auditiva, etc. Obviamente, los sensibles comunes y los sensibles por accidente de las tipologías tradicionales quedan recusados¹³.

Pareciera, en consecuencia, que los epicúreos están obligados a reconocer solo los llamados sensibles propios. Sin embargo, no es así. A juicio de los epicúreos, el objeto de la visión son formas y tamaños coloreados dotados de unidad y su distancia de nosotros. El objeto de la visión no es una afección en nosotros, una representación o los *eidôla* emanados de los cuerpos que causan la visión sino una realidad externa que el sentido, desprovisto de memoria y razón y por ello incapaz de entrenamiento, no puede identificar como x, pero sí de alguna forma destacar y localizar como algo unitario en el medio externo. Además, como toda percepción conlleva una afección (*pathos*) en el respectivo órgano, en la visión se manifiesta también placer o dolor en el órgano, lo que Filodemo parece interpretar como un modo de reflexividad de las percepciones sumamente interesante, sobre todo si pensamos en los posteriores planteamientos acerca de la reflexividad del neoplatonismo o la modernidad, pues se trata de un modo de reflexividad soldada a la captación de instancias externas y al igual que todo el proceso perceptivo explicada en términos de la física de los átomos. Lo dicho sobre la visión vale para todos los sentidos. El oído, por ejemplo, puede captar unidades sonoras cuya fuente a veces localiza con cierta precisión o simplemente las capta, dice Epicuro, como provenientes «de fuera» (*DL X. 52*). Asimismo el sonido es placentero o, por el contrario, molesta y causa dolor

12. MONET, A., *Philodème, Sur les sensations*, Edition critique et commentaire du PHerc. 19/698, (Tesis de Doctorado), Paris, 1993.

13. Cfr. LEE, E., «The sense of an object: Epicurus on seeing and hearing», en: MACHAMER, P. y TURNBULL, R. (eds.), *Studies in Perception Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Ohio, Ohio State Univ. Press, 1978, pp. 27-59; SEDLEY, D., «Epicurus on the common sensibles», en: HUBY, P. (comp.), *op. cit.*, pp. 123-136; MONET, A., «Philodème et Aristote sur les sensibles communs», en: GIANNANTONI, G. (comp.), *Epicureismo Greco e Romano. Atti del Congresso Internazionale Napoli, 19-26 Maggio 1993*, vol. II, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 735-748; AOIZ, J., «Observaciones a la teoría de los sensibles comunes en la filosofía antigua», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José), 117/118, XLVI (2008), pp. 181-189.

en el órgano. Como se puede apreciar el contenido cognitivo de la percepción que los epicúreos explicitan no es fácilmente analizable a partir de las tipologías tradicionales de los sensibles, pues ciertamente ni da cabida a la noción de sensibles accidentales ni a la de sensibles comunes pero, sin embargo, tampoco es equiparable a la de los sensibles propios.

Considero que a la hora de interpretar el dictum epicúreo «todas las percepciones son verdaderas», además de la física de los *eidôla*, se ha de tener en cuenta el peculiar contenido cognitivo que los epicúreos atribuyen a las percepciones y su natural conjunción con la opinión. Desde esta última perspectiva no carece de cierta justificación la tesis de Gisela Striker quien señala que el célebre dictum «todas las percepciones son verdaderas» pudiera parafrasearse así: toda proposición que expresa ni más ni menos que el contenido de una percepción dada es verdadera¹⁴, pues después de todo, la evidencia no es en el epicureísmo una instancia autoreferida, encapsulada sino un canon, es decir, evidencia para.

Si bien esta lectura es sugerente, suscita, no obstante, una objeción fundamental: ¿mediante qué conceptos y tipos de proposiciones se podría expresar el peculiar contenido cognitivo que los epicúreos atribuyen a las percepciones? Dicho de otro modo: ¿no contaminamos lo que los epicúreos entienden por evidencia perceptiva al traducirla a estructuras proposicionales?, ¿no se convierte ipso facto en opinión y pierde así su principal valía, la inmediatez del trato con las cosas? Pero cabe, no obstante, extender estos interrogantes en la dirección contraria y preguntarse si realmente tenemos acceso a las percepciones de las que hablan los epicúreos o éstas son más bien resultado de una acotación analítica que pretende fundamentarse en la física de los *eidôla* o resultado, pudiéramos decir hoy, de nuestros conocimientos de psicología genética. En tal caso la inmediatez con las cosas atribuida por los epicúreos a la evidencia perceptiva (*enargeia*) no dejaría de ser un desiderátum, un postulado y no habría forma alguna de comprobar los verdaderos límites del contenido cognitivo de las percepciones.

2.

No sería errado sostener que la apología epicúrea de la evidencia de la percepción se fundamenta en la convicción de que ésta representa un trato inmediato del hombre con el mundo en el que ninguna capacidad cognoscitiva adicional interviene contaminando esta relación. Los epicúreos destacan una y otra vez que en la percepción no participa ni la memoria ni la razón. La crítica de Sexto Empírico a la idea de evidencia se centra, a mi parecer, en recusar

14. STRIKER, G., *op. cit.*, pp. 90-91.

ambas tesis, 1) que en la evidencia se da relación inmediata con las cosas y 2) que en la percepción no intervienen ni la memoria ni la razón. Comenzaré por la segunda.

Para los epicúreos la prueba de la existencia del vacío, puesto que se trata de una realidad no manifiesta (*adelon*), no podía realizarse como la de los objetos sensibles. Ellos sostenían que la prueba de su existencia la suministraba una realidad evidente, el movimiento. En efecto, dado que sin vacío no podría darse el movimiento, la evidencia del movimiento probaba la existencia del vacío. Sexto Empírico se pregunta por la evidencia del movimiento con el fin de descubrir qué capacidades debe incluir una facultad para poder captar un fenómeno como el movimiento. Su respuesta, aunque no menciona directamente a los epicúreos, golpea frontalmente sus tesis. Sexto Empírico subraya que ya se considere un acto intelectual, ya se considere un acto perceptivo, la aprehensión del movimiento conlleva cierta síntesis que requiere una especie de recolección que, a su juicio, compete a la facultad racional (*Contra los físicos*, II 62-69). ¿Ahora bien, no repetían los epicúreos que en la percepción no intervienen ni la memoria ni la razón? El caso del movimiento es especialmente lacerante, porque en su evidencia se apoyaban los epicúreos para demostrar el vacío. Sin embargo, Sexto Empírico argumenta de la misma manera en relación a la percepción de los objetos, de su magnitud, de su forma, de la conjunción de color y forma, de color y magnitud, etc. En todos estos casos es necesario, a su juicio, que la percepción recorra partes o instancias, las recuerde y sintetice (*AM VII* 290, 297, 300, 347, 412). Si se niega a la percepción tal capacidad, que por otro lado Sexto Empírico califica más bien de racional, no hay forma de explicar cómo se percibe un objeto, una magnitud, movimiento, superficies y formas coloreadas, etc.

La obra de Nemesio de Emesa *De la naturaleza del hombre* prueba que la dificultad señalada por Sexto Empírico constituyó un problema debatido en la antigüedad. Al analizar la visión Nemesio expone una interesante distinción entre lo que denomina una aplicación (*prosbolê*) de la percepción, término sinónimo de *epibolê* en Filodemo, en la que no intervienen ni la memoria ni la *dianoia*, y las aplicaciones perceptivas no simples, en las que sí interviene la memoria y la *dianoia*. No es fácil dar en castellano con expresiones que hagan justicia plenamente a la expresión *mía prosbolê* (*haplê prosbolê* en Filodemo). Quizás «simple aplicación de la percepción», «percepción de un golpe» se aproximan. Sin embargo, es fácil captar a qué se refieren ambas. Se trata de poner de relieve lo que la percepción abarca en un acto simple e inmediato, algo similar pues a lo que los epicúreos entendían por percepción. Nemesio lo utiliza como criterio para distinguir entre estrictas percepciones, que llama también primera percepción (*NH* 61, 11-12), y percepciones que constituyen, en realidad, una composición de percepciones, memoria y *dianoia*. Mediante la simple

aplicación de la vista no vemos, a juicio de Nemesio, una manzana o su olor. El correlato de una aplicación de la percepción son los sensibles propios en conjunción de sensibles comunes si y solo si pueden estos ser abarcados «de un golpe» por la percepción. Nemesio señala que con la percepción de un sensible propio captamos de inmediato sensibles comunes (NH 60, 3-6), aunque algunos piensan equivocadamente, según Nemesio (NH 61, 9-16), que al percibir un sensible propio captamos también de inmediato otro u otros sensibles propios.

Nemesio establece una distinción sumamente interesante respecto a la percepción de los sensibles comunes. Expresamente señala que presenta dos modalidades (NH 60, 16-17). Una es la indicada: percibimos sensibles comunes mediante la simple aplicación de la percepción. Así, por ejemplo, podemos ver color y figura «de un golpe». Ahora bien, cuando la dimensión de los sensibles o su número excede ciertas proporciones o cuando el sensible comporta sucesión, en tales casos la aprehensión de los sensibles comunes no puede ser el correlato de una simple aplicación de la percepción. No vemos de un golpe los veinticinco objetos sobre una mesa, ni los diecisiete lados de una figura, tampoco un movimiento.

Cuando el número pasa de tres o cuatro no hay lugar para la captación mediante una aplicación de la percepción, pues ésta no puede abarcar el sensible (NH 60, 18-25). En tales casos, al igual que cuando las dimensiones del sensible son considerables y también cuando percibimos movimiento, la percepción requiere la participación de la memoria y la *dianoia*, pues no se percibe todo el sensible de una vez, sino por partes. La percepción va recorriendo fragmentariamente el todo y lo que cae bajo la percepción lo hace en cada momento enmarcado en tal traspaso. La memoria guarda celosamente lo percibido y la *dianoia*, finalmente, reúne lo recordado y lo percibido para alcanzar la captación del todo (NH 60, 13-17). A este modo de percepción de los sensibles comunes contraponen Nemesio el que se da mediante una aplicación de la percepción. Aunque Nemesio no evalúa expresamente la veracidad atribuible a cada uno de estos modos perceptivos, lo que dice respecto a la percepción de objetos, en la que también interviene la memoria y la *dianoia*, permite concluir que cuando en la percepción de sensibles comunes interviene la memoria y la *dianoia* hay posibilidad de error. Éste, en todo caso, no es propiamente atribuible a la percepción sino más bien a la intervención de la memoria y la *dianoia*. No es difícil ver en las observaciones de Nemesio una curiosa síntesis de planteamientos aristotélicos y epicúreos así como la presencia de la objeción de Sexto Empírico a la idea de evidencia de los epicúreos.

Me referiré ahora brevemente a la segunda objeción que Sexto Empírico hace a la idea de evidencia. Señalaba arriba que los epicúreos ven en la evidencia un trato inmediato del hombre con el mundo en el que ninguna capacidad

cognoscitiva adicional interviene contaminando esta relación. Sexto dirige precisamente sus objeciones a esta idea de inmediatez. Creo que los epicúreos no tendrían problema en aceptar que toda percepción implica una afección, un *pathos*. Sexto Empírico no requiere más, pues simplemente desea destacar que una cosa son los objetos externos y otra cosa diferente son las afecciones (AM VII, 364); también cuando se acepta que estas son similares (*homoia*) a los objetos se está reconociendo que son distintas de ellos (AM VII 364). Los epicúreos podrían señalarle que en realidad no percibimos la afección (*pathos*) o los *eidôla* que emanan de los objetos sino que lo que percibimos son objetos externos, o, para ser más exactos, unidades de color y tamaño externas, por ejemplo. Sin embargo él contestaría que las percibimos *gracias* a las afecciones con lo cual éstas de alguna manera se interponen entre nosotros y los objetos y no hay inmediatez entre nosotros y los objetos, pues las afecciones actúan a modo de signos de los objetos externos. Y como generalmente se acepta, destaca Sexto Empírico, que aquello que es cognoscible a través de otro es no manifiesto (*adelon*), es imposible la evidencia de los objetos externos (AM VII 365, 367). Ésta debe ser degradada, en consecuencia, e incluida entre las inferencias obtenidas mediante signos. La argumentación puede parecer burda, sin embargo, a mi modo de ver, contiene un justo reclamo a numerosas teorías de la percepción que relegan lo que Alberto Rosales ha llamado los medios exhibitorios de la percepción¹⁵.

3.

A juicio de varios intérpretes, los filósofos helenísticos, afrontaron, muy probablemente, planteamientos contra la evidencia parecidos al segundo argumento de Sexto Empírico y quizás replicaron que había un caso de evidencia –desestimado, en verdad, por Sexto Empírico en AM VII 284-313– en el que nada parecía interferir entre percepción y objeto: la *synaisthêsis*. Como muestra en este mismo volumen Deyvis Deniz, con este término se denominó en la antigüedad tardía a la conciencia sensible, a la conciencia que hace posible, en palabras de Séneca, el *usus sui* orientado a la permanente tutela y cuidado (*cura*) de sí mismo (*Cartas a Lucilio*, 121, 17, 21, 24), a través de una constante atención (*prosojê*) al mundo circundante del animal (Hierocles, *Elementos de ética*, col. V 5). Se trata, pues, de un modo de conciencia corporal, continuo e interrumpido, de índole eminentemente práctica, que incluye referencialidad al mundo circundante. Como acabo de indicar, no se han conservado testimonios en los que los filósofos helenísticos vinculen explícitamente evidencia

15. ROSALES, A., *Unidad en la dispersión*, Mérida, ULA, 2006, pp. 198-202.

(*enargeia*) y *synaisthêsis*, pero sí hay testimonios de los siglos II y III y, además, procedentes de tradiciones y temáticas bien diferentes, lo que permite suponer que la vinculación entre evidencia y conciencia no era ninguna rareza en los primeros siglos de nuestra era. Así lo prueban, en efecto, los fragmentos de la obra *Desenmascaramiento de los charlatanes* del cínico Enomao de Gadara conservados por Eusebio de Cesarea. Eusebio, interesado en la refutación de la teoría estoica del destino, insiste en que la *synaisthêsis* nos proporciona evidencia (*enargeia*) de nuestra libertad y cita al respecto a Enomao. Este destaca que la *synaisthêsis* no solo nos provee de la evidencia de nosotros mismos y de nuestra existencia sino subraya que también mediante ella somos conscientes de lo voluntario y lo no voluntario en nosotros, por lo que, a su juicio, la evidencia de nuestra conciencia corporal refuta el determinismo estoico (*Preparación Evangélica*, VI 7, 9ss). Los otros testimonios de la vinculación entre conciencia y evidencia pertenecen a una temática completamente diferente: el conocimiento de los primeros principios en la epistemología de Alejandro de Afrodisia y Claudio Ptolomeo. Ambos califican los primeros principios de evidentes y relacionan su evidencia con la *synaisthêsis*¹⁶. Un tanto apresuradamente pudiéramos verlos como precursores de Descartes. Creo, no obstante, que en ellos se presenta una vinculación entre evidencia y conciencia que en absoluto se corresponde con el uso que la filosofía cartesiana hace de la evidencia y la conciencia. Pero esto es ya otro capítulo de la historia de la evidencia.

16. Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 317, 38; CLAUDIO PTOLOMEO, *Acerca del criterio*, 12, 1-2.