



EL ESCEPTICISMO ANTIGUO: POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO Y BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

□

ÍNDICE

| | |
|-----------------------|----|
| Agradecimientos | 13 |
| Lista de Abreviaturas | 14 |
| Introducción | 15 |

CAPÍTULO I

APROXIMACIÓN CRÍTICA A LAS FUENTES DEL PIRRONISMO

| | |
|--|----|
| 1. Timón de Fliunte, el portavoz de la doctrina de Pirrón | 25 |
| 2. Cicerón: la tradición académica | 35 |
| 3. Aulo Gelio: distinción entre pirrónicos y académicos | 47 |
| 4. Sexto Empírico: la fidelidad de un historiador de la filosofía | 57 |
| 5. Diógenes Laercio: reflexiones sobre la vida de los filósofos escépticos | 67 |

CAPÍTULO II

PROLEGÓMENOS: HIPÓTESIS PARA UNA LECTURA ESCÉPTICA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.

1. Las sucesiones filosóficas: elementos ordenadores de la filosofía 77
2. Crítica epicúrea a los que arruinan el conocimiento 83
3. Los *Sillos* de Timón: apuntes sobre el origen y desarrollo del «fenomenismo» pirrónico 87

□

CAPÍTULO III

ANTECEDENTES DEL ESCEPTICISMO EN LA FILOSOFÍA PREHELENÍSTICA.

1. El hipotético «escepticismo» de Jenófanes 101
2. Parménides como crítico del conocimiento sensible 115
 - 2.1. Conocimiento intelectual «versus» conocimiento sensible 117
3. Gorgias: la negación del criterio 125
4. La tradición abderita antecesora del escepticismo 137
 - 4.1. Demócrito: realidad y apariencia 138
5. Protágoras: experiencia y relativismo de la verdad 151
6. La conexión con el pirronismo: Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Nausífanos 167

□

CAPÍTULO IV

PIRRÓN DE ELIS: LA RADICALIZACIÓN DEFINITIVA DE LA CONCIENCIA ESCÉPTICA GRIEGA

1. El carácter singular del *Bíos* pirroniano 183
2. La indeterminación de la realidad: ¿escepticismo o dogmatismo? 201
3. Pirronismo y escepticismo fenoménico 213
4. El resultado de la disposición pirrónica: la *aphasia* y la *ataraxía* 227

Consideraciones finales 237

Índice de fuentes 241

□

AGRADECIMIENTOS

Muchas son las personas de las que este trabajo es deudor. Con estas líneas quiero expresar brevemente mi agradecimiento a algunas de ellas. En primer lugar, quiero dar las gracias al Profesor Tomás Calvo Martínez, con quien mis débitos son tantos que nombrar algunos de ellos sería cometer injusticia con los otros; a mis colegas del Departamento de Filosofía de la Universidad de Córdoba José Luis Cantón, Fernando Rianza y Gloria Santos que han sustentado este trabajo con sus consejos y lo han estimulado a menudo con sus objeciones; así mismo, a los profesores Angel Urbán Fernández y Jesús Rodríguez Guito quienes atendieron con generosa solicitud mis consultas sobre algunos textos griegos. Quedo especialmente agradecido al profesor Myles Burnyeat, con quien discutí algunas de las ideas de este libro y al Bibliotecario del Merton College de Oxford, John Burgass, que puso a mi disposición materiales fundamentales. Por último, agradecer la hospitalidad, las facilidades y el ambiente de trabajo que me ofreció el «Waburg Institute» en mi estancia en la Universidad de Londres, que hicieron posible la redacción definitiva de este libro.

□

LISTA DE ABREVIATURAS

Por lo general los títulos de las obras citadas en el texto o en las notas y de los artículos no han sido abreviados hasta el extremo de dificultar su identificación. Si el libro o el artículo es citado por primera vez se cita completo, utilizando a partir de ahí normas convencionales para referirnos a ellos. Las abreviaturas *más utilizadas* en las referencias a las fuentes son las siguientes:

Acad.= Cicerón, *Académicas*.

De Fin.= Cicerón *De Finibus*.

DK= Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

D.L.= Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos*.

Dox. Graec.= Diels, *Doxographi Graeci*.

H.P.= Sexto, *Hipotiposis Pirrónicas*.

M.= Sexto, *Contra los Matemáticos*.

Metaf.= Aristóteles, *Metafísica*.

Noct. Att.= Gelio, *Noctes Atticae*.

Poet.= Diels, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*

Praep. Evang.= Eusebio de Cesárea, *Praeparatio Evangelica*.

P.G.= Migne, *Patrología Griega*.

S.H.= Supplementum Hellenisticum

□

□

INTRODUCCIÓN

Este libro constituye un intento de reconstruir e interpretar el sentido del escepticismo griego en su constitución más radical, es decir, en aquella formulación que razonablemente suele asociarse con el nombre de Pirrón de Elis.

El pirronismo, como expresión fundamental del escepticismo, puede ser abordado y estudiado de distintas formas y desde perspectivas muy diferentes. En vez de limitarnos a una reconstrucción, hasta donde es posible, del pensamiento de Pirrón, nosotros trataremos de estudiarlo *como culminación de una tradición* que, al menos desde el pensamiento presocrático, va minando más y más la confianza en las fuentes del conocimiento humano en una serie de etapas que, a nuestro juicio, desembocarán en el pensamiento de Pirrón. El intento, pues, no está presidido por la necesidad de realizar una historia del escepticismo antiguo, sino más bien poner de relieve, al menos en sus aspectos substanciales, los procedimientos hermeneúticos utilizados por los escépticos en su interpretación de la filosofía anterior a Pirrón.

Partiremos, pues, de una *doble hipótesis*, cuya confirmación minuciosa constituirá una parte substancial de nuestro trabajo. En primer lugar, *la existencia efectiva de esta tradición* a que nos referimos. Esta tradición y su eficacia histórica ha sido ya tenida en cuenta por otros estudiosos y, por tanto, en este terreno nuestras aportaciones serán, sin duda, más de detalles y de matizaciones que de contenidos globales. Pero además y en segundo lugar, hemos tomado como referencia para nuestro análisis, la importante circunstancia de que *el escepticismo maduro asociado al pirronismo tuvo conciencia de hallarse inserto en tal tradición*. Esto produjo el fenómeno -que será igualmente objeto de estudio por nuestra parte- de que *los escépticos griegos* (y no solamente ellos, también el antiescéptico por excelencia: Epicuro) *hicieron una lectura escéptica de la filosofía griega anterior*, insistiendo en aquellos elementos de los distintos filósofos anteriores (crítica del conocimiento, negación del criterio, etc.) que favorecían una interpretación proclive a las posiciones del propio escepticismo. Tenemos pues, un doble juego, cuya *articulación* trataremos de poner de manifiesto: de Jenófanes a Anaxarco hay una «sucesión» de filósofos que no solamente representan distintos aspectos e hitos de la crítica del conocimiento humano, sino que además *fueron interpretados* por el escepticismo como antecesores egregios que contribuyeron al establecimiento último y más radical del escepticismo.

Al estudio y esclarecimiento de esta «tradición» dedicamos, pues, la primera parte de nuestra investigación, en la cual, como resulta exigido por la propia orientación adoptada, insistiremos fundamentalmente en la lectura escéptica de los filósofos en cuestión: no se tratará por tanto de *«reconstruir objetivamente»* el pensamiento de Parménides o de Protágoras etc., cuanto de rastrear respecto de la obra de estos autores aquellos elementos y noticias (a menudo provenientes de fuentes escépticas como Sexto Empírico) que favorecen una lectura escéptica de las mismas.

Es fundamental, por tanto, en este trabajo un capítulo introductorio dedicado a las fuentes: *Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo*. En él, hemos considerado, a través de un análisis de las fuentes referidas a Pirrón de Elis, las dificultades que presenta la falta de unidad de la tradición textual. Este examen ha puesto de manifiesto *cierta ambigüedad* entre una tradición que no reconoce a Pirrón como escéptico, y otra que sí lo admite como tal. En la primera se encuentran Cicerón y Agustín de Hipona; en la segunda coinciden

Timón, Aulo Gelio, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y numerosos testimonios dispersos de otros autores. Cicerón solamente reconoce como filosofía escéptica aquella que surge de la Academia platónica con Arcesilao y Carnéades. El origen, pues, de esta corriente vendría definido por la actitud de Sócrates que le lleva a confesarse el más ignorante de los mortales. Agustín de Hipona, por su parte, al tomar a Cicerón como maestro, reproduce su mismo análisis, reduciendo el escepticismo en general a aquél que, estrictamente, se da en la «nueva academia». La otra tradición (Timón, Gelio, Sexto y Diógenes Laercio) coincide en aceptar a Pirrón, creemos que acertadamente, como el responsable de la formulación más radical del escepticismo, distinguiendo a los pirrónicos de los escépticos académicos Arcesilao y Carnéades.

Una vez determinado el núcleo de esta investigación, nuestro trabajo ha quedado articulado en dos capítulos. En el primero de ellos (*Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega*) seleccionamos y analizamos aquellos textos (Diógenes Laercio, Timón de Fliunte, etc.) en que nos apoyamos para justificar, *en primera instancia*, nuestra hipótesis de una «tradición escéptica» en el pensamiento griego. El segundo capítulo, mucho más amplio (*Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística*) lo dedicamos al estudio de los *elementos* escépticos presentes en el pensamiento de autores como Jenófanes, Parménides, Gorgias, Demócrito, Protágoras y «los abderitas» Metrodoro, Anaxarco y Nausífanos. Aunque la selección de estos autores pudiera parecer discutible desde una consideración histórica «objetiva», no debe en modo alguno considerarse arbitraria, ya que *tal selección viene impuesta, en definitiva, por los propios textos (estudiados en el capítulo primero) en que se configura la idea de tal tradición escéptica.*

No es necesario advertir que estas cuestiones están interrelacionadas entre sí; la conciencia que los grandes escépticos griegos tuvieron de formar parte de una tradición filosófica que se inicia en los Presocráticos *no crea arbitrariamente tal tradición*, tal tradición está ahí y, como veremos, otros autores no escépticos, fueron conscientes de ella. Sí que es cierto, sin embargo, que la *apropiación hermenéutica* de tal tradición por parte de los escépticos hace que *su reconstrucción* del pensamiento de los filósofos anteriores, pertenecientes a la misma, *se lleve a cabo desde su peculiar horizonte de comprensión*. Esta es la encrucijada que define la dificultad fundamental de nuestro trabajo. Por lo demás, cabe contar con un *minimum* histórico razonablemente aceptable; de hecho, la preocupación por el conocimiento no sólo aparece con el escepticismo, sino que el nacimiento del pirronismo -como comienzo de un pensamiento escéptico- fue y se reconoció solidario de toda una tradición que, paulatinamente, fue derivando desde una inquietud principalmente física, hasta otra de carácter substancialmente cognoscitivo.

Esta tesis revelará que ese escepticismo encarnado por Pirrón no rompe con toda la tradición anterior, sino que se instala en una línea de pensamiento iniciada por otros autores y ampliada por él. Por tanto, debemos encontrar las relaciones que se establecen y examinar las afinidades que descubrimos con aquellos filósofos que ponen las bases de una reflexión sobre el conocimiento, tendente a una suerte de «fenomenismo», que servirá para explicar la existencia de esa conexión. En consecuencia, si queremos encontrar los indicios o antecedentes del pirronismo, tendremos que rastrearlos a partir de la filosofía presocrática. Y no cabe duda de que en ella hubo numerosos pensadores que partieron de una de las premisas fundamentales del escepticismo: *la desconfianza en la percepción sensorial como fuente de conocimiento*. Evidentemente, partir de esta premisa no significa sólo plantear una duda sobre el conocimiento sino juzgar, como alguno de ellos vislumbró, que *la desconfianza en los sentidos conduce a la desconfianza en la razón* y, en definitiva, al escepticismo.

Una vez concretada y expresada la conexión entre la filosofía prehelenística y el escepticismo, nos hemos concentrado en Pirrón de Elis y en la respuesta coherente que propone a la pregunta constante y general acerca de los fundamentos y límites del conocimiento humano.

En el cuarto y último capítulo, dedicado íntegramente a Pirrón de Elis (*Pirrón de Elis: la radicalización definitiva de la conciencia escéptica griega*) ofrecemos un estudio comparativo y exhaustivo de las noticias sobre la vida y el pensamiento de Pirrón. Después, hemos unificado los criterios e indicado aquellos resultados más acreditados, entre los que destacamos:

a) una incuestionable originalidad, elogiada por sus contemporáneos, al *incorporar su escepticismo a la práctica cotidiana de la vida*; en este sentido, se puede decir que los pirrónicos, acentuando esta dimensión práctica, defienden un escepticismo mucho más consistente que el de los académicos.

b) una singular y coherente solución al problema del conocimiento: *la indeterminación de la realidad por la incapacidad que tenemos de conocerla y la suspensión del juicio como resultado*.

c) una concluyente y resuelta actitud ética que, a través de la afasia y la ataraxia, conduce al hombre a la felicidad, como consecuencia de la imposibilidad de elección absolutamente fundada.

El pensamiento de Pirrón -por su riqueza y considerables incógnitas- se presta a numerosas interpretaciones. No pretendemos que la aquí propuesta sea erigida como árbitro de la disputa; sin embargo, tiene a su favor que ha equilibrado y sintetizado las diferentes ideas que existen sobre Pirrón y el pirronismo.

□

CAPÍTULO I

Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo.

El espíritu dialéctico griego, por su natural inclinación, ha desarrollado actitudes en las que se desenvuelve naturalmente la actividad escéptica. La misma estructura de la lengua griega (m_n... d_) está abierta al *uso de la razón, al uso del lenguaje, a la duda*. El pensamiento griego es, pues, de fuerte tradición coloquial discursiva, de tenaces controversias ideológicas. Una rápida reflexión sobre la historia del pensamiento sería suficiente para caracterizar al escepticismo como un movimiento incómodo y bastante peligroso. La razón es evidente: un movimiento que destruye o intenta destruir, en principio, la posibilidad de certeza en el conocimiento humano, no puede ser contemplado sin recelo. De ahí que, investigar el escepticismo griego sea una tarea que exige numerosas matizaciones y estudios comparativos entre múltiples autores, pues gran parte de la obra directa de los escépticos ha desaparecido.

Para esta ocupación nada más conveniente que el estudio de las fuentes a las que vamos a acudir en este tema. Es evidente que en cualquier trabajo de investigación textual nos encontramos con un supuesto previo: antes de hablar

del *contenido* de la fuente, es decir, «*de lo que dice la fuente*», tenemos que discutir previamente su valor. Esto último, sin embargo, parece muy problemático en el trabajo que nos ocupa: cualquier análisis de un autor que no deja ningún escrito es depositario de una dificultad insalvable. Si además, la investigación que acometemos tiene que sustentarse en testimonios antiguos y, en algunos casos, ambiguos, entonces necesita un acto de creencia en ellos, pues, aunque no podamos estar seguros de la verdad que exponen, es lo único con que contamos y de ahí tendremos que partir sin remisión. Es cierto, también, que el grado de verosimilitud, el crédito que concedamos a un texto viene condicionado por los propios contenidos del texto que determinan la confianza que le otorgamos.

Centraremos este capítulo en el estudio de aquellas fuentes escritas que aportan algunos datos directos sobre el escepticismo, y en aquellas otras cuyas mediaciones son fácilmente abarcables. No estoy diciendo que vayamos a descuidar los testimonios indirectos de otros autores que se insertan en las fuentes primitivas, sino que éstos no van a ser prioritariamente objeto de nuestro trabajo; aunque, evidentemente, serán utilizados en el estudio de Pirrón y del escepticismo. Estos testimonios, si bien pueden servirnos de apoyo, no deben ser utilizados para justificar ninguna hipótesis, ya que al ser textos aislados revelan, por su propia clausura, ciertas limitaciones.

Cicerón, Aulo Gelio, Sexto Empírico y Diógenes Laercio son nuestros cimientos. Citaré, aunque sea mínimamente, a Agustín de Hipona por su obra *Contra los Académicos*, a pesar de que las consideraciones que allí se hacen sobre el escepticismo más parecen vanas discusiones que críticas valiosas. Mención aparte habrá que hacer de Aristocles por su polémica contra los escépticos. Este texto, un conocido pasaje de Aristocles transmitido por Eusebio, reviste un especial interés por la explicitación de la que podríamos denominar *posición pirroniana genuina*.

Dejando aparte las fuentes menores y el texto de Gelio que tiene aspectos particulares, de las otras cuatro principales fuentes antiguas sobre el escepticismo hay que distinguir dos grupos: de un lado, Cicerón y Diógenes Laercio, y de otro Timón y Sexto Empírico. Los dos primeros se puede decir que son relativamente extraños a la corriente del pensamiento escéptico, los otros dos pertenecen a ella del modo más radical: el primero, manifestándola (al menos literariamente, Pirrón no escribió nada) y el segundo, concluyéndola.

Si bien es difícil, en cualquier tipo de investigación, justificar con una introducción cualquier análisis, vamos a tratar de explicitar algunas características de las fuentes elegidas y la selección misma. El método que hemos utilizado ha intentado ser tanto histórico (el estudio de los hechos históricos, de la «realidad histórica», el pasado) como historiográfico (el estudio de los textos en los que se relatan o explican los hechos históricos, en este sentido debemos de tener en cuenta qué valor referencial tienen los términos usados por los historiadores), y, sobre todo, crítico, aunque no somos nosotros los que debemos decir si este método ha dado resultado o no.

Para el estudio de Pirrón y del pirronismo hemos realizado, inevitablemente, un proceso de acercamiento a múltiples fuentes que tenemos sobre él. Nosotros, como ya se habrá observado, hemos elegido aquellas que tenían una cierta unidad. De entre éstas, merecen una mención aparte dos textos, procedentes respectivamente de Aristocles y de Agustín de Hipona. Por las razones apuntadas no estimamos oportuno incluir, como epígrafe pormenorizado, el texto de Agustín de Hipona; no ocurre así con el segundo, pues su importancia es clave para el estudio del pirronismo. El texto de Aristocles recogido por Eusebio de Cesárea en su obra *Praeparatio Evangelica* es tan valioso que a pesar de las mediaciones a las que se ve sometido merece un análisis preciso y riguroso.

El libro de Agustín de Hipona tiene características particulares. La concepción de esta obra, titulada *Contra los académicos*, estuvo orientada por Cicerón. Con ella, se propone criticar, con una honestidad intelectual digna de elogio, «todo» el escepticismo; aunque sólo se refiere igual que Cicerón al

escepticismo de la «nueva academia». *Contra los Académicos* de Agustín es una fuente secundaria para el conocimiento del escepticismo. Su importancia no proviene de los datos que aporta sobre el escepticismo o del estudio de este movimiento, sino por el intento de descubrirnos, más bien confesarnos, el estado psicológico de la duda por el que atravesó siendo joven y del cual se arrepiente. *La duda, por tanto, es aquí calificada como error*, tránsito negativo que sólo puede desembocar en la sabiduría y en el conocimiento de Dios; pues el que duda, *duda como consecuencia de no haber encontrado a Dios*, es decir, de no haber encontrado la «Verdad».

Agustín de Hipona se presenta como un pecador, un escéptico que ha dudado de su fe. De ahí que considere el escepticismo como la doctrina del error y del pecado, fijación que debe entenderse en el contexto de su caída, de su pecado. En Agustín de Hipona, la relación entre cristianismo y filosofía es intercambiable. Así, frente a un somero y simple análisis filosófico, encontramos una brillante actitud pedagógica que tiene como fin sacar a los jóvenes del error. Esta obra es una respuesta para el que duda, respuesta que supone una esperanza para aquél que quiere conseguir la *Verdad*, es decir, *llegar hasta Dios*: afán más propio de alguien que quiere evangelizar que de alguien interesado en cuestiones filosóficas. Por eso, no puede sorprendernos el punto de partida de esta obra: *el hombre no puede ser dichoso si no encuentra la verdad, porque el que no la tiene le falta algo y al faltarle algo no es perfecto y, por tanto, no es feliz*. Esta actitud se observa claramente en un texto fundamental:

«Ahora bien, el que busca, todavía no es perfecto. No veo, pues, cómo puedes afirmar que es feliz».

Sin embargo, habría que decir ante esta observación que el escéptico es feliz, justamente investigando, lo cual creo que se le escapa al Santo. Si invertimos el razonamiento y pensamos que el cristianismo identifica Verdad y Dios, y que a Dios se llega a través de la fe, es imposible que no participemos de la verdad, la cual se nos da también a través de la fe. Así el cristiano busca y encuentra, no como el escéptico, que busca y no encuentra, ya que, según el de Hipona, yerra. En resumen, podemos sacar las siguientes conclusiones de la lectura de esta obra:

1) Agustín de Hipona sigue a Cicerón en la calificación del escepticismo, y por ello, sólo reconoce a la Academia platónica como escéptica. De ahí, que en la obra sólo se hable del escepticismo académico, el único que conoce por otra parte. Así, la mayoría de las críticas que el santo dirige hacia el escepticismo sólo se refieren a un tipo de escepticismo y no puede ampliarse al resto.

2) Da la impresión de que Agustín de Hipona no comprende cuáles son las verdaderas intenciones del escepticismo académico; de ahí, por ejemplo, que no haga mención de los problemas referentes al conocimiento sin los cuales no se puede comprender este escepticismo.

3) Una consecuencia un tanto marginal de la obra es que debido a la gran influencia que tuvo el Santo en la cristiandad, su ataque contra el escepticismo académico impulsó una lucha contra toda clase de escepticismo al ser este movimiento condenable para cualquier conciencia cristiana.

No creo conveniente justificar la poca eficacia que tienen los escritos de Agustín de Hipona para el estudio filosófico del escepticismo en general. Las demás fuentes sobre Pirrón y el escepticismo son más claras y *más homogéneas en sí mismas*, aunque no lo son entre sí, pues no coinciden en la interpretación que construyen del escéptico. Estas diferencias interpretativas tienen su explicación en otra gran dificultad: *el silencio literario de Pirrón*. Estamos ante uno de los ágrafos famosos de la antigüedad, del que sólo quedan anécdotas de su vida o bien textos y testimonios de sus discípulos sobre los principios filosóficos que orientan su pensamiento. De ahí, que debamos constantemente valorar estos materiales que han sobrevivido no sólo por lo que manifiestan e interpretan, sino también por lo que dejan de manifestar e interpretar.

1. Timón de Fliunte: el portavoz de las doctrinas de Pirrón.

Parece obvio que tenemos que empezar por los testimonios aportados por Timón, que es, para unos, un mero repetidor de las ideas de Pirrón y, para otros, su mejor discípulo. Observamos, en primer lugar, que, por suerte, Timón es menos escrupuloso, en lo que a la escritura se refiere, que Pirrón de Elis y nos deja numerosos textos sobre su maestro. Sus fragmentos construyen un espacio desde el cual determinar y estudiar, en la medida de nuestras posibilidades, los puntos originales del iniciador del escepticismo. Estamos, pues, ante un testigo de excepción; según Sexto, Timón fue el verdadero sucesor de Pirrón, el heredero de sus doctrinas filosóficas, *su portavoz*.

Timón nació en Fliunte alrededor del 325 a.C. y murió en Atenas hacia el 235. Parece seguir a su maestro «casi» en todo, ya que, como dice Diógenes Laercio, no tomó a Pirrón por un modelo en todas las cosas, pues no se resignó a la pobreza de éste, ni tampoco tuvo esa gravedad y dignidad que conquistaron a sus conciudadanos. Aunque escribió obras como poemas épicos, tragedias, sátiras, treinta y dos obras cómicas etc., nosotros nos vamos a ocupar de los escritos que tienen algún interés filosófico. Aunque queda un número escaso de testimonios, no hay que ser pesimistas al respecto, porque cualitativamente los que se encuentran en *Los Sillos* y *Las Imágenes* aportan una información fundamental. Además, el hecho de haber sido compuestos en verso permiten dar en cada caso una prueba de autenticidad de la información que exponen.

Tenemos noticias, en primer lugar, de un escrito con el título «*P_qwn*» (Píth_n), en el cual se supone que Timón contaba su encuentro con Pirrón y los diálogos filosóficos que se habrían producido entre ambos. De esta obra tenemos muy pocas referencias; Diels, por ejemplo, en la recomposición que hace de los fragmentos de Timón, sólo convoca dos: el primero, concerniente a la interpretación de la fórmula escéptica O_m_llon, y el segundo, referido a que no se apartaba de las costumbres. Además de esta obra, nos han llegado fragmentos de otras como «*To_V_S_lloiV*» (*los Sillos*) y «*To_V_Indalmo_V*» (*Las Imágenes*): algo más de diez versos de las *Imágenes* y unos pocos menos de ciento cuarenta de los *Sillos*. De sus escritos en prosa tenemos referencia de uno titulado «*Per_a_sq_sewn*» (*Sobre las sensaciones*) en el que parece presentar los razonamientos críticos sobre el conocimiento sensible y un tratado «*Pr_V to_V_usiko_V*» (*Contra los físicos*), al que alude Sexto Empírico. Por último, Diógenes Laercio recuerda una obra con el título «*'Arkesil_ou peride_pn_*» (*Arcesilao, De las cenas*) en la que encomia a Arcesilao después de tratarlo tan mal en sus sátiras.

De todos estos textos, el más importante, al menos por la cantidad de versos que han sobrevivido, es el llamado los *Sillos*. Sus contenidos, no obstante, son casi por entero bastante polémicos, su aporte filosófico es insuficiente, pero pueden sorprender en algún caso. Su tono, agresivo e insultante en bastantes ocasiones, demuestra la hostilidad que Timón tenía a todos los dogmáticos en general. Por el contrario, su indulgencia hacia otros autores, no considerados dogmáticos, proporciona unas noticias nada desdeñables. Así, trata con especial favor al eleatismo (Parménides y Meliso),

elogia a Demócrito por su capacidad de examinar el pro y el contra en las discusiones, a Protágoras lo alaba por su agnosticismo teológico y valora por encima de todos los predecesores de Pirrón a Jenófanes, quien a pesar de su dogmatismo, fue capaz de realizar una excelente autocrítica.

Según la reconstrucción de Diels la estructura de este poema quedaría así. En el primer libro se describen dos escenas diversas: una batalla entre los filósofos es el contenido de la primera y una pesca de filósofos el de la segunda. Dal Pra la califica como «una terrible logomaquia» en la que los filósofos, que están siempre tan ávidos de discusión, disputan unos con otros utilizando sus teorías. La pesca de los filósofos alude a la controversia entre los filósofos dogmáticos y los anti-dogmáticos. En el segundo libro, se recogen las sátiras que lanzaba Timón contra los filósofos antiguos, mientras que en el tercero le tocaba el turno a los filósofos más modernos. Esta reconstrucción de Diels es una hipótesis aventurada; sin embargo, independientemente del valor que pudiésemos darle a esta conjetura, los juicios que pronuncia Timón sobre los filósofos antiguos y los de su época proporcionan numerosos elementos que tienen importancia por sí mismos. Así, si bien Timón no es un filósofo, en el sentido tradicional del término, sus reflexiones poético-filosóficas ofrecen un horizonte fundamental para situar a su maestro tanto en su vertiente práctica como filosófica, atendiendo principalmente a las influencias que recibió: si toda colaboración es misteriosa, ésta entre la poesía y la filosofía lo es todavía más, aunque nos ofrece una oportunidad interesante para aclarar el comienzo del escepticismo con Pirrón de Elis.

Evidentemente, la actitud de Timón frente a la filosofía es tributaria del pensamiento de su maestro. Existe, pues, una sintonía teórica entre los presupuestos filosóficos de Timón y los postulados de Pirrón fácilmente perceptible. Desde esta óptica, los juicios que Timón expresa sobre los filósofos proporcionan admirables noticias sobre el grado de identificación o de oposición del escepticismo con algunos de ellos. Estos testimonios tienen, por tanto, una gran trascendencia para el encuadre y determinación de la tradición en la que se va a incluir Pirrón.

Entre los pasajes antiguos que conservamos acerca del alcance del escepticismo pirroniano, merece especial interés un texto que no es de Timón pero se remite a un testimonio directo suyo. Este pasaje recogido por Eusebio en su *Praeparatio Evangelica*, XIV, 18, 1-30: MIGNE, P.G., XXI, 1215-1258 presenta la célebre polémica de Aristocles contra los escépticos. El texto es un extracto del libro VII *Peri philosophías* de Aristocles, en el que se refutaba la base teórica del escepticismo desde un punto de vista aristotélico. La parte final está constituida por un extracto de la biografía antigonea de Pirrón, que veremos con bastante atención en Diógenes Laercio.

Se suele decir, que la exposición de Aristocles, a través de los testimonios de Timón, sobre las teorías escépticas de Pirrón fundamenta la caracterización del de Elis como *la primera actitud conscientemente escéptica frente al conocimiento humano*. Por tanto, si esta conjetura es correcta, la importancia de este pasaje es doble: en primer lugar, porque este texto, si nos remitimos a lo que nos dice Timón, refleja concretamente el pensamiento de Pirrón; y, en segundo lugar, porque esta exposición de Timón adquiere un valor especial al provenir de Aristocles, un aristotélico que tiene razones manifiestas para criticar el escepticismo del de Elis. Podemos encontrar, obviamente, cierta falta de objetividad de Aristocles al presentar toda esta cuestión. Contando con este inconveniente, es evidente que nadie puede obviar la función del intérprete, por ello hay que tratar de determinar las dificultades que puede plantear esta fuente y detectar los errores.

Este pasaje de Timón se encuentra situado en una amplia exposición crítica del pirronismo. Esta crítica no es la única, sino que se encuentra enmarcada, como un eslabón más, en otra más amplia dirigida contra otros filósofos como Jenófanes, los Eléatas, los Megáricos (en el libro 17 de la misma obra), los Cirenaicos (libro 19), Metrodoro de Quíos y Protágoras (libro 20) y los Epicúreos (libro 21). Aristocles intenta resolver una cuestión fundamental:

¿cómo conocemos la verdad? En su respuesta ensaya tres posibles soluciones: o es a través de los sentidos, o a través de la razón, o por la interacción de los dos.

El método seguido por Aristocles está literalmente copiado del seguido por Aristóteles en el libro A de su *Metafísica*. Aquí, este último afirma, apoyándose en la verdadera teoría de la causalidad (a saber que las causas se dicen de cuatro maneras), que los filósofos que le han precedido han sabido ver sólo partes de la verdad, incapacitados para aprehender *toda la verdad*. Posición esta última que conduce a la definición de la verdadera teoría del conocimiento, y remite a la acción conjunta de los sentidos y la razón en la comprensión de toda la realidad, teoría aristotélica que es seguida, completamente, por Aristocles. La reflexión correcta surge, pues, de la asociación de estas dos instancias cognoscitivas: «Una vez convencidos - observa-, podemos decir que reflexionan correctamente (*ἄλλοι φιλοσοφῶντες*) quienes asocian los sentidos y la razón (*τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν λογικὴν*) para el conocimiento de las cosas (*ἐπιτηδεύουσιν τὴν πραγμάτων*)».

Esta posición frente al conocimiento sirve de sustitución de aquellas otras que se equivocan en su intento por alcanzar la verdad de las cosas, sin contar con el amparo de los sentidos y la razón. Estas equívocas actitudes pueden resumirse en tres:

- 1.- Los que creen que se alcanza el conocimiento por medio de la razón, sin apelar a ninguna instancia de carácter sensible (Eléatas y Megáricos).
- 2.- Los que creen que se alcanza el conocimiento por los sentidos, sin que la razón intervenga para nada en el proceso del saber (Protágoras y los Cirenaicos).
- 3.- Y los que creen que no se alcanza el conocimiento ni por los sentidos ni por la razón (los Pirrónicos).

Esta disputa centra parte del problema gnoseológico que Aristocles quiere resolver. Desde una posición aristotélica, en la que el conocimiento surge de la alianza entre los sentidos y la razón, Aristocles critica con toda precisión estas tres actitudes que están, claramente, en oposición al criterio aristotélico. Con las dos primeras teorías filosóficas hay diferencias de opinión, pero con los pirrónicos el problema es más profundo como veremos.

Los filósofos pre-aristotélicos defienden sólo lo que es una parte, un aspecto de la verdad, por lo que su discurso puede ser subsumido en el discurso aristotélico. Sin embargo, con los pirrónicos la controversia cambia con ellos, lo que está en cuestión es la filosofía misma; de ahí que la posición de Aristocles frente al pirronismo esté muy clara: critica a Pirrón y a los pirrónicos que adoptan una posición filosófica que niega alguno de los fundamentos de la lógica; pues invalida los principios que hacen posible la filosofía, al declarar que las cosas «*no son más esto que aquello*», «*son y no son al mismo tiempo*» y «*ni son ni no son*».

El texto, que cito por extenso, comienza con este título:

*«Contra aquellos que seguían a Pirrón, llamados escépticos o »
efécticos», que afirman que nada es aprehensible»*

y declara lo siguiente:

«Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que si por naturaleza no conocemos nada, de nada vale investigar sobre lo demás. Ha habido efectivamente, entre los antiguos, algunos que afirmaron esa máxima, a quienes replicó Aristóteles. Y Pirrón de Elis lo dijo con especial énfasis, pero no dejó nada escrito; sin embargo, su discípulo Timón dice que quien

quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar ante ellas; y en fin cuáles serán las consecuencias a los que se comporten así. Dice que aquél [Pirrón] declaraba que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles. Por esta razón, ni nuestras sensaciones ni opiniones son verdaderas o falsas. Por tanto, no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una, que no más es que no es o bien que es y no es [al mismo tiempo], o bien ni es ni no es. Quienes en verdad se encuentran en esta disposición, Timón dice que tendrán como resultado primero la afasia y después la ataraxia».

En este pasaje aparece lo que podemos denominar *posición pirroniana genuina* con una triple dimensión fácilmente observable, pero difícilmente soluble. Nos encontramos con una dimensión *metafísico-ontológica* (Timón dice que Pirrón declaraba que las cosas están indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles), gnoseológica (debido a lo anterior ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas) y de praxis vital (como consecuencia, el hombre queda sin opiniones, impasible y tiene como resultado la afasia y la ataraxia). Esta disposición pirroniana viene enmarcada por la afirmación de que no conocemos nada, posición que no es original de Pirrón sino, según Aristocles, de algunos filósofos antiguos, lo original en Pirrón es que defendió la misma postura aunque con *especial énfasis*.

Ciertamente, Aristocles no dice quiénes son esos filósofos relacionados con Pirrón, pero sí que los determina aportando un dato fundamental, y es que los identifica con los mismos a «los que replicó Aristóteles». Trabucco afirma que Aristóteles se refiere, evidentemente, a Protágoras y sus seguidores, citando los pasajes siguientes de la *Metafísica*, 1007 b 20-25, 1053 a 35 y 1062 b 12-19 como ejemplos de esta polémica antiprotagórea; si bien es cierto, aclara Trabucco, que el Estagirita interpretaba la doctrina de Protágoras escépticamente. Reale, por su parte, afirma que son los Megáricos el blanco de la primera crítica de Aristóteles por negar el principio de no-contradicción. De acuerdo con este paralelismo, pero no con las consecuencias a las que llega Reale, Tomás Calvo admite también que hay razones suficientes para suponer que Aristocles se está refiriendo a la crítica del libro cuarto de la metafísica, en particular a los capítulos cuarto y quinto, donde Aristóteles replica a los negadores del principio de no-contradicción. Añadiendo que Aristóteles distingue dos tipos de negadores del citado principio: «los que lo niegan por mero afán de discutir, y aquellos que se encuentran en un estado de perplejidad al respecto». Según esta conjetura, la crítica de Aristocles parecería solidaria con la de su maestro Aristóteles, el cual, en un pasaje curioso del libro cuarto de la *Metafísica*, realiza una crítica dialéctica, *ad hominem*, dirigida contra aquellos que rechazan básicos principios lógicos y aquellos otros que dicen que las cosas son y no son al mismo tiempo, con lo cual el pensamiento queda bloqueado, al no poder declarar nada si se rechazan los mencionados principios lógicos. En este sentido, creemos que Aristóteles concluye en clara referencia a lo que podríamos designar como «suspensión del juicio»:

«Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con solo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo».

Decididamente, el texto de Aristocles está dentro de una amplia problemática, que ya había sido tratada por Aristóteles y que está constantemente actuando en su referencia a la filosofía de Pirrón. Aristocles

presenta la filosofía de Pirrón como un pensamiento encajado en una tradición escéptica más amplia. Esta descripción, asumida por los propios pirrónicos, tiene en Aristocles características propias, pues él presenta el pensamiento pirroniano como el final de un movimiento que le antecede, mientras que para escépticos como Sexto, Pirrón representa el momento inicial de una tradición que recoge radicalizándola una línea de pensamiento precedente claramente escéptica.

□ □

2. Cicerón: la tradición académica.

Si sólo hubiesen sobrevivido los pasajes en que Cicerón habla de Pirrón, nunca hubiésemos sospechado que éste fuese un escéptico. Ni una sola vez hace Cicerón alusión a la duda pirrónica o a la abstención del juicio de Pirrón. Este detalle es más curioso porque cronológicamente Cicerón es el autor más cercano a Pirrón y coetáneo al escepticismo de la Nueva Academia. Sin embargo, los testimonios que transmite son mínimos e insuficientes. Cicerón anuncia las dificultades que podemos encontrar en una investigación sobre Pirrón, pues si el autor más cercano no reconoce en su pensamiento principios escépticos, qué ocurrirá con aquellos autores que están más alejados cronológicamente de él.

El libro más importante de Cicerón para conocer el escepticismo son sus *Cuestiones Académicas*. El proceso de creación de esta obra es un tanto confuso. Parece ser que después de haber escrito su exhortación a la filosofía en su libro «*Hortensio*», Cicerón discute sobre el problema del escepticismo académico en sus *Cuestiones Académicas*, lo cual confiesa Cicerón a su amigo Ático en una carta. Aunque en esta carta no se hace explícita referencia a las *Cuestiones Académicas*, se suele sospechar por la fecha, que la alusión es a esta obra.

Al parecer hubo tres redacciones. La primera comprendía dos libros que son llamados, Cátulo y Lúculo; en la segunda se sustituía a los dos personajes anteriores por Catón y Bruto por ser éstos últimos más versados en filosofía; colocando a Catón el Uticense como seguidor del estoicismo y a Marco Junio Bruto como defensor de las doctrinas de Antíoco. Y, por último, una tercera que constaba de cuatro libros, teniendo como interlocutores a Varrón, al propio Cicerón y a Ático. De todas estas composiciones, sólo ha llegado hasta nosotros el libro segundo de la primera redacción, llamado Lúculo, y el primero, aunque incompleto, de la tercera redacción.

Todavía encontramos otro problema adicional: el nombre de la obra; para Reid, por ejemplo, el título «*Academicæ Quaestiones*» es incorrecto. El error, según él, nace posiblemente de una imitación del título «*Tusculanae Quaestiones*», lo cual vendría dado por la falsa noción de que el libro de las *Académicas* se habría escrito en una villa que tenía Cicerón cerca de Puteoli llamada «Academia», de la misma forma que las *Tusculanae* habían sido escritas en la villa de *Tusculum*. Si esto fuera cierto, el título haría referencia sólo a las cuestiones tratadas en la villa, intención inadecuada para una obra que pretendía ser una exposición completa de los problemas y principios de toda una escuela como era la representada por Arcesilao y Carnéades.

Pasando a la obra, Cicerón cumple en este tratado una tarea importante como traductor de términos griegos a términos latinos. Podemos citar, a modo de ejemplo, las siguientes palabras referidas a conceptos centrales del escepticismo:

-_poc_: traduce Cicerón por «*adsensionis retentio*», suspensión del asentimiento; podemos remitir, por ejemplo, a dos pasajes de sus *Académicas*, II, XVIII, 59 y XXXII, 104.

-sugkat_qesiV: lo traduce por «*assensum*», véase II, XII, 37 y 39; XVIII, 59; XXI, 68; XXIV, 78 y XXXIII, 108.

-_antas_a: lo traduce por «*visum*»; lo podemos ver en I, XI, 40-42; II, VI, 18; X, 30; XVII, 52; XVIII, 58; XX, 66 y XXXII, 103.

-katalhpt_V: lo traduce por «*comprehendibile*» ver I, XI, 41-42.

Sirvan estos pocos ejemplos para entender la riqueza de los *Académicas* de Cicerón en lo que se refiere a la traducción de términos griegos a la lengua latina. Esto es importante si pensamos que las *Cuestiones Académicas* inauguran una línea de interpretación muy valiosa en la historia del escepticismo, aunque bien es cierto que esa interpretación, que persiste de manera extraordinaria en toda la tradición que tiene a Cicerón como fuente prioritaria, necesita algunas matizaciones.

Estas primeras consideraciones muestran que Cicerón es un pensador un tanto discutido. Su filosofía, si se la puede llamar así, no es ciertamente original; sin embargo, sus escritos son trascendentales pues proporcionan unos retratos, a veces impecables, de las doctrinas de su tiempo. En su obra aparecen huellas de todos los movimientos fundamentales de su época (epicureísmo, estoicismo y escepticismo), que son particularmente importantes como fuentes para el estudio de la historia del pensamiento.

Las *Cuestiones Académicas* tratan de describir más que de valorar, en lo que se refiere principalmente a la teoría del conocimiento, los fundamentos del escepticismo académico. Cicerón, como autor filosófico, se sitúa en un escepticismo moderado propio de la corriente escéptica denominada «*Nueva Academia*». La primera declaración de su pertenencia filosófica al escepticismo aparece en I, IV, 13, cuando su amigo Varrón recoge, extrañado, un comentario según el cual ha abandonado la Antigua Académica y se ha adscrito a la Nueva. Cicerón contesta a esta pregunta afirmativamente declarando, además, que las teorías más recientes de la Nueva Academia corrigen y enmiendan los errores de la Antigua. Fijémonos que, al menos en el texto, Antigua y Nueva Academia se encuentran relacionadas; aquí radica el primer problema de esta fuente: la distinción entre la Antigua y la Nueva Academia. Para Cicerón, el escepticismo es una actitud propia y única de la academia platónica, de ahí que cuando nombra los antecedentes del escepticismo se refiera solamente a la declaración socrática «sólo sé que no sé nada». Platón es, en definitiva, el tronco del que surge el escepticismo, pues en sus libros nada se afirma y todo se discute en un sentido y en otro. Esta lectura escéptica de Platón puede ser excesiva, aunque comprensible en un contexto de lucha contra el estoicismo en el que una autoridad como Platón podía servir de mucha ayuda dialéctica contra los estoicos, los eternos enemigos.

Aunque la tradición en la que se sitúa Cicerón va a ser fundamentalmente académica, *no une la doctrina de Pirrón a la de los creadores del escepticismo de la Academia*. Es más, Cicerón no reconoce en la filosofía de Pirrón ningún elemento gnoseológico que pueda ser considerado cercano al escepticismo; mientras que autores como Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, Sócrates y Platón forman parte de este movimiento que dice que nada puede conocerse, nada percibirse, nada saberse.

Es, pues, en esta tradición gnoseológica en la que no aparece Pirrón. Todo el escepticismo surge, a juicio de Cicerón, de Arcesilao, escolarca de la Academia platónica, que convierte la tradición socrático-platónica en una filosofía escéptica, que no deja de ser un tanto moderada dentro del escepticismo entendido en sentido amplio. Son, pues, las teorías de Arcesilao el

punto de partida de todo el escepticismo: los problemas cognoscitivos del escepticismo son consecuencia, según esta idea, del desarrollo de las cuestiones platónicas. Al desconocer el escepticismo de Pirrón, Cicerón presenta a Arcesilao como un verdadero escéptico que incluso va más lejos que el propio Sócrates en la negación de toda la ciencia. Además, destaca que la utilización del método socrático está lejos de la falsa modestia de la que hacía gala el maestro de Platón, precisando que sólo se trataba de un paso más en la búsqueda de la verdad, pero no un fin en sí mismo. Por eso, dice Cicerón, que Arcesilao utiliza el método de Sócrates no para establecer su teoría sino para discutir y criticar las de los demás.

Siguiendo el curso de la argumentación de Cicerón, Carnéades es el continuador del escepticismo. Carnéades fue el más fiel seguidor de las doctrinas de Arcesilao y del escepticismo académico. Ya entre los antiguos era considerado como el fundador de la llamada Nueva Academia -aunque no todos coinciden en esta clasificación-, y depositario de una vastísima cultura «*nullius philosophiae partis ignarus est*». Su filosofía, igual que la de Arcesilao, está determinada por el estoicismo, por eso es normal que dirija sus ataques contra la posibilidad formal del conocimiento que defienden los estoicos en su doctrina. De ahí, que Carnéades desarrolle, como ningún otro, el aspecto negativo, la parte destructiva que tiene el escepticismo académico ya que utiliza el material empleado y recogido en la filosofía de Crisipo contra los propios estoicos. Esta es la única línea escéptica que reconoce Cicerón en la filosofía griega.

Por la misma razón, este último cree que Arcesilao es el creador de la *_poc_* escéptica: la suspensión del juicio, que se produce cuando no existen razones, en pro o en contra, que sustenten una afirmación o negación. Así, en la exposición que hace Lúculo en las *Académicas* afirma, al tratar de las doctrinas de Antíoco, que estaban en contra de la teoría de la Academia de Arcesilao, que para los académicos no existe la posibilidad de distinguir el conocimiento verdadero del falso, y que esto les lleva a la suspensión del juicio. Todavía aparece otra justificación más palmaria de la adscripción de la «*suspensión del juicio*» a la academia, pues no es gratuito que Cicerón termine su libro con una alabanza hacia ella. En este caso es Catulo el que ante la imposibilidad de que haya algo que pueda aprehenderse y percibirse afirma que aprueba la *suspensión del juicio*. Después de esta pregunta, Hortensio reflexiona sobre todo lo dicho en el diálogo y responde: «*Tollendum*». Esta frase queda incompleta, aunque su sentido puede ser comprendido si lo reconstruimos teniendo como base la sentencia de II, XVIII, 59, en donde aparece «*tollendus adsensus est*», «ha de eliminarse el asentimiento»; creemos legítimo inferir, a partir de aquí, que en la respuesta que da, «*Tollendum*», se puede entender elípticamente *esse adsensum*: es decir, que debe eliminarse el asentimiento, por lo que dice Cicerón para terminar: «*esa es sentencia propia de la Academia*» (*nam ista Academiae est propria sententia*). Parece, pues, clara la adjudicación de la teoría de la suspensión del juicio a Arcesilao, a quien califica de revolucionario porque cambió la filosofía que ya estaba establecida; pues, ninguno de sus predecesores había dicho que el hombre no puede opinar nada: «Jamás alguno de sus predecesores había no ya expresado, sino ni siquiera dicho que el hombre no puede opinar nada; y que no sólo no puede, sino que así es obligatoriamente para el sabio; a Arcesilao le pareció esta sentencia tanto verdadera como honrosa y digna del sabio».

No obstante, esta idea de Cicerón no está tan clara. Diógenes Laercio trastorna este asunto, cuando atribuye la teoría de la suspensión del juicio una vez a Pirrón, y otra a Arcesilao. La situación adquiere mayor complicación si le añadimos un dato más: Pirrón (365-360 a.C. al 275-270 a.C.) y Arcesilao (315 a.C. al 241/240 a.C.) fueron casi coetáneos y ninguno dejó nada escrito; lo cual conduce, sin remedio, a conjeturar hasta las posibles influencias que cada uno de ellos pudo ejercer en el otro. Nosotros hemos podido constatar que tanto Sexto Empírico como Diógenes Laercio creen encontrar alguna influencia de Pirrón de Elis sobre Arcesilao. Ciertamente, el problema de la *epoch_* es complicado. Los mismos estoicos recomendaban, con matices, la «suspensión del juicio», ante aquello que sin verosimilitud, fuese opinable para el sabio.

Arcesilao, casi con seguridad, generalizó este término estoico y lo convirtió en el emblema del escepticismo. Es posible que así ocurriera con el término específico, pero no con el significado que tiene. Es decir, Pirrón observa que, ante la indiferencia de las cosas, el hombre queda sin opiniones, sin juicios, afirmando de cada una de ellas «no más es que no es», realizando un acto de suspensión *p_cw* sobre ellas. Por tanto, entendemos que la suspensión del juicio, de ser atribuida a alguien, debería serlo a Pirrón, aunque reconozcamos a Arcesilao la creación del término concreto. A pesar de todo, tanto en el caso de Pirrón como en el de Arcesilao tenemos que juzgar por aquellos testimonios que dejan sus discípulos y, en ningún caso, son definitivos.

Así pues, la opinión de Cicerón sobre Pirrón viene siempre referida a sus presupuestos éticos. Cuando en las *Académicas* Cicerón nombra a Pirrón, lo pone en relación con Aristón de Quíos, un estoico, discípulo de Zenón que se ocupa principalmente de la ética. Esta actitud ética sería insuficiente para que calificásemos como escéptico a Pirrón, al no existir ningún planteamiento del problema de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento. Cuando Cicerón nombra a los pirrónicos en los textos, proporciona dos noticias al respecto: una, su afinidad con otras escuelas como la de los erítreos o los megáricos; y dos, la afirmación de que las teorías filosóficas de Pirrón se habían perdido por falta de sucesores.

Con respecto a la primera cuestión, es significativo que esta relación entre pirrónicos, erítreos y megáricos también aparezca en Séneca. En una de sus cartas, realiza cierta identificación entre los seguidores de Pirrón y las escuelas erítreas, megáricas y *académicas*. Esta afinidad viene explicada en el texto por la afirmación de que todas ellas se ocupan «más o menos acerca de la misma cosa», siendo los académicos, a juicio de Séneca, responsables de haber creado una nueva ciencia: *no saber nada*: «Más o menos acerca de la misma cosa se ocupan los pirrónicos, megáricos, erítreos y académicos, los cuales han creado una nueva ciencia (*qui novam induxerunt scientiam*): no saber nada (*nihil scire*)». En Séneca la identificación entre escuelas no es sólo ética como en Cicerón, sino más bien gnoseológica, detalle fundamental para interpretar de manera precisa y justa el pirronismo. Esta diferencia con respecto a Cicerón, afirma Weische, es un problema de fuentes, mientras Cicerón une la Academia a Sócrates y Platón, y considera a las escuelas dialécticas (Erítreos, Megáricos y Pirrónicos) como desaparecidas, la fuente de Séneca pone a Protágoras y a la tradición eleática como origen de la tendencia escéptica, y coloca a los Académicos al lado de las escuelas menores mencionadas antes por Cicerón.

De la misma forma, la segunda afirmación de Cicerón, de que todas estas escuelas han desaparecido hace ya largo tiempo, también tiene su paralelo en Séneca. Específicamente, Cicerón se refiere en algunos pasajes a la falta de eficacia de las teorías pirronianas y su carencia de seguidores. Séneca coincide con Cicerón en la confirmación del olvido en el que habían caído las teorías filosóficas de Pirrón, al quedarse sin discípulos que pudiesen transmitir sus preceptos filosóficos.

¿Cuál puede ser la razón de esta interpretación de Cicerón, que sólo admite en Pirrón el aspecto ético de su filosofía y no hace referencia a los elementos gnoseológicos? El silencio de Cicerón sobre el escepticismo de Pirrón parece mostrar tres cosas:

- Primera, que las fuentes utilizadas por aquél sólo hablan, en lo referente a Pirrón, de problemas éticos: el fin último o el sumo bien.

- Segunda, que en un clima de polémica como el que vivía la academia, podemos pensar que si no se menciona a Pirrón en relación a problemas del escepticismo, es porque realmente no vieron en él un precursor de este movimiento.

- Y la tercera, que el reconocimiento de una escuela escéptica que se reclama de Pirrón de Elis como su fundador aparece a partir de los trabajos de Enesidemo, y si Cicerón no los conocía difícilmente podía advertir al «Pirrón gnoseológico» que surgió con tanta fuerza a raíz de la sistematización que hace

Enesidemo de su pensamiento. Evidentemente, esta hipótesis, no puede ser demostrada completamente, pero tiene a su favor el hecho de que Cicerón no cita en su obra ni una sola vez a Enesidemo, y si no lo menciona, es razonable pensar que no lo conoce; de ahí que sólo advierta los aspectos éticos de la filosofía de Pirrón. No sería legítimo pensar que Cicerón sólo ve en Pirrón aspectos éticos, porque son los únicos que destacan en su pensamiento; de la misma forma, no sería conveniente afirmar que Enesidemo vuelca su atención en los aspectos gnoseológicos, porque no reconoce aspectos éticos originales. El único peligro es que la reconstrucción de Enesidemo haya sido tan poderosa que haya recreado y fortalecido, artificialmente, la parte supuestamente más débil del pensamiento pirroniano, la gnoseológica. Sin embargo, todos los fragmentos que han sobrevivido de Timón de carácter gnoseológico, apuntan a un fuerte intercambio con su maestro Pirrón. No es razonable hablar de la poca capacidad filosófica de Timón (poeta satírico) y afirmar, a la vez, su eficaz competencia en la creación de una precisa teoría del conocimiento.

El problema de la compatibilidad del testimonio de Cicerón con otros que parecen ligar estrechamente a Pirrón con el escepticismo posterior es uno de los más estudiados por los autores modernos; pero, creemos, siguiendo a Decleva Caizzi, que, a la luz del material que tenemos sobre Pirrón, es más ficticio que real. En primer lugar, si atendemos a la explicación que hemos dado sobre el desconocimiento de la reconstrucción del escepticismo de Pirrón de Enesidemo, y en segundo lugar, porque la imposibilidad de armonizar la noticia de Cicerón de la desaparición de la escuela con un texto fundamental de Diógenes Laercio que construye la sucesión del escepticismo a partir de Pirrón, se resuelve pensando que la sucesión fue construida tardíamente, relacionando al grupo de seguidores de Pirrón y Timón, del cual habla Hipóboto y Soción, con la tradición de la medicina empírica.

En conclusión, nosotros creemos que esta lectura de Cicerón restringe la figura y el pensamiento de Pirrón, y *limita* las posibilidades que el pirronismo tiene como movimiento filosófico, a un comportamiento únicamente ético. Así pues, sólo a partir de Enesidemo, la exacta distinción entre un escepticismo académico que estaba acercándose a actitudes dogmáticas y un escepticismo pirrónico, un pirronismo más radical y auténtico, origina un movimiento que, reclamando a Pirrón de Elis como su iniciador, hace resurgir la disciplina escéptica más o menos continuamente hasta los días de Sexto Empírico. Después de Enesidemo y gracias a la renovación que hace del escepticismo, se puede hablar de los pirrónicos como los representantes genuinos del escepticismo griego.

□□

3. Aulo Gelio: distinción entre pirrónicos y académicos.

Si bien es cierto que la importancia de Aulo Gelio para el estudio del escepticismo de Pirrón es poco significativa, creemos conveniente su estudio por representar un jalón de referencia obligado en la clarificación del pirronismo. Gelio, que nace hacia el 130 después de Cristo y es alumno del africano Sulpicio Apolinario, redacta para uso de sus alumnos un libro *Noctes Atticae*, «*Las Noches Áticas*», que, según explica en el prefacio, fue la distracción que ocupó sus noches de invierno en tierra del Ática. Después del

anónimo de Filón (10 a.C.-40), el testimonio de Aulo Gelio es el más antiguo que poseemos sobre los métodos y pretensiones del escepticismo. Su mérito consiste en exponer algunas diferencias entre las dos corrientes del escepticismo: pirrónicos y académicos y la aparición por primera vez para nosotros del término «*skeptik_V*» con un uso técnico.

Gelio es un escritor muy diferente del autor de las *Académicas*. Se le tiene por un autor menor, aunque no falta de ingenio, elegancia o gusto. Para nosotros, su importancia radica en la convicción que tiene de que Pirrón es el iniciador del escepticismo antiguo. Quizá este cambio, fundamental con respecto a Cicerón, se debe a que las fuentes consultadas fueron diferentes. De ahí, la importancia que tiene este autor, pues es la fuente más antigua, después del anónimo en el que se basa Filón de Alejandría, para conocer correctamente el escepticismo.

Su obra, *Las Noches Áticas*, está formada por una sucesión de capítulos que no tienen mucho en común. No existe ningún tipo de nexo por razón de los contenidos o de los problemas que se presentan en el libro. Como es de suponer por el carácter escolar de la obra, la mayoría de esos temas están dedicados a cuestiones gramaticales o, en su defecto, a la lengua latina en general. Sin embargo, Gelio está interesado por casi todo: asuntos de tipo jurídico, político, moral o filosófico. Leyendo estos últimos tenemos la sensación de que los capítulos que dedica a algunos filósofos están inconclusos o son resúmenes de otros más amplios. Podemos citar entre ellos los siguientes: «Favorino distingue el estilo de Lisias y Platón» (II, V), «Sobre los tres estilos y sobre los tres filósofos que han sido enviados en embajada al Senado romano a la manera socrática (IV, I), «Crisipo y la providencia» (VII, I), «Diferencias entre pirrónicos y académicos» (XI, V) «Una discusión sobre el valor de las palabras (XI, XII) etc.

Parece, según lo anterior, que *Las Noches Áticas* no se proponen nada más que servir de noticia, motivación y enseñanza a unos lectores en proceso de formación intelectual. El carácter pedagógico del libro determina, por tanto, el tratamiento y la profundidad de los problemas estudiados. Ésta es la razón de la gran cantidad de temas tratados y de su disparidad, recopilados sin la existencia de una idea rectora que pudiera dar unidad al conjunto. De ahí que los capítulos se sucedan unos a otros sin regla premeditada.

La exuberancia de temas y autores que aparecen en la obra de Gelio revela la tarea de un maestro que intenta educar a sus alumnos con clara idea pedagógica. En la parte dedicada a la filosofía una de las fuentes principales es Favorino que es una pieza insustituible en la recomposición del escepticismo. Nació en Arlés, en la Provenza, vivió entre el 80-150 después de Cristo y se distinguió por ser un buen transmisor de las doctrinas de los filósofos coetáneos. Más que por una gran significación filosófica, Favorino es importante por su erudición literaria e histórica. Fue primero discípulo de Epicteto, aunque, posteriormente, debatió contra los estoicos; después, siguió las enseñanzas de Enesidemo escribiendo *Sobre los Modos (o Tropos) pirrónicos*. La colaboración de Favorino con Gelio no fue la única, puesto que descubrimos también un cierto conocimiento de Plutarco (45-120) y de Herodes Ático, que le pudieron haber dado acceso a otros autores más antiguos. Por otra parte, la abundancia de elementos estoicos y escépticos, que reconocemos en su libro, prueban que era bastante sensible al clima de polémica y controversia que presidía las relaciones entre la filosofía académica y el escepticismo en general.

De una cosa podemos estar seguros: Favorino es una de las fuentes más utilizadas por Gelio, y por otros autores como Filóstrato o Diógenes Laercio en sus *Vidas de filósofos*. Hasta es posible que sea el causante, en parte, de las notas breves que leemos en la obra de Gelio sobre los problemas filosóficos que propone. Esto explicaría la especial atención que evidencia por el problema de la representación y por el «status» de la *phantasia o visum* que parece uno de los problemas más tratados por Favorino en sus libros. No obstante, hay algo que tiene mayor importancia que esto. Si Favorino, basándose en Enesidemo, es la fuente respecto a estoicos, epicúreos, pirrónicos y académicos y si, además,

todos los problemas referentes a estos movimientos filosóficos tienen un carácter más bien epistemológico, se puede pensar que en su época ya se había rescatado otra lectura de carácter más gnoseológica y teórica de Pirrón. Advertimos, pues, la apertura del escepticismo hacia problemas relacionados con el conocimiento que no eran reconocibles por Cicerón, quedando únicamente los problemas morales.

Las *Noches Áticas* es un texto poco representativo del escepticismo antiguo, aunque el nombre de Pirrón se encuentra atestiguado en él y este extremo es importante para un estudio que no sólo se ocupa de Pirrón de Elis sino de su papel como radical productor de la conciencia escéptica griega. El pasaje substancial sobre el pirronismo aparece en el libro XI, capítulo V; el título reza así: «*Algunas observaciones, someras, sobre los filósofos pirrónicos de una parte, y sobre los académicos de otra, así como sobre lo que les distingue*»; citamos el texto por extenso:

«LLamamos filósofos pirrónicos a los que se aplica en griego la denominación «*skeptikoi*»: esto significa aproximadamente algo así como «buscadores» y «examinadores» («*id ferme significat quasi «quaesitores» et «consideratores*»). Pues nada deciden, nada establecen (*nihil enim decernunt, nihil constituunt*), sino que están siempre buscando y examinando qué puede decidirse y establecerse. Y ellos piensan que no ven ni oyen correctamente, sino que sufren afecciones tales como si viesen y oyesen; y dudan y tratan de averiguar cuáles y de qué manera son las cosas mismas que les provocan sus afecciones; afirman que a causa de la mezcla y de la confusión de los signos de lo verdadero y de lo falso, la verdad aparece hasta tal punto inaprehensible que cualquiera que no se precipite ni sea demasiado fácil en el juicio debe usar estas palabras, las cuales dicen utilizó Pirrón, el fundador de esta filosofía: «no es más de este modo que de aquel modo o que de ninguno de ellos (o_m_llon o_twV _cei t_de _ _ke_nwV _ o_get_rwV)». Pues dicen que no es posible conocer ni percibir los indicios o las propiedades reales de cualquier cosa, y eso mismo intentan enseñarlo y mostrarlo en muchos modos. Sobre esta cuestión también Favorino escribió diez libros de manera muy sutil y aguda, a los que llama «Sobre los tropos pirrónicos». Es una cuestión antigua tratada por numerosos autores griegos que separa y en qué medida a los filósofos pirrónicos de los filósofos académicos (*Vetus autem quaestio, et a multis scriptoribus Graecis tractata est, an quid et quantum inter pyrrhonios et academicos philosophos intersit*). Unos y otros llevan el título de *skeptikoi*, *epektikoi*, *aporetikoi*, puesto que unos y otros no afirman nada y piensan que nada puede ser comprendido, sino que dicen que de todas las cosas se producen una especie de visiones, a las cuales llaman fantasías, pues no son según la naturaleza de esas mismas cosas, sino según es la disposición anímica y corporal de éstos a los que llegan las cosas que se ven. Así pues todas las cosas que mueven los sentidos de los hombres dicen que son *tçn pr_V ti*, esta palabra significa que no hay nada que tenga consistencia por sí misma, ni que tenga fuerza y naturaleza propia sino que todas las cosas son referidas a otra cosa y parece que son tal como es su apariencia mientras son contempladas, tales como son creadas en los sentidos a los que han llegado no en sí, en su origen. Sin embargo, aunque sobre este tema los pirrónicos y los académicos están de acuerdo, no obstante se considera que difieren entre ellos por otros motivos y, especialmente, porque los académicos «*quasi*» comprenden esto mismo: que nada puede ser comprendido (*nihil posse comprehendí*), y «*quasi*» deciden que nada puede ser decidido (*nihil posse decerni*). Los pirrónicos ni siquiera dicen que parece, en absoluto, verdadero eso de que nada parece ser

verdadero (*pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur*)».

Las consideraciones que hacemos sobre el texto, no pretenden ser de contenidos concretos, que dejamos para los capítulos siguientes, sino más bien de carácter general.

La primera observación sobre este pasaje deriva de la calificación que el propio Gelio proporciona de las noticias (*quaedam strictim notata*) que presenta: habla de *algunas observaciones someras* sobre los filósofos pirrónicos y sobre los Académicos, así como sobre lo que les distingue. Frente al problema que examina, advertimos, previamente, una intención más explicativa que rigurosamente exhaustiva. Gelio sólo intenta distinguir y establecer diferencias entre pirrónicos y académicos mediante un examen crítico y comprensivo (sin amplitud ni detalle) de la situación en la que se encuentran. Otro apunte de la intención no minuciosa del autor es el testimonio final del texto: Aulo Gelio indica que existen diferencias entre los pirrónicos y los académicos, pero no tiene intención de ser preciso, y dice que difieren entre ellos por otros motivos, (*propter alia quaedam*) que no explicita. Aquí, lo mismo que en el título, el empleo de *quaedam* manifiesta un tono deliberadamente impreciso. Posiblemente, esto responda a la actitud escolar que tiene el libro, eficaz si lo entendemos como una especie de manual para los alumnos, que apuesta más por descubrir nuevos problemas que por solucionar en profundidad algunos de los ya planteados.

Otro aspecto que destaca en esta fuente se refiere a la cuestión terminológica. A partir de Gelio existe cierta unidad que se mantiene también en Sexto Empírico. Así, aunque no atestiguamos en esta fuente la aplicación a Pirrón de la idea de investigación metodológica, tal como es perfilada por el escepticismo posterior y la medicina empírica, sí que descubrimos el reconocimiento de una clara intención gnoseológica como procedimiento para obtener una vida feliz: *un fundamento gnoseológico como soporte del comportamiento moral*. Este proyecto podemos apreciarlo en el primer párrafo de este capítulo de las *Noches Áticas*, cuando al hablar de los filósofos pirrónicos comenta de ellos: «sino que están siempre buscando y examinando qué puede decidirse y establecerse». El carácter fundamental del pirronismo se despliega en la investigación, en la búsqueda y en el examen de la naturaleza, llegando como conclusión a la suspensión. Esta actitud caracteriza al movimiento escéptico, y queda claro, para Aulo Gelio, que el fundador de esta actitud escéptica fue Pirrón de Elis: «las cuales (palabras) dicen utilizó Pirrón, el fundador de esta filosofía: «no es más de este modo que de aquel modo o que de ninguno de ellos».

La aplicación de esta idea se prefigura en las primeras líneas del texto. Gelio define, allí, a los pirrónicos con un término filosóficamente muy valioso: *skeptikoí*. Este vocablo, que tendrá bastante éxito en la historia de la filosofía, se emplea por primera vez aquí con un uso técnico. Aulo Gelio, siguiendo a Favorino que toma como base a *Enesidemo*, explica que el término «*skeptikoí*» designa tanto a los pirrónicos como a los académicos, lo cual es sorprendente pues sabemos que cuando escribe Sexto Empírico, «*sképsis*» o «*skeptik_philosophía*» ya parece ser la designación normalizada de la filosofía pirrónica, pero no de la académica que el propio Sexto distingue de la escéptica. Sin embargo, en Gelio la situación no está tan clara, pues, llama indistintamente *skeptikoí* a académicos y pirrónicos, quizá como forma de reducirlos a una sola tendencia. Notemos, sin embargo, que en un primer momento son los pirrónicos, «*Quos pyrrhonios philosophos vocamus*», no los académicos los referidos en el texto con este nombre, como si de un *cognomen* griego se tratara. Un poco más abajo, sin embargo, aplica los términos de «*skeptikoí*», «*ephektikoí*» y «*apor_tikoí*», tanto a los pirrónicos como a los académicos. La cuestión es interesante porque aunque esta etiqueta, para Gelio, es correcta para definir tanto la filosofía de los pirrónicos como la de los académicos, no parece que haya duda de que los primeros en tener este nombre, *skeptikoí*, son los

pirrónicos, nombre que *conviene* también a los académicos. Por eso, pensamos que esta segunda utilización del nombre es una explicación y ampliación del ámbito de referencia de la palabra «escéptico» con lo que Gelio quiere dejar zanjada la cuestión de la diferencia entre estos dos tipos de pensamiento.

Si relacionamos los dos textos donde aparecen los términos griegos que designan a los pirrónicos y académicos vemos que tanto el significado del término griego «*skeptikoi*», como los significados de los términos latinos «*quaesitores et consideratores*», pueden aplicarse, en rigor, tanto a los filósofos «*apor_tikoi*» y «*ephektikoi*»; el término latino *dicuntur* sugiere que esta descripción era regularmente usada para los académicos, probablemente en la numerosa literatura que se había creado concerniendo a las diferencias entre las dos escuelas y que es mencionada por Gelio un poco antes (*Vetus autem quaestio, et a multis scriptoribus Graecis tractata est*). Una posible solución propuesta por Tarrant, es que podríamos entender el término «escéptico» *como un nombre sólo para los pirrónicos*, pero también como una adecuada descripción para los académicos.

Según un pasaje de Diógenes, Enesidemo podría haber usado el término «*sképsis*» para referirse a las investigaciones de los pirrónicos; así Diógenes introduce la frase «*a_n ta_V sk_yesin _ntiq_seiV*», siendo, al parecer Enesidemo la fuente. Esto significa que *sképsis* es más una manera de hacer una investigación, (sentido unido al primitivo de examinar o buscar) utilizada por los pirrónicos, que un título oficial dado por Enesidemo a sus propios seguidores o predecesores cuando los compara con los académicos. Poco a poco el adjetivo «escéptico» pudo haber desarrollado un especial uso, refiriéndose a aquellos que emplean el método antitético como camino a la suspensión del juicio.

Por eso, a pesar de esta casi identificación entre ambos movimientos en cuanto a los nombres, existen entre ellos, como ya hemos visto, claras diferencias. A juicio de Gelio la más clara distinción entre académicos y pirrónicos viene dada en el ámbito del conocimiento: los académicos «casi» (*quasi*) comprenden que nada puede ser comprendido, y «casi» (*quasi*) deciden que nada puede ser decidido; mientras que los pirrónicos ni siquiera afirman con carácter dogmático que parezca, en absoluto, verdadero el que nada parezca verdadero: la afirmación académica es tajante y los pirrónicos no pueden estar de acuerdo con ella. La diferencia entre los dos viene dada, principalmente, por una cuestión de énfasis; en el caso de los académicos, la negación de la comprensión de algo se convierte en positiva, ya que al menos la verdad de la sentencia misma, «nada puede ser comprendido», no la ponen en duda; mientras que en los pirrónicos se establece *la indefinición más radical*, pues ni siquiera son capaces de saber si esa afirmación, «nada puede ser comprendido», que sirve de punto de partida, puede ser sostenida con seguridad. Lo que parece fundar y legitimar la actitud pirrónica es el argumento de la relación, según el cual constatamos que todo es relativo y nos abstenemos acerca de la naturaleza de las cosas. Esta distinción conecta con el texto de Timón, citado por Aristocles, y con otro presentado por Sexto Empírico en las *Hipotiposis*. En este pasaje se define a la corriente escéptica como *investigadora*, por su continua búsqueda, *suspensiva* por el estado que provoca en el investigador una vez que finaliza la búsqueda y no tiene más remedio que suspender su juicio y *dubitativa* por el hábito que adquiere el investigador de dudar y buscar sobre todas las cosas.

Estos tres términos refieren no sólo una actitud cognoscitiva sino también moral. El escéptico busca, cuestiona, se da cuenta que no puede afirmar nada acerca de las cosas y suspende el juicio, en ese momento consigue la felicidad. Existe, pues, un intento de determinar de alguna manera en qué consiste la realidad, la naturaleza de las cosas, pero también nos encontramos con un cierto vacío, una abstención como postura crítica ante todo criterio dado de conocimiento y por ampliación ante toda conducta. Gelio también recoge esa línea ética que para Cicerón era la única existente en el pirronismo, junto a la línea de preocupación por el conocimiento que también inquietó a Pirrón. Según

Gelio, Pirrón se ocupa de los dos planos más importantes del hombre: el cognoscitivo y el ético. El primero es fundamental para el segundo, pues del enfrentamiento con la realidad que se realiza a través del conocimiento, el pirrónico concluye la abstención.

En definitiva, estos apuntes sobre el pirronismo que deja Gelio equilibran y desarrollan los datos aportados por Cicerón. En éste último, el pensamiento de Pirrón sólo reflejaba una actitud ética que orienta toda su filosofía; en Gelio, se aportan nuevos elementos que definen a Pirrón y al pirronismo como un movimiento no sólo orientado por cierto comportamiento moral, sino también por una preocupación gnoseológica en la que la investigación, el conocimiento de la naturaleza de las cosas, al ser relativo a cada hombre, es inestable en sí mismo: *sin fuerza propia e incapaz de determinar lo que son las cosas*.

Por tanto, la claridad con que Gelio afirma que los pirrónicos son, inequívocamente, los verdaderos iniciadores del movimiento escéptico, indica que la restauración iniciada por Enesidemo llega con toda claridad, a través de Favorino, a este latino. Así, el pasaje de *Las Noches Áticas*, después del testimonio de Timón, citado por Aristocles, y del anónimo de Filón, es la declaración más antigua que poseemos sobre la diferencia de ideas y de procedimientos del pirronismo y el escepticismo de los académicos.

□ □

4. Sexto Empírico: la fidelidad de un historiador de la filosofía.

Sexto Empírico es, sin duda, uno de los más ricos informadores sobre el escepticismo. Su testimonio es el punto donde confluyen todas las líneas de interpretación de este movimiento, sobre todo por el carácter histórico que tienen sus escritos. Esta preocupación por la historia le lleva a la conclusión de que la disparidad existente entre los diferentes pueblos y épocas justifican un relativismo escéptico en todas las cuestiones no sólo de carácter moral, sino de carácter epistemológico. Estas irregularidades y contradicciones que el pensamiento ha causado a lo largo de la historia llevan a Sexto, ante la imposibilidad de encontrar algo seguro y verdadero, a suspender el juicio, actitud que ya antes hemos visto que es propia del pirronismo.

Sexto Empírico realiza la primera gran síntesis del escepticismo como movimiento filosófico. La intención de Sexto en su exposición del escepticismo no es otra que hacer una reconstrucción de este movimiento desde sus más antiguos iniciadores, a los que ni siquiera se les puede denominar, estrictamente, escépticos. Así pues, Sexto va a ir rastreando en toda la filosofía anterior a Pirrón, la existencia de elementos que pueden ser caracterizados como principios escépticos para, posteriormente, estudiar en qué circunstancias fueron paulatinamente constituyendo el núcleo del escepticismo griego. De Pirrón dice, directamente, pocas cosas, pero aporta un dato fundamental y es que, a su juicio, fue el primero en estar ligado de forma más manifiesta que sus predecesores al escepticismo.

A partir de aquí, el «escepticismo» adquiere cabalmente el sentido de escuela, con el significado de «tener un modo común de pensar» o «un actuar propio a un grupo de filósofos». Diógenes Laercio, autor que escribe un poco después de Sexto, aclara convenientemente que el escepticismo no es una

escuela si entendemos por escuela la adhesión a *doctrinas* desarrolladas coherentemente, pero si entendemos, simplemente, *la que sigue o parece seguir un razonamiento según los fenómenos*, entonces sí es una escuela: «Así pues, la mayoría no admite que los pirrónicos sean una escuela, por la falta de claridad (de su doctrina); algunos dicen que en algún sentido es una escuela, en otro no lo es; parece, sin embargo, que es una escuela, pues llamamos escuela a la que sigue (*_kolouqo_san*) o parece seguir (*doko_san _kolouqe_n*) un modo de pensar según los fenómenos (*kat_t_ain_menon*), por lo cual es razonable que llamemos escuela a la Escéptica; pero si por escuela entendemos la adhesión a doctrinas desarrolladas coherentemente, entonces de ningún modo se podrá ya llamar escuela, pues no se apoyan en doctrinas (*o_g_r_cei d_gmata*)».

Diógenes parece identificar aquí el pirronismo con la escuela escéptica. Según Adorno, este texto de Diógenes tiene como referencia otro de las *Hipotiposis* de Sexto, según el cual el escéptico tiene una escuela si entendemos por ella, no la adhesión a doctrinas dogmáticas, sino el seguimiento de una instrucción de acuerdo con un determinado modo de pensar como, por ejemplo, aquél que muestra cómo es posible vivir rectamente. A partir de Sexto los escépticos son considerados como un grupo de filósofos con un modo de actuar propio. Este actuar, está compuesto por un camino (*hódos*) mediante el cual (*metá*) es posible una búsqueda, una investigación (*sképsis*) que siempre está abierta. Una investigación que no cristaliza en una serie de enseñanzas que crean el corpus de una doctrina, sino que se caracteriza por una continua búsqueda e indagación de qué es la realidad.

A diferencia de su vida que parece un poco oscura (se cree que vivió en torno a la mitad de la segunda centuria), la obra de Sexto es de una claridad que sorprende; apenas plantea problemas historiográficos. Al ser, en cierto modo, un resumen de gran parte de la cultura clásica tiene una gran proyección en todo el Renacimiento y en la época moderna. Paradójicamente, esta influencia también se deja sentir en la Edad Media, pues sirve por defecto a las necesidades de la Fe: dudar de la razón supone confiar en la creencia y dejar expedito el campo a la Fe. Por eso, desde Pico de la Mirándola a Charrón, Fabricio y Cousin el escepticismo ha sido contemplado como llave de la Fe.

Sexto escribe con un deseo explícito de combatir el dogmatismo, tanto en sus orígenes como en la influencia que ejerció en las posteriores escuelas que se crearon a su amparo. Esta tarea es ardua si pensamos que casi todas las doctrinas filosóficas pueden ser calificadas como dogmáticas, y que sólo el escepticismo, y no todos los tipos, se salvan de esta caracterización.

La escuela escéptica de la que Sexto Empírico parece ser el máximo representante en su tiempo, deriva indirectamente, según un testimonio de Diógenes Laercio, de Pirrón: «[Timón, discípulo de Pirrón] Éste no tuvo sucesor, como dice Menódoto, sino que la dirección quedó abandonada, hasta que la restauró Tolomeo de Cirene...A Heráclide oyó Enesidemo Gnosio, que escribió ocho libros sobre las *razones pirrónicas*. De éste (fue discípulo) Zeuxipo polites; de éste Zeuxis Goniopo; de éste, Antíoco Laodiceno, natural de Lico. De éste Menódoto Nicomediense, médico empírico, y Tiodas Laodiceno. De Menódoto, Heródoto, hijo de Arieo de Tarso; de Heródoto fue discípulo Sexto el empírico, autor de los diez libros acerca de los escépticos y de otros muy excelentes. De Sexto fue discípulo Saturnino Citenas, empírico también él». La secta pirrónica parece que se perdió después de Pirrón (recordemos los testimonios de Cicerón y Séneca) y fue restaurada por Tolomeo de Cirene, y a partir de él se suceden una serie ininterrumpida de maestros pirrónicos (la mayoría médicos) que enlazan con Sexto Empírico, que se erige en representante erudito y original de una larga tradición en cuyo desarrollo se habían producido diversas modificaciones doctrinales, que tratará de recoger.

Centrándonos en la obra de Sexto, encontramos varios libros ordenados en dos grandes obras: las *Hipotiposis Pirrónicas* (*Purr;neioi _potup;seiV*) que son una introducción general sobre el escepticismo en tres libros, y un grupo de once libros conocidos colectivamente bajo el epígrafe de *Contra los Matemáticos* (*Pr_V Maqhmatico_V*). Diógenes Laercio (D.L., IX, 116.), testigo

de excepción, dice que Sexto es autor de «*Los diez libros de los escépticos* y de otros muy excelentes, (τὰ δὲ τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κῆλυτα). Esto ha dado lugar a varias hipótesis, pues se creyó en un primer momento que se trataba de alguna obra filosófica diferente de la que conocemos. Pero después de los trabajos de Mutschmann, se tiende a pensar que los diez libros que Diógenes apunta son los dos grupos que ya hemos citado más arriba.

Así pues, el segundo grupo denominado *Pròs Math_matikoús*, a su vez, está dividido en dos partes: una comúnmente denominada *Contra los Dogmáticos* que se compone de cinco libros:

- Contra los Lógicos (Pr_V Logiko_V), 2 libros.
- Contra los Físicos (Pr_V Fusiko_V), 2 libros.
- Contra los Éticos (Pr_V_Hqiko_V), 1 libro.

Y otra titulada por Sexto *Pròs Math_matikoús*, aunque quizá el título no se refiera tanto a los matemáticos cuanto a todos los profesores, es decir todos aquellos que enseñan las ciencias y las artes. Esta obra se compone de seis libros:

- Contra los Gramáticos (Pr_V Grammatiko_V).
- Contra los Retóricos (Pr_V_R_toraV).
- Contra los Geómetras (Pr_V Gewm_traV).
- Contra los Aritméticos (Pr_V_Ariqmhtiko_V).
- Contra los Astrólogos (Pr_V_Astrologo_V).
- Contra los Músicos (Pr_V Mousiko_V).

Los títulos que estamos citando son los que aparecen en la obra de Sexto. Según Brochard existen datos que pueden llevar a reconstruir el orden en el que se escribieron estos libros. En primer lugar, se escribieron las *Hipotiposis Pirrónicas*, después *Contra los Dogmáticos* y por último *Contra los Profesores*. Por citar algún ejemplo, podemos decir que la edición que hace Bury también adopta este orden. El primer volumen está dedicado a las Hipotiposis, los volúmenes II y III dedicados a los lógicos, físicos y éticos (que forman el *Contra los Dogmáticos*) y el volumen IV, dedicado a los profesores (gramáticos, retóricos, geómetras, aritméticos, astrólogos y músicos).

No sabemos con seguridad si fueron éstos todos los libros que escribió Sexto o hubo algunos más. El propio Sexto declara haber probado que el alma no es nada, en unos supuestos «comentarios» que realizó a propósito de este tema. No sabemos con seguridad si esto puede entenderse como que escribió algún «*Tratado sobre el alma*» (referencia que encontramos en su libro *Pròs Mousikoús*), o como dice en otro lugar de unas «*Memorias médicas*». Pero como ya hemos dicho hablar sobre estas obras sólo sería conjeturar sobre ellas.

Contamos, todavía, con otro problema adicional que es el siguiente: las consideraciones de Sexto con respecto al escepticismo, son bastante pocas sobre Pirrón. El espacio que ocupa este filósofo en la obra del Empírico es mínimo. Es nombrado pocas veces; para ser más exactos: en las *Hipotiposis*, aparte de la cita indirecta del verso de Aristón de Quíos sobre la influencia que tuvo en Arcesilao («Platón por delante, Pirrón por detrás, en medio Diodoro» *H.P.*, I, 235), es citado directamente una sola vez en I, 7; y en *Contra los Matemáticos*, es nombrado en cuatro ocasiones, todas ellas en el primer libro de *Contra los Gramáticos*.

Bastante pobre sería el informe de Sexto sobre Pirrón, si sólo se circunscribiera a estos pasajes que hemos presentado. Además de estas referencias directas a Pirrón encontramos otras indirectas tan interesantes como las primeras. Si pensamos que los versos de Timón en sus *Indalmoi* se refieren a Pirrón sin nombrarlo, como parece hoy aceptado, entonces Sexto Empírico se refiere a Pirrón en cinco pasajes más de *Contra los Éticos*, en los que cita los versos de Timón y en uno de *Contra los Lógicos*.

Cuando Sexto tiene que hablar del escepticismo con carácter técnico utiliza como ayuda los fragmentos de Timón en sus *Indalmoi*. Así ocurre, por ejemplo, cuando se refiere a la perfecta *diáthesis* escéptica, utiliza los textos de Timón, pero evita con mucho cuidado nombrar a Pirrón en estos pasajes.

Cuando lo nombra es en situaciones que no aportan ningún tipo de conocimiento interesante para la filiación escéptica del pirronismo. ¿Cuál es la razón de esta aparente desatención? La justificación de estas dos actitudes contrapuestas la encontramos en un texto de las *Hipotiposis* de Sexto. En él define y confirma los nombres que tiene la escuela escéptica. En primer lugar, presenta el escepticismo en el libro I; para ello, distingue tres tipos de filosofía: dogmática, académica y escéptica:

«Así pues, parece razonable pensar que los principales tipos de filosofía son tres (a_ _nwt_tw_ _iloso_ _ai_ tre_V_ e_nai): la dogmática, la académica y la escéptica (dogmatik_ _Akadhmaik_ _skeptik_)».

Sexto intenta referirse a la filosofía con una actitud aséptica, como un historiador que pretende hacer un estudio de lo que ha significado y significa el escepticismo. Nos presenta en su obra dos tipos de tratados, es decir de argumentaciones: una es general, en la que expone el carácter del escepticismo, y otra es especial, donde intenta destruir mediante argumentos todos los aspectos de la filosofía dogmática.

Así pues, el escepticismo puede calificarse de tres formas respecto de su actitud o función:

1. *zhthtik_*, por su actitud investigadora y de descubrimiento frente a las cosas.
2. *_ektik_*, suspensiva, por el estado producido en la mente del investigador después de investigar y no encontrar algo de lo que no se pueda dudar.
3. *_porhtik_*, dubitativa, viene de su hábito de duda e indeterminación.

Además de estas tres calificaciones de la corriente escéptica respecto de su función, Sexto observa, por último, que también se la llama «pirrónica», debido a Pirrón, siguiendo en esto una tradición anterior, que surge, como sabemos, de Enesidemo: «y pirrónica por el hecho de que nos parece (_a_ nesqai_ _m_ n) que Pirrón ha llegado a encarnar (swmatik;teron) la escéptica con más ahinco y de modo más manifiesto (_pi_ an_ steron) que sus predecesores».

Este pasaje nos parece valioso para entender la posición que mantiene Sexto con respecto a Pirrón. Primero debemos llamar la atención sobre dos términos del texto *phainesthai* y *epiphanésteron*. Estos términos, según Declava Caizzi, aluden no tanto a la fama de Pirrón sino más bien a lo que se manifiesta, a lo que conocemos de su vida y su pensamiento; al fenómeno relativo a él. Sutilmente Sexto expresa una afirmación ciertamente matizada por el verbo *phainesthai*. Pirrón aparece, así, como integrante de un grupo de autores que han contribuido históricamente a la filosofía escéptica; y de todos ellos el que mejor ha encarnado y de forma más manifiesta este movimiento ha sido Pirrón. Llama la atención el esfuerzo de Sexto por no hacer a ninguno de estos autores el creador del movimiento escéptico, ya que esto hubiese significado hacer de alguien el fundador de una doctrina cuyos dogmas habrían pasado de maestro a discípulo, y esto es lo más lejano al escepticismo. Por eso, el adjetivo «pirrónica» que se aplica a la corriente escéptica junto a otras calificaciones (investigadora, suspensiva y dubitativa) no debe ser entendido comparativamente sino más bien como si la corriente escéptica, cuyo origen es bastante antiguo, hubiese dado un salto cualitativo con Pirrón. Así, mientras que los otros filósofos que precedieron a Pirrón y que aportaron algún elemento escéptico no llevaron estos principios hasta sus últimas consecuencias, Pirrón sí que lo hizo.

Pero Sexto deja claro que nadie que quiera llamarse escéptico puede dogmatizar mínimamente y, por eso, no identifica absolutamente el *origen* del escepticismo con Pirrón. En primer lugar, porque es comprometido reconocerle al escepticismo un fundador en algún autor determinado. Y segundo, y más

importante, porque quiere evitar la objeción que hace Teodosio sobre lo difícil que es conocer lo que dijo verdaderamente Pirrón o si éste es o no el creador del escepticismo. La utilización del adjetivo «*epiphanésteron*» salva y deja sin efecto la crítica de Teodosio, pues aunque no podemos ciertamente conocer la disposición mental de Pirrón, sí que *podemos hacer alusión a lo que se nos manifiesta de ella*, y en este sentido creemos que Pirrón fue el que de forma más evidente representó los fundamentos escépticos. Por tanto, no es que Pirrón fuese fundador del escepticismo, sino que encarnó la escéptica de un modo *más manifiesto* que sus predecesores. Y esto se nos muestra ostensiblemente. Sexto sabe, pues, que el escepticismo está intrínsecamente en el acto de pensar; es una disposición y no una doctrina, por lo que reivindicar a una figura, sea la que sea, como maestro es una contradicción. El escepticismo no es una escuela como las demás, sino *una actitud, y por eso es absurdo atribuirle un único iniciador, un e_ret_V*.

En resumen, podemos concluir que si bien la obra de Sexto Empírico es, estrictamente hablando, la obra del mejor representante del escepticismo, no puede ser usada exclusivamente para el estudio de Pirrón y el pirronismo. No podemos olvidar que los argumentos escépticos se han ido cargando, con el tiempo, de un carácter técnico que, posiblemente, no tenían en Pirrón; y tampoco podemos olvidar que la tarea de un historiador como Sexto, no se circunscribe solamente a Pirrón sino a todo el escepticismo griego, con la amplitud de temas y de desarrollos que esto supone. Por tanto, aunque los pocos textos referidos a Pirrón coinciden con la imagen que de este escéptico nos dejan otros autores como por ejemplo Diógenes Laercio (lo cual es una muestra de su fiabilidad en este aspecto), será conveniente, en nuestra investigación, emplear cuidadosamente los textos de Sexto; sobre todo, para no cometer anacronismos innecesarios. Así pues, si bien no podemos eludir o soslayar la importancia de la obra de Sexto, no debemos olvidar los problemas que pueden derivarse de su uso indiscriminado para el estudio de Pirrón y el pirronismo. Su función va a consistir en complementar, extraordinariamente, aquellas fuentes más cercanas al iniciador del escepticismo griego. En este sentido, y con la autoridad que da la distancia histórica, creo que Sexto aporta un dato fundamental sobre Pirrón, y es la consideración del filósofo de Elis como el iniciador de un cambio crucial en el escepticismo, pues es la primera vez que los principios escépticos orientan una vida práctica determinada. A partir de Pirrón *la actitud escéptica se hace autónoma* de cualquier concepción filosófica y adquiere un desarrollo y una importancia que no pasa desapercibida a sus adversarios.

□ □

5. Diógenes Laercio: reflexiones sobre la vida de los filósofos escépticos

En un estudio que tenga interés por la filosofía griega es necesario acudir, sin más remedio, a Diógenes Laercio. Su libro *Vidas de los Filósofos* es un intento de determinar y aclarar el origen y el desarrollo de los diferentes movimientos filosóficos griegos. Esta obra, unas veces desde la simple anécdota y otras a través de exposiciones filosóficas, comenta lo más importante de los filósofos más famosos -a juicio de Diógenes- y de sus vidas. Esto último es trascendental: en la antigua Grecia la mayoría de los filósofos no viven de una

manera diferente de la que piensan, sino que por el contrario teoría y praxis se corresponden.

Diógenes es una fuente indispensable por la gran cantidad de datos que aporta, sobre el escepticismo en todas sus formas y sobre los filósofos que lo han practicado. Sin embargo, esta fuente tiene dos inconvenientes ineludibles: primero, que Diógenes es poco experto en cuestiones filosóficas (aunque esto a la larga puede ser positivo, al no verse contaminada la información por su propia filosofía); segundo, que es la fuente más incontrolada con la que nos encontramos, por la gran cantidad de testimonios externos que utiliza. Todo ello debe conducirnos a manejarla con sumo cuidado y a ponderar todos los datos que aporta en su justo término.

Una correcta valoración de esta fuente conduce a caracterizarla de manera positiva por dos motivos: el primero, por ser uno de los tratamientos más organizados del escepticismo antiguo y el segundo, por ser un punto de partida mucho más sólido que cualquier cita episódica o comúnmente fragmentaria. Si a esto le añadimos la tardía datación de la obra de Diógenes, descubrimos que presenta un punto de vista histórico, sobre los desarrollos del escepticismo en general y sobre las discusiones que surgieron a su alrededor.

Cualquier reconstrucción del escepticismo antiguo debe reclamar como uno de sus pilares básicos el testimonio del *B_oV P_rrwnoV* de Diógenes Laercio IX, 61-101. Pero hay que observar que esta obra está orientada por el *Bíos Pýrr_nos de Antígono de Caristo*. Hay de hecho una incontestable unidad de derivación de la obra antigonea muy próxima a la época en que vive Pirrón, y el de Diógenes Laercio. Wilamowitz-Moellendorf considera que la noticia antigonea desempeña un papel prioritario, no sólo en la definición de los datos cronológicos ambientales, sino también de aquellos precisamente más filosóficos.

La imagen que transmite Diógenes con respecto al escepticismo como movimiento filosófico coincide casi completamente con la que ya Sexto Empírico había expresado. El primer dato que ofrece Diógenes Laercio sobre el escepticismo pirrónico aparece en su primer libro de los once dedicados a la *Vida de los Filósofos Ilustres*. En él manifiesta la diferente concepción que tiene del pirronismo y la academia nueva; así, mientras las academias media y nueva de Arcesilao y Carnéades, respectivamente, tienen un lugar en la tradición filosófica, Pirrón y el pirronismo ni siquiera aparecen en la reconstrucción que hace Diógenes de las escuelas filosóficas. Según Diógenes, en los comienzos de la filosofía dos escuelas se reparten la influencia: la jónica y la italiana. La primera finaliza en Clitómaco, Crisipo y Teofrasto, y la itálica en Epicuro.

Evidentemente, ni Pirrón, ni Timón, ni ninguno de los pirrónicos o escépticos aparecen como miembros de estas sectas o escuelas. Lo cual, como ya hemos advertido, puede ser una muestra de las dificultades con las que se encuentra Diógenes a la hora de clasificar a Pirrón y al pirronismo. Así, un poco más abajo, al hablar de los filósofos, nombra a Pirrón pero sin encuadrarlo en ninguna escuela o secta: unos, dice, se llamaron dogmáticos y otros eféticos; los dogmáticos enseñan que las cosas son aprehensibles (*per_tēn pragmatōn po_a nontai_V katalhptēn*); mientras que los eféticos se abstienen de ello al suponer que las cosas son inaprehensibles (*_V_katal_ptwn*). Entre estos últimos y como uno de los ágrafos famosos cita a Pirrón de Elis. Esta es la primera noticia que presenta Diógenes en el libro I sobre Pirrón. Un poco más abajo esta idea se completa con otro testimonio de Hipóboto. Según Diógenes, Hipóboto en su tratado *Per_a_r_sewn* (Sobre la Escuelas) comenta que las escuelas fueron nueve, entre las que nombra a la pirrónica; aunque advierte, que fue poco estimada por su oscuridad, así refiriéndose a la escuela pirrónica dice que si entendemos por escuela aquella que sigue una doctrina, entonces la pirrónica no es una escuela, pues ella no tiene una doctrina definida, pero si entendemos por escuela el seguir un razonamiento según los fenómenos entonces sí es una escuela. Diógenes transmite en este texto una noticia pero no asume ninguna posición crítica al respecto.

Esta imprecisa presentación de razones en favor y en contra de la

consideración del movimiento pirrónico como escuela, quizá se deba al problema que supone clasificar este movimiento y no la forma de presentarlo. Así, es posible que no estuviese nada claro en tiempos de Diógenes si el pirronismo podía ser denominado como escuela o no. Ya sabemos que aún existiendo un importante elemento negativo o de duda en la filosofía pirrónica, también podemos encontrar una actitud positiva pues el pirronismo parece estar orientado por la búsqueda de la felicidad, aunque sea a través de la suspensión del asentimiento. Pero a pesar de todo, es necesario aclarar que lo importante en el testimonio de Hipóboto es que el pirronismo no profesa ningún tipo de dogmas, por lo que la cuestión de si es escuela o no pasa a un segundo plano.

Lo que sí reconoce Diógenes con claridad es que Pirrón y sus seguidores se distinguen de la escuela de Arcesilao y Carnéades: las denominadas Media y Nueva Academia. Esta diferenciación entre el pirronismo y la Academia revela, a nuestro juicio, lo siguiente:

1. Una información seria y contrastada sobre cada uno de los autores implicados en el problema.

2. Un conocimiento cuidadoso del escepticismo pirrónico y académico que impide la confusión a la que algunos autores nos tenían acostumbrados.

Es evidente que cuando escribe Diógenes Laercio a comienzos del siglo III d. C., la distinción entre pirrónicos y académicos se encuentra perfectamente establecida. De ahí que Diógenes dedique a Pirrón y a los académicos capítulos distintos, en libros diferentes, queriendo con ello significar su particularidad.

Las noticias que proporciona Diógenes son interesantes, además, por las relaciones descubiertas entre Pirrón y algunos filósofos anteriores que demuestran la fundamentación del pirronismo en la tradición filosófica griega, como veremos más detenidamente. En este sentido, encontramos en Diógenes, igual que en Sexto, un invariable intento de reivindicar que el escepticismo no es una escuela o una doctrina al uso, sino una actitud constante de búsqueda, una investigación continua del ser humano, por lo que sería contradictorio y absurdo atribuir a esta tarea un iniciador concreto a partir del cual se pueda decir que el escepticismo toma carta de naturaleza. Esta observación es comentada en el pasaje IX, 71-73, donde personajes significativos de la cultura griega, Homero, Eurípides, Demócrito, Heráclito, Platón, Empédocles, Hipócrates, son valedores de la corriente escéptica. De esta forma, supera la crítica dogmática sobre el origen del escepticismo con dogmas a partir de los cuales se desarrolla la escuela y sustrae al escepticismo de esa polémica colocándolo así en un nivel cualitativamente superior.

Aparte de los datos que nos proporciona Diógenes sobre el escepticismo de la Nueva Academia, que vienen incluidos en el libro que dedica a Platón y sus sucesores, es de suma importancia el testimonio sobre Pirrón (D.L. IX, 61-108). Estas noticias están agrupadas en dos partes bien diferenciadas:

1. La primera dedicada a la vida y personalidad de Pirrón de Elis (D.L. IX, 61-69).

2. La segunda referida a una exposición general de los argumentos teóricos del escepticismo.

Con respecto a la primera parte, las noticias sobre la vida de Pirrón parecen estar basadas en los datos aportados por Antígono de Caristio, y en noticias de Timón, Filón ateniense, Eratóstenes, Posidonio etc., que refieren un importante paralelismo entre su vida teórica y su vida práctica. Una cuestión de relativa importancia sobre Pirrón se reduce a la atribución del exacto valor que pueden tener los testimonios sobre su vida. Llama la atención que exista una coincidencia singular entre las noticias que dejan Antígono y Eratóstenes y que recoge Diógenes. Esta semejanza puede ser explicada, según Dihle, por el contacto directo que tuvieron los dos biógrafos con el protagonista, por lo que estarían, en cierto modo, describiendo lo que vieron y vivieron. Por su parte, Diógenes suministra otros testimonios, otros pasajes sobre la persona de Pirrón que deben ser interpretados y entendidos de manera menos confiada y literal, al no coincidir unos con otros.

Otra cuestión interesante sobre la vida de Pirrón de Elis es conocer cuál

es el exacto significado que tienen para este escéptico términos como *p_qeia* y *diafor_a*, que constituyen una constante en algunas de las anécdotas presentadas en este libro. Para Wilamowitz estos testimonios tienen un interés meramente anticuario y no filosófico. Según esta teoría estaríamos ante una degradación de los términos teóricos de la filosofía de Pirrón; ante un comportamiento «tipo» cuya función es la vulgarización ilustrativa de sus doctrinas. Esta interpretación adolece, a nuestro parecer, de un defecto, y es que no tiene en cuenta la gran cantidad de fuentes en las que aparecen las mismas referencias de la actitud de Pirrón. Otra interpretación va a estar representada por Marcel Conche; para él, estas anécdotas sobre la vida de Pirrón no tienen un contenido real y verdadero, sino más bien pedagógico, por lo que no hay que tomarlas literalmente. Esta hipótesis tiene cierta verosimilitud y abre perspectivas interesantes para la interpretación de algunas noticias, ciertamente inverosímiles por sí mismas. En este caso, la actitud de Pirrón reflejaría una relación entre vida y teoría que debe ser tenida muy en cuenta, para valorar su pensamiento. De ahí que podamos hablar de un sentido pedagógico tanto en su vida como en su filosofía. Esta idea puede fundamentarse en un testimonio de Diógenes, sobre la admiración que Pirrón despertaba en Epicuro por su modo de vida, lo cual es más interesante si reconocemos la actitud de Epicuro con respecto a la filosofía como «arte para la vida», «t_cnhn per_t_n_b_on».

Ya por último, cabe señalar un aspecto interesante de la obra de Diógenes. Nos referimos a dos particularidades que pueden servirnos como claves interpretativas no sólo de Pirrón sino de todo el movimiento escéptico posterior. Una de ellas corresponde a la relación entre Pirrón y la filosofía anterior, pues no es casual la elección de los compañeros que tiene Pirrón en este libro. Por un lado, tenemos el lugar que ocupa Pirrón en el libro IX de *Las Vidas* de Diógenes: le acompañan autores como Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón, Demócrito, Protágoras (secuencia nada azarosa, sino más bien premeditada) que van a tener un papel importante en la aparición del escepticismo. La otra cuestión es más sutil, pues se trata de la significación que tiene la crítica que hace Epicuro a una serie de pensadores, entre los que se encuentra Pirrón, que arruinan el conocimiento por la descalificación que hacen de los sentidos; es decir, de la sensibilidad como fuente de conocimiento.

En resumen, Diógenes presenta como tratado un resumen sobre el escepticismo que tiene muchas semejanzas, en menor o mayor amplitud, con el que presenta Sexto; pasa revista al signo, a las causas, al movimiento etc., problemas que se corresponden linealmente con los tratados por Sexto Empírico. Este paralelismo significa, quizá, que tanto Sexto como Diógenes tienen una fuente común desde la que describen la vida y obra de Pirrón. Sin embargo, los especialistas no se ponen de acuerdo en esta cuestión. Por citar sólo algunos ejemplos, Mutschmann cree que Diógenes conoce las *Hipotiposis* de Sexto y que las resume para hacer su tratado sobre Pirrón. Janá_ek, por su parte, piensa que sigue, como regla general, un modelo diferente conectado con la tradición de Enesidemo. No hay duda que el texto de Diógenes tiene numerosos parecidos con los libros II y III de Sexto, pero esta coincidencia tiene explicación, pues estos dos libros fueron redactados mucho después del primero, basándose su redacción, igual que el capítulo de Diógenes, en un examen de las respuestas que tanto Timón como Enesidemo habían dado a los dogmáticos. A juicio de Dumont, ese paralelismo entre las dos fuentes no muestra una filiación entre los textos, ni quizá un modelo común «literario»; sino más bien el carácter no-contradictorio de las supuestas «enseñanzas» de Pirrón, que sirven de base tanto a Antígono de Caristos como a Diógenes Laercio. Tenemos motivos para pensar que Sexto y Diógenes no tienen una fuente común; sería extraño que hubiesen mantenido, en este caso, un pertinaz silencio con respecto a esa fuente. Más bien hay que pensar en la homogeneidad de las noticias que sobre la vida y el pensamiento de Pirrón han dejado sus discípulos: Timón, Nausífanos, Enesidemo, Numenio etc. Diógenes reconoce esta apreciación cuando dice que es posible conocer el pensamiento de Pirrón gracias al esfuerzo realizado por sus discípulos: «Es posible tener una visión completa de su trayectoria por los tratados conservados. El mismo Pirrón, en

verdad, no escribió nada, pero sí sus seguidores Timón y Enesidemo, Numenio y Nausífanos y otros como ellos».

De todos los discípulos de Pirrón, Diógenes distingue a Timón como el más fiable y digno de consideración. La fuente más importante para el pensamiento de Timón es el mismo Diógenes Laercio, que se basa en Apolónides de Nicea, un gramático de la época de Tiberio que dedicó un comentario a las sátiras de Timón, en Soción y en Antígono de Caristo, que aportan datos sobre su vida y sus escritos respectivamente. A pesar de ello no sería justo olvidar al resto de discípulos o seguidores de Pirrón que en conjunto conforman un mosaico de testimonios sobre el filósofo de Elis, sobre su actividad y su pensamiento.

Estamos, pues, ante una fuente esencial para el estudio del escepticismo. La perspectiva que Diógenes Laercio propone es, históricamente, importante, pues, no sólo define la teoría escéptica, sino que estudia los posibles antecedentes de este movimiento así como su inicio y posterior desarrollo; por ello, proporciona una visión bastante amplia del escepticismo griego. Además, Diógenes incluye el movimiento escéptico en una amplia problemática de la filosofía griega; de ahí que no sólo hable de Pirrón y de sus seguidores, sino que trata de rastrear y desvelar aquellos elementos que pueden ser reconocidos como escépticos en los pensadores anteriores al movimiento escéptico. Por tanto, la ordenación que hace Diógenes de las escuelas filosóficas así como de los grupos en los que se puede situar a Pirrón, es de un valor inestimable para nuestra investigación, ya que no sólo tratamos de estudiar el escepticismo, sino también los problemas que llevaron a su aparición en el horizonte de la filosofía griega. Por último, indicar que esta fuente, por estar dedicada a la vida de los filósofos ilustres, proporciona una información sobre la parte cotidiana de la vida que es un complemento indispensable para comprender su pensamiento.

□ □

CAPÍTULO II

Prolegómenos: hipótesis para una lectura de la filosofía griega desde el punto de vista del escepticismo.

Nuestro propósito en este capítulo es doble: primero, estudiaremos si es factible hablar de una tradición filosófica en la que la imposibilidad de dar soluciones a algunos problemas filosóficos va determinando, de hecho, la aparición del escepticismo griego; y, segundo, investigaremos qué elementos vinculan al pirronismo con esa tradición y hacen posible una lectura de la filosofía griega desde el punto de vista del escepticismo.

Vamos a procurar reconstruir la línea de argumentación que pudo influir en la configuración explícita y sistemática del escepticismo griego en Pirrón de Elis y sus seguidores. Este trabajo va a resultar difícil de llevar a cabo, pues los pensadores presocráticos que se llegaron a preocupar del problema del conocimiento, no lo hicieron sistemáticamente, sino de forma más bien dispersa, por lo que tenemos que rastrearlo en las discusiones generales propias de la filosofía presocrática y no en específicas teorías del conocimiento. Nosotros utilizaremos estos datos como claves hermenéuticas para reconocer la influencia que tuvieron determinados filósofos en el proceso de formación del pirronismo y del escepticismo en general.

Tres testimonios organizan nuestra investigación: de ellos, dos son de Diógenes Laercio y uno de Timón, el discípulo de Pirrón. El primero viene definido por la elaboración de las sucesiones filosóficas: instrumentos necesarios para conocer las líneas de pensamiento que existen en la filosofía griega. Aunque, en principio, no parezcan importantes, no podemos imaginar la riqueza de información que encontramos en textos, en apariencia, tan inocuos. El segundo auxilio filosófico para nuestra investigación viene dado por la crítica que ejerce Epicuro contra aquellos filósofos que, negando el valor de los sentidos para la percepción de la realidad, arruinan el conocimiento humano. Curiosamente, este grupo criticado por Epicuro, va a coincidir con otro de las sucesiones que pone en conexión a un conjunto de filósofos que se suceden desde Parménides hasta Pirrón. Por último, hemos utilizado los testimonios que Timón expone en su obra los *Sillos*, sobre los filósofos y sus filosofías, que proporcionan juicios de inestimable valor para conocer y comprender los antecedentes y el desarrollo del escepticismo. Todo esto nos sirve para justificar, en principio, nuestra hipótesis de trabajo: *la posibilidad de realizar, con una hermenéutica singular, una lectura de la filosofía prehelenística desde el punto de vista del escepticismo.*

□

1. Las «sucesiones» filosóficas: elementos ordenadores de la filosofía.

En este capítulo intento afrontar la posición de Pirrón y de la escuela escéptica en el sistema de las «sucesiones» (diadoxa) de las escuelas filosóficas. El capítulo que Diógenes Laercio dedica a la vida y el pensamiento de Pirrón es el primer lugar donde hay que buscar las relaciones con la filosofía anterior a él. De manera natural, nos cuenta Diógenes Laercio que fue la influencia de Anaxarco, discípulo de Demócrito, la causa del desarrollo en Pirrón del escepticismo. Esta noticia además de sencilla parece a todas luces insuficiente. Sobre todo si pensamos que Demócrito y Anaxarco, por citar los inspiradores de la filosofía pirrónica, según Diógenes, pertenecen a una potente tradición que hunde sus raíces en lo más profundo del pensamiento presocrático.

Si nosotros rastreamos la razón de esta filiación tendríamos que preguntarnos por *el lugar que ocupa Pirrón en el libro IX de las «Vidas» de Diógenes Laercio.* En este libro Diógenes reúne a los siguientes pensadores: *Heráclito, Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia, Anaxarco, Pirrón y Timón.* Evidentemente, sería difícil saber, exactamente, cuáles fueron los criterios que llevaron a Diógenes Laercio a incluir a todos estos filósofos en su libro IX. Es más, esta dificultad se puede ampliar a todos los libros de *«Las Vidas».* Sin embargo, a

pesar de este inconveniente, *un estudio de todos los libros y los autores que en ellos aparecen conduce a la conclusión de que Diógenes reúne a los autores por afinidades en su pensamiento*. Este criterio no deja de ser curioso, pues en el libro referido autores como Heráclito, Jenófanes y Parménides inician un tipo de pensamiento, a juicio de Diógenes, que culminará en Pirrón, pasando por Demócrito y Protágoras.

Esta prolija clasificación es, de todo punto, admisible; de hecho nuestra hipótesis es que no es aleatoria, pues los autores que Diógenes unifica tienen en común una preocupación por el conocimiento que tras diversos desarrollos concluirá en el escepticismo pirrónico. Dicho de otro modo, ya desde antiguo aparece una sucesión histórico-filosófica que vincula específicamente a eleatas, atomistas y escépticos. Pero aun hay más, pues esta relación histórico-filosófica no es una creación *a posteriori*, artificiosa y arbitraria, creada por doxógrafos o escritores posteriores, sino que corresponde a una línea determinada de desarrollo del pensamiento en la filosofía griega. Para demostrar esta tesis no solo contamos con los testimonios de Diógenes Laercio, sino con otros coincidentes también en esta misma línea de sucesión.

Clemente de Alejandría, por ejemplo, inicia la escuela eleática en Jenófanes, continuándola en Parménides, Demócrito, Pirrón y Nausífanos, de quien dicen que fue maestro de Epicuro (que representará la reacción antiescéptica). Esta filiación -Jenófanes... Pirrón- tiene en Eusebio de Cesárea otro valedor muy importante, aunque con algunos cambios; por ejemplo, la aparición de Meliso como discípulo de Parménides y la inclusión de un tal Nesa después de Protágoras del que sólo conocemos el nombre. La importancia de este texto radica, principalmente, en el dato de que a partir de Pirrón tiene origen la corriente de los llamados escépticos (___ o_ _ tēn Skeptikēn ___ piklhq_ntwn diatrib_sun_sth).

Merece especial interés que confrontemos asimismo otro texto de Eusebio que establece un nexo entre Protágoras, Metrodoro de Quíos y Pirrón. Entre los dos primeros la afinidad sustentada es conceptual, pues ambos afirman que es necesario prestar una fe total a la sensación corpórea, pero entre Metrodoro y Pirrón la conexión viene mediada por el principio «ninguno de nosotros sabe nada, ni siquiera esto mismo, si sabemos o no sabemos nada, (o_de_V_mēn o_d_n o_den, o_d_a_t_to_to, p_teron o_damen_o_k o_damen)». No conocemos ciertamente a qué se debe esta directa relación entre Metrodoro y Pirrón que, según el texto, viene después de él; posiblemente se trate de una sucesión con más lagunas que las mencionadas más arriba.

Una última observación. Otro texto del Pseudo-Galeno apunta también en este sentido, allí, se dice que Jenófanes es el que comienza esta corriente -más aporética que dogmática- y que termina en Pirrón «iniciador de la filosofía escéptica (kaqhg_sato Skeptik_V_n_iloso_aV)». Entre ellos aparecen nada más y nada menos que Parménides, que sigue sus principios, Zenón, como origen de la filosofía erística, Leucipo y Demócrito como los creadores de la teoría atomista y Protágoras iniciador de artes (posiblemente retóricas) filosóficas. En otro lugar de su *Historia*, el Pseudo-Galeno concede el título de escépticos a Zenón de Elea, Anaxarco de Abdera y Pirrón, afirmando de éste último que utilizaba mucho la aporética, lo cual aclara y enfatiza el esquema pedagógico del texto anterior.

En conjunto, todas las reconstrucciones de las sucesiones que mencionan a Pirrón y los escépticos presentan la misma secuencia, y, por tanto, la misma filiación de los filósofos: comenzando en Jenófanes, siguiendo en los eleatas Parménides y Meliso, completando la línea con los abderitas Leucipo, Demócrito, Protágoras, Metrodoro de Quíos, Diógenes de Esmirna y Anaxarco, y concluyendo en Pirrón, Nausífanos y Epicuro. Esta repetida ordenación no es casual, sino más bien determinada por la coincidencia de los problemas que preocupan a estos autores y los intentos que realizan por resolverlos.

Esta consonancia en la selección del grupo sólo se ve dañada por dos sombras de duda. La primera es debida a un error evidente, aparece en el texto ya citado de Pseudo-Galeno -capítulo 3 de su Historia philosopha-: ese pasaje

proporciona en el original otra sucesión diferente de la declarada más arriba, ya que a Fedón elidense le siguen Anaxarco y Pirrón y a éstos le suceden Aristóteles, Estratón y Epicuro. Sin embargo, Diels cree, y nosotros coincidimos con esta idea, que esta nueva fórmula es una confusión incuestionable y la corrige tal como lo hemos citado, desplazando la mención de Anaxarco y Pirrón después de la de Protágoras, (como es lo correcto) y la mención de Epicuro detrás de la de Pirrón.

La segunda, más importante, la tenemos en Hipólito, *Philosophumena* (vid. Diels, *Dox. Graec.*, p. 553, 1-14 principalmente); aquí distingue a los filósofos en tres categorías Fusiko_, _Hqiko_, Dialektiko_; entre los físicos aparecen, por citar algunos nombres, Tales, Empédocles, Heráclito, Anaximandro, Parménides, Leucipo, Demócrito, Jenófanes, etc., entre los éticos nombra a Sócrates y a Platón y entre los dialécticos coloca a Aristóteles y a los estoicos Crisipo y Zenón. De Epicuro dice que tiene una teoría opuesta a todos los demás y de Pirrón, al que denomina «académico», P_rrwn __Akad_mioV (un error que puede justificar que tengamos cierta desconfianza hacia esta fuente), comenta que sostiene la incomprendibilidad de todas las cosas, o_toV _katalhy_an tēn p_ntwn l_gei. Esta clasificación, por el amplio número de filósofos que mezcla y por su falta de rigurosidad en algunos casos (por ejemplo, *no respeta la cronología* de los autores), *no parece tener ningún criterio filosófico* sino más bien doxográfico, tal como señala Kienle. Por todo ello, creemos que la importancia que tiene este texto para la constitución del grupo que venimos estudiando es un tanto menor. No obstante, existe un detalle en esta interesante sucesión y es la separación de Pirrón, junto con Epicuro, del resto de los filósofos encuadrados en los grupos «físicos», «éticos» y «dialécticos», reconociendo en cierto modo su originalidad como pensador.

De todo lo dicho hasta aquí, podemos concluir que el esquema general común de todas las fuentes es *sustancialmente análogo* a la serie del libro noveno de la obra de Diógenes Laercio, que nos ha servido de guía al principio de este capítulo. Aunque, bien es cierto que existen algunas discrepancias en el propio Diógenes, pero son pequeños detalles debidos más a pequeñas faltas de rigor que a una confusión general en alguna fuente.

A pesar de estas pequeñas diferencias, existe una afinidad fundamental entre el esquema común y «*Las Vidas*» laercianas. Si bien es cierto que en las sucesiones que hemos mostrado (Clemente, Eusebio y Pseudo-Galeno) se habla explícitamente de una línea iniciada en Jenófanes -denominada eleática por Clemente y calificada de aporética por Pseudo-Galeno-mientras en Diógenes sólo se nombran explícitamente dos escuelas filosóficas: la Jónica, iniciada por Tales, desarrolla en la academia platónica y culmina en Clitómaco, Crisipo y Teofrasto; mientras que la Itálica inaugurada por Pitágoras culmina en Epicuro. La tercera dirección o sucesión no aparece en el *Proemio* de las *Vidas* de manera manifiesta, pero sí que podemos deducirla a partir de la reunión que realiza en el libro IX de los autores que deberían ser incluidos en esta escuela por afinidades de pensamiento.

¿Qué nos sugiere esto? *Posiblemente, que a partir de Soción,* fuente principal de Diógenes Laercio, que compuso entre el año 200 y el 170 a.C. una historia de la filosofía con el título de «*Sucesión de los filósofos*», *los eléatas, atomistas y escépticos* se aproximaron bastante, no tanto por las semejanzas de sus doctrinas sino por la coincidencia en las consecuencias filosóficas de los problemas epistemológicos que analizan: el escepticismo sería, pues, el último eslabón de una crítica del conocimiento, iniciada ya por Jenófanes. Además de esta explicación, es posible que la unificación de todos estos autores también se deba a una actitud práctica resultado de reunir a todos aquellos autores que aparecen en las sucesiones ya consolidadas y que no tienen una adscripción determinada. Con el tiempo esta sucesión se estableció y encontró cierto *consenso casi unánime*, debido más a razones prácticas que sistemáticas.

Es imposible garantizar de manera concluyente y definitiva la secuencia que investigamos; sin embargo, hay numerosos indicios que confirman esta hipótesis de trabajo. Así, el éxito que tuvo esta sucesión en numerosos autores

antiguos -lo cual podría suponer un dato significativo a la hora de darle alguna validez-, y la crítica de Epicuro, curiosamente, a los mismos filósofos que forman este grupo o sucesión, prueban que las conclusiones de este epígrafe son bastante verosímiles.

□

2. Crítica epicúrea a los que arruinan el conocimiento.

La crítica de Epicuro vuelve a agrupar a casi todos los autores antes mencionados. Este segundo testimonio aparece también en Diógenes Laercio, pero es un poco más sutil que el anterior. En el libro X dedicado a Epicuro, Pirrón es clasificado dentro de un grupo que, al plantear la imposibilidad de conocer la realidad a través de los sentidos, pone en peligro el conocimiento. Es lógico que Epicuro criticase a estos autores, pues si algo caracteriza al epicureísmo es, justamente, la confianza que tiene en los sentidos como guías del conocimiento. De tal forma que, para Epicuro toda sensación es verdadera y posee una evidencia indestructible, ya que los sentidos no se equivocan, y el error, si aparece, se debe a la falaz interpretación que la razón hace de la información aportada por el conocimiento sensible. Para Epicuro toda sensación es verdadera y posee, por ella misma, una evidencia indestructible. Éste será el punto de partida de la crítica epicúrea al grupo arriba mencionado.

Este testimonio, además, posee un interés especial cuando precisamos la relación entre Epicuro y Pirrón. A pesar de llamar a Pirrón «ignorante e inculto» (*μακαπαδευτον*), Epicuro evidencia bastante interés por él y experimenta especial admiración por su modo de vivir, de ahí que le pidiese frecuentemente a Nausífanos noticias suyas.

Esta fascinación de Epicuro refleja la concepción que tiene de la filosofía como práctica que proporciona la felicidad de la vida. Para Nausífanos la disposición (*διεσι*) que mantenía Pirrón en su vida no se encontraba muy lejos de la sentencia epicúrea: había que seguir -decía Nausífanos- a Pirrón en la vida práctica, en su disposición y a él mismo en la teoría, en la doctrina.

Coincidiendo con esta opinión, la interpretación del pensamiento pirrónico se ha modificado sustancialmente a tenor de un mayor conocimiento de las fuentes; así, hemos pasado de creer, tal como insinuaba Brochard, que el interés único y prioritario de Pirrón fue el moral, a pensar, como apoyaba el estudio de Goedeckemeyer, que hay que sustituir esa actitud exclusivamente moral, por una tendencia a la felicidad más acorde con su pensamiento y su vida.

Junto a ese interés de Epicuro por el modo de vivir de Pirrón, verificamos a su vez una radical oposición con los contenidos filosóficos de sus teorías. En esta línea hay que entender los negativos calificativos que le dedica como consecuencia de su falta de confianza en los sentidos como fuente de conocimiento. Esta crítica va a estar dirigida no sólo a Pirrón sino a toda una serie de autores que desconfían de la sensibilidad: a Nausífanos, su más directo rival; al mismísimo Platón; a Aristóteles; a Heráclito; a Demócrito y a Protágoras entre otros. Esta acusación de Epicuro con respecto a la *amathía* y *apaidousía* de Pirrón puede aludir tanto a la formación cultural de este escéptico, como -más probablemente- a la fundamentación teórica que Pirrón

daba a todo su sistema filosófico; es razonable que así fuese porque en el fragmento antes citado (D.L. IX, 64), Epicuro demandaba noticias de Pirrón, pero dejando claro que admiraba sólo su modo de vivir, y renunciaba a su sistema teórico: los dos buscaban la felicidad como fin último de la vida, pero en ambos los caminos para llegar a ella son completamente diferentes.

Por tanto, los fundamentos que llevan a Epicuro a criticar a Pirrón y a todos los demás son muy claros, ya que representan, junto a los estoicos, una reacción importante contra la crisis del conocimiento establecida desde Jenófanes y Parménides. Epicuro intenta explicar todas las cosas dentro de los límites de la experiencia sensible. Para ello, el epicureísmo mostrará una devoción completa por la validez de la percepción sensorial como fuente original de todo conocimiento y pensamiento. Frente a esto, Pirrón considera que el mundo externo, queda indeterminado ante la imposibilidad de obtener un criterio de verdad fiable, que reconozca, o bien el conocimiento sensible o bien el racional, como formas de aprehensión de la realidad. Así pues, a la confianza que Epicuro tiene en los sentidos como únicos instrumentos válidos para el conocimiento de la realidad, Pirrón opone la incredulidad acerca de lo que llamamos realidad y de la forma de conocerla. Epicuro *no duda de que lo que percibimos es la realidad*; Pirrón, por su parte, *no duda de lo que percibe, sino de que lo que percibe pueda decirse que es la realidad*. Así pues, las diferencias entre estos dos filósofos no está en la fuente de conocimiento, sino, primariamente, en el valor de lo conocido así como en el acto mismo del conocer. Por eso, la crítica de Epicuro no se dirige sólo contra Pirrón, sino contra aquella tradición que perdió su confianza en la eficacia de los sentidos como única forma válida de obtener un conocimiento verdadero.

□ □

3. Los «Sillos» de Timón: apuntes sobre el origen del fenomenismo pirrónico.

El tercer testimonio que incluye a Pirrón en esa línea que hemos definido ya como antecedente del escepticismo es de su discípulo Timón. En su obra perdida «*Los Sillos*», de la cual sólo se conservan algunos pasajes, Timón articula, con una hermeneútica propia, numerosas consideraciones valorativas sobre algunos filósofos, que confirman de nuevo, la filiación del pirronismo a esa línea eleático-abderita que estamos rastreando. Así, el aprecio o el desprecio que demuestra hacia los diferentes pensadores va a estar en relación con la adecuación que tengan sus doctrinas teóricas con el pirronismo.

En primer lugar, Timón dirige su atención hacia Jenófanes. Así, según unos versos recogidos en las *Hipotiposis* de Sexto, se refiere al de Colofón de forma ambigua: por un lado, critica el carácter concluyente de su filosofía, es decir, su dogmatismo; pero, por otro, disculpa al propio Jenófanes por este descuido, ya que muestra, al final de su vida, su arrepentimiento al admitir que la filosofía escéptica es la más adecuada para evitar los errores en la búsqueda del conocimiento. Esta ambigüedad es recogida por el mismo Sexto, pues presenta el texto diciendo que Timón, después de alabar mucho a Jenófanes y haberle consagrado sus sátiras, lo imagina lamentándose por no haber considerado antes, que el método escéptico le hubiese prevenido y liberado de la confusión de creer, dogmáticamente, que todas las cosas son Uno.

Es evidente, que Jenófanes dogmatiza con sus juicios sobre lo divino (ya que para él «el todo» era uno), y niega el pluralismo teológico al que estaban acostumbrados los griegos. Esta actitud, evidentemente, contradice, frontalmente, los postulados escépticos: cautelosos en todos los temas, y mucho más en lo referente a los dioses. Pero lo más importante parece quedar en un segundo plano: la confesión del propio Jenófanes de su falta de atención o descuido de la reflexión, de la meditación (de la consideración atenta a la manera escéptica), que le hubiese exigido ser más juicioso y prudente en su dogmatismo teológico. Asistimos en Jenófanes, como veremos con más detenimiento, a una actitud que fluctúa entre un *dogmatismo teológico* y un *escepticismo gnoseológico*. Lo importante aquí es reconocer que el colofonio admite como problema que no podemos saber si lo que pensamos sobre las cosas es verdadero o falso, de ahí que sólo sea opinión: *y como tal opinión no tiene pretensiones de carácter absoluto*.

Sorprendentemente, Timón elogia también a Parménides. Esta actitud, en principio, puede resultar extraña, ya que tradicionalmente se ha interpretado a Parménides como el iniciador del pensamiento racional, pero también ocurre que con él se va a desarrollar un antecedente de ese «fenomenismo» griego al que ya nos hemos referido. Estos versos muestran el interés que este pensador despierta en nuestro poeta:

«La vitalidad del magnánimo Parménides no consiste en la multiplicidad de opiniones, sino en haber alejado los pensamientos del engaño de las apariencias.

En estas líneas, Parménides es considerado como el *precursor ideal* del estilo filosófico pirrónico, dedicándole un grato calificativo *megalóphronos*. Poseer esta facultad significa, en este contexto, una particular vitalidad (b_hn) que se explica en la capacidad para quedar inmune *a toda forma insatisfactoria de conocimiento*. Este es el motivo por el cual Parménides es capaz de apartar, de alejar (_nene_kato) sus pensamientos (n;seiV) del engaño (_p_thV) de las apariencias (_antas_aV). Timón señala, en primer lugar, la existencia de fantasías engañosas que hay que evitar, y, en segundo lugar, indica que la fundamentación del conocimiento en Parménides se sostiene en lo racional, al estimar que las apariencias son falsas. Ensayo aquí una interpretación de Parménides, muy común y, por lo general, repetida en todo el escepticismo: la creencia de que el de Elea distingue entre el error de las apariencias (renunciando a reconocer como verdadero el testimonio de los sentidos) y el verdadero conocimiento de la razón que debe alzarse por encima de ellas. Es discutible, como veremos más adelante esta interpretación. Ya que, no podemos justificar plenamente que Parménides fomentara la división entre los sentidos (erróneos) y la razón (verdadera), ni siquiera sabemos con seguridad qué significado puede tener ese monumento minúsculo lingüístico que nos deja: el verbo *eínai*. Es difícil definir el concepto y silenciar las interpretaciones, pues depende de ellas su significado (si Parménides se refería a «todo lo que existe» no es lo mismo que si quería significar «lo que se manifiesta que existe»). De todas formas lo importante no es dirimir la cuestión de lo que verdaderamente dijo Parménides, sino prestar atención a la interpretación que hacen los escépticos de este autor.

Desde esta perspectiva es natural que Timón presente de manera favorable a un autor como Parménides, quien afirma que los sentidos no son fieles traductores de la realidad. La imposibilidad de resolver esta dificultad influye de manera capital en la actitud de Pirrón, ya que si los sentidos, que son el fundamento de cualquier conocimiento, no son fiables para captar la realidad, entonces no quedará más remedio que afirmar la indeterminación de ésta por la imposibilidad que tenemos de conocerla.

Timón sigue elogiando a dos discípulos de Parménides, como son Zenón y Meliso. El discurso dialéctico de Zenón es la base de su filosofía crítica, que

le lleva a ser crítico de todos los demás filósofos; de Meliso, recoge su resistencia a valorar las apariencias erróneas del mundo sensible.

Este testimonio viene confirmado por un pasaje de *La vida de Pericles* de Plutarco. Según Plutarco, Zenón utiliza las contradicciones en sus escritos sobre la *phýsis*, llevando a sus contrincantes a la aporía, a una proposición sin salida lógica; según este esquema, los adjetivos que Timón le dedica están legítimamente justificados, pues para el discípulo de Pirrón tanto Zenón como Meliso aportan aspectos filosóficos nada despreciables para el posterior desarrollo del escepticismo. No sorprende, en este sentido, que el uso de la dialéctica por parte de Zenón está documentado en la mayor parte de los testimonios antiguos y que, incluso, alguno de estos textos señala al propio Zenón como el iniciador de ella. El propio Sexto cita el testimonio de Aristóteles que hace a Zenón iniciador de la dialéctica; hasta existe algún autor que reprocha a Zenón el abuso de este método, y lo acusa de ser el iniciador de la erística.

Demócrito es otro de los autores también elogiado en los versos de Timón, por su cautela en el juicio y por la prudencia que demuestra en su estilo de pensamiento. Hay algo más atractivo y es la calificación de Demócrito como *mnoon*, «que está en la duda», indeciso porque examinaba el pro y el contra en la conversación, *lescna*. Lo cual podría ser bien considerado por un pirrónico que no afirmaba nada al no existir un criterio de certeza.

Protágoras también obtiene de Timón comentarios bastante favorables. De él comenta el poeta su sociabilidad, así como su habilidad en la discusión sobre las cosas; por eso, quizá, dice Diógenes que inventó las disputas e introdujo los sofismas en las argumentaciones. Lo mismo que ocurría en Zenón y en Meliso, Timón celebra de Protágoras su afán por discutir sobre todas las cosas, lo cual era un antecedente importante para los escépticos que no reconocían nada verdadero, y discutían todas las doctrinas, al no tener certeza de nada. Favorino en su *Historia Varia* afirma, según Diógenes Laercio, que Protágoras fue el primero en declarar, en el plano argumentativo, que sobre todas las cosas se pueden hacer dos discursos contrarios el uno al otro. Esta fórmula es claramente un antecedente de la teoría escéptica de la *isosthéneia* según la cual «sí» y «no» son respuestas que tienen la misma fuerza ante una pregunta, por lo que nuestro juicio queda colapsado ante la incapacidad de elegir entre ellas. De ahí que se dé cierta adecuación entre Protágoras y un seguidor de Pirrón, como Timón, que se guiaba por las fórmulas del tipo, «no más esto que aquello», o «¿por qué esto más bien que aquello?».

Sexto Empírico transmite algunas noticias que corroboran este interés por Protágoras. En el libro IX de *Contra los Matemáticos* afirma que Timón se ocupó ampliamente de Protágoras en el segundo libro de sus *Sillos*. En un fragmento de esta obra, transmitido por Sexto, Timón caracteriza al abderita como el primero entre todos los sofistas, debido a su claridad en el discurso y lo elogia por la honradez intelectual y la cautela de sus opiniones sobre los dioses: de ellos no se sabe nada ya que «las cosas que nos lo impiden son muchas»:

«Timón de Fliunte hace mención de su historia [de Protágoras], en el segundo libro de los *Sillos*:

«Protágoras, el primero de los sofistas que existió entonces, y existirá [en el futuro]. Ni era oscuro en el discurso, ni torpe de visión ni premioso en el hablar; pero querían reducir sus escritos a cenizas porque él había escrito sobre los dioses, que ni sabía, ni podía percibir cómo eran o quiénes eran, manteniendo toda cautela. Pero esto no le sirvió para nada; al contrario, el deseó huir, para así no descender al Hades, bebiendo la fría bebida de Sócrates»».

Junto a estos autores que son tratados favorablemente en los versos de Timón, otros son considerados de forma mordaz y satírica. Si todos los

anteriores son incluidos, de alguna forma, entre los posibles antecesores del escepticismo pirrónico, los que ahora vamos a estudiar son «típicos» representantes del movimiento contrario: el dogmatismo. Entre ellos encontramos a Sócrates, Platón, Aristóteles, Zenón el estoico y Arcesilao entre otros.

Con respecto a Sócrates, Timón es bastante irónico. Primero lo llama «picapedrero» (lax_oV), quizá haciendo referencia a la profesión de su padre que fue «cantero», (aunque tal vez no fuese lo que hoy en día entendemos por cantero, sino más bien escultor o ayudante de escultor). Se burla, también, de sus cualidades profesionales, y realiza una fuerte crítica a la contradicción que preside su vida, pues un hombre que siempre está hablando de leyes (charlatán de leyes, _nnomol_schV) llega a no querer cumplir las que debía. Paralelamente critica la errónea estima en que se le tenía, al afirmar que fascina a los griegos, como si de un encantador se tratase. De la misma forma, se observa una actitud beligerante ante el método socrático de preguntas «sibilinas» que solía utilizar para llevar a sus contrincantes a contradicciones flagrantes, expuestas a la burla; de ahí la acusación final de haber sido entrenado por los retóricos. Por último, Timón bromea por su manera de hablar, ya que dice que ironiza en un ático imperfecto. Así mismo, Timón califica el discurso platónico de vano e inconsistente, sin sustancia, pues, con ironía, lo llama arengador de dulce palabra (_duep_V) que no deja de proferir palabras melifluas, «encantadoras», semejantes a las de las cigarras que se colocan en los árboles del jardín de la Academia. No tiene mejor suerte Aristóteles, el cual es calificado por Timón de filósofo irreflexivo, en lo que parece una apreciación bastante negativa de su filosofía, aunque bien es verdad que las pocas palabras que nos deja son insuficientes para un análisis más específico.

Los juicios de Timón se vuelven aún más satíricos y mordaces cuando se refieren a autores coetáneos y que se declaran filosóficamente como enemigos reales del escepticismo. En este sentido, una de las escuelas más atacadas fue la escuela estoica, de ahí que sus representantes serán constantemente acusados de dogmatismo. Según conjetura Diels, otro texto de Timón hace referencia a Zenón de Citio de una forma bastante satírica, ya que lo compara con una vieja fenicia vanidosa, que tiene un cesto de mimbre muy pequeño y sin consistencia (quizá hace referencia al poco valor filosófico de lo que ofrecía), como consecuencia los resultados eran extremadamente pobres.

Arcesilao también es criticado satíricamente por Timón. Arcesilao fue el creador de la llamada «academia nueva», un escepticismo que surgió en la academia platónica, pero que según Timón no era un verdadero escepticismo sino un dogmatismo disfrazado. La evolución de la escuela platónica hacia el escepticismo vino como consecuencia de la transformación de la duda socrática, utilizada como un método de aprendizaje, en un fin en sí misma. Este proceso se desarrolla mediante la metamorfosis de los postulados platónicos hacia posiciones menos dogmáticas. Esta renovación de la academia platónica supuso una gran sorpresa, pues esta escuela se caracterizaba, justamente, por el mantenimiento dogmático de las tesis del maestro Platón. El postulado que centra este cambio es la declaración socrática «sólo sé que no sé nada», sosteniendo así que todo está oculto y que nada hay que pueda percibirse o entenderse. Arcesilao habría desgajado su doctrina escéptica de la obra platónica, estableciendo su método y el fundamento de sus teorías en una base socrático-platónica. De ahí, el comentario de Cicerón admitiendo que Arcesilao utilizó el método socrático de la discusión y lo recuperó e instituyó de nuevo (*Arcesilas eum revocavit instituitque*); así, si Sócrates solía replicar a las propuestas de sus interlocutores, Arcesilao mantiene este sistema, y deja a sus interlocutores exponer, en primer lugar, sus ideas para, a partir de aquí, rebatirlas, iniciándose así una discusión entre ellos. El origen socrático-platónico de Arcesilao proporciona por un lado, un método, el socrático, muy cercano al escepticismo; pero, por otro, un dogmatismo doctrinal propio de los miembros de la Academia. Por todo esto, Timón califica en sus versos a Arcesilao, como pedante y orgulloso, ya que gustaba de ser admirado por la muchedumbre que lo ensalzaba -en palabras de Timón- «como suelen hacer los

simples pajarillos al mochuelo». Quizá, Timón esté comparando a Arcesilao con Pirrón como si de un rival escéptico se tratara, poniendo de manifiesto lo que les diferencia: así, frente a la indiferencia pirroniana, Arcesilao se enorgullece con demasiadas cosas, pues, no siendo importante, cree serlo.

Diógenes Laercio aporta nuevos versos de Timón contra Arcesilao, al hablar del creador del escepticismo académico, comenta que fue discípulo de Pirrón, y que se servía de la dialéctica y del razonamiento de la escuela de Eritrea. Esta opinión se puede demostrar razonablemente con algunos testimonios que justifican indirectamente estas referencias. Así, esta noticia coincide en parte con el contenido de dos versos de Timón, que ponen a Arcesilao en relación con Pirrón, con [la dialéctica de] Diodoro y con [la erística de] Menedemo. Numenio (*apud* Eusebio de Cesárea) confirma este texto, relacionando a los autores mencionados en el párrafo de arriba como formadores y responsables de la filosofía de Arcesilao, pues a las sutilezas de Diodoro, que era un dialéctico, le añade los razonamientos y el escepticismo de Pirrón, adornándolo todo con el bello estilo platónico del discurso. Por todas estas razones, quizá, Timón reconoce ese tono ecléctico en Arcesilao, en tres componentes filosóficos bien diferenciados: uno, platónico, otro, pirroniano y un tercero, megárico. Si relacionamos esta interpretación con el verso de Aristón: «Por delante Platón, por detrás Pirrón, en medio Diodoro, (»pr_sq Pl_twn, _piqen [d_] P_rrwn, m_ssoV Di_dwroV)», reconocemos la poca claridad de la filosofía de Arcesilao. El verso de Aristón, parafraseado de la descripción homérica de la Quimera, hace referencia al «mestizaje» filosófico de Arcesilao. A pesar de ello, no hay que olvidar que los versos están parodiando una situación, por lo que nos mueven a pensar también que el poeta además de recalcar estas influencias está dando algunas claves humorísticas para entender el comportamiento y la filosofía de Arcesilao. Según estos versos, Arcesilao se declaraba platónico, de ahí que Platón esté por delante, escondiendo por así decirlo, la parte pirroniana de su filosofía mediante los instrumentos que le daba la dialéctica de Diodoro. La causa del silencio de Arcesilao con respecto a Pirrón es todavía uno de los problemas que queda por resolver. Podemos considerar como explicación que en el tiempo de la academia *no se reconoce a Pirrón ningún papel en la formación del escepticismo*, por lo que todos los postulados filosóficos de Pirrón pasan desapercibidos. La cuestión, por tanto, es ardua porque si bien no podemos constatar con seguridad una efectiva influencia de Pirrón sobre el jefe de la academia platónica, Arcesilao, sí que podemos evidenciar, a juicio de Timón, una cierta contribución pirroniana a la filosofía de Arcesilao.

Así pues, las dos condiciones que despliega la particular estructura de *Los Sillos* son las que pueden, en cierto modo, clarificar las analogías, semejanzas y diferencias entre el escepticismo de Pirrón y los filósofos anteriores que sirvieron de base a su filosofía. Timón de Fliunte establece, de modo consecuente a través de su obra, la línea originaria de la filosofía pirrónica; haciéndola coincidir con algunos filósofos prehelenísticos causantes de un incipiente «fenomenismo» en el pensamiento griego que conduce como resultado al escepticismo. Cualquier enfoque sobre este movimiento filosófico debe contemplar el pensamiento griego no como parcelas independientes y autónomas, sino como partes de un entramado de problemas con soluciones insatisfactorias. Así, se recalca la idea reconocida y aceptada por la mayoría de la existencia de una línea de pensamiento perfectamente delimitada que progresa *desde los eléatas hasta los atomistas, terminando en el pensamiento pirroniano*. La pregunta ¿de qué modo reconstruyen los escépticos la historia de la filosofía, su propia tradición y significación histórica? va a ser el objetivo del siguiente capítulo.

□

CAPÍTULO III

Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística.

Las conclusiones del epígrafe anterior confirman razonablemente no sólo la relación que venimos defendiendo entre el pirronismo y la filosofía precedente, sino la conciencia de algunos escépticos posteriores de hallarse inmersos en una tradición determinada. Es evidente, que los autores incluidos en esta tradición tienen afinidades notables: la preocupación por *lo que las cosas son, lo que aparece de ellas y las posibilidades que tenemos de conocerlas*. Problemas, en cierto modo insolubles, causantes de una cierta crisis del conocimiento sensible que tiene como consecuencia la ruina de la propia razón. Ese es el eterno problema de la filosofía radicado en los límites del conocimiento humano; es decir, *hasta dónde puede llegar el conocimiento y a partir de dónde sus tentativas de alcanzar la verdad se ven colapsadas*.

A partir de aquí cabe preguntarse tres cuestiones: 1/ ¿cuál es la imagen que los pirrónicos tuvieron de la filosofía anterior con relación a sí mismos?; 2/ ¿qué tipo de hermeneútica aplicaron, básicamente, en su lectura?; 3/ ¿qué elementos de la filosofía de estos autores han podido contribuir como antecedentes del movimiento escéptico? Estos interrogantes, no obstante, plantean críticamente otros que abren un horizonte de influencia mayor: ¿hasta qué punto pueden ser tomados, razonablemente, estos filósofos prehelenísticos como antecedentes del movimiento pirrónico?, o ¿hasta qué punto se puede decir que influyen verdaderamente en él? *Lo interesante será investigar qué entendieron e interpretaron los escépticos de las doctrinas de los filósofos precedentes, para hacerles privilegiados precursores de su movimiento*.

Es evidente que este interés de «comprensión» y «apropiación» exige situar a los autores en unas coordenadas filosófico-interpretativas exactas. La clásica división de los filósofos en lógicos, físicos y éticos, a la que recurre Sexto en un principio, no es suficiente para el propósito escéptico. De ahí que introduzca otra manera de ordenar y agrupar a los filósofos y escuelas que declara los fundamentos filosóficos del escepticismo. Observamos dos grandes grupos: los que apoyaron y mantienen que existe el «criterio» (de verdad) y los que negaron y excluyen que exista criterio alguno para nuestro conocimiento:

«Y de los que conservaron [el criterio] tres han llegado a ser las opiniones más relevantes. Unos lo conservaron en el discurso racional (*_n l_g_*), otros en las evidencias no racionales (*_n ta_V_l_goiV_narge_aiV*) y otros en ambas cosas (*_n_m_ot_roiV*). Y además, rechazaron ésto por una parte, no sólo Jenófanes de Colofón, sino también Jeníades de Corinto, Anacarsis el Escita, Protágoras y Dionisidoro, y por otra parte, además de éstos, Gorgias de Leontini, Metrodoro de Quíos, Anaxarco «el eudaimonista» y Monimo el cínico».

Este texto es sumamente interesante, primero porque se pone al descubierto cuál es el contexto o marco desde el cual Sexto Empírico lleva a cabo su *hermeneútica*. En segundo lugar, porque el hecho de que la disyunción clasificatoria utilizada sea excluyente, nos lleva a pensar que la negación del criterio es un rasgo esencial del escepticismo; lo cual se remonta hasta Jenófanes, según la conciencia histórica de la escuela pirrónico-escéptica. Este pasaje resulta sugerente, entre otras cosas, por los nombres que incluye entre los «precedentes del pirronismo»: además de Jenófanes (y entre otros) *aparecen incluidos los tres personajes más significativos del grupo de los abderitas*: Protágoras, Metrodoro y Anaxarco, el compañero y maestro de Pirrón. La orientación general está dada, veamos las particularidades de estos autores.

□

1. El hipotético escepticismo de Jenófanes

Las razones que acabamos de indicar parecen válidas para comenzar este trabajo con Jenófanes que distingue, originalmente, entre conocimiento verdadero y conocimiento opinable. Jenófanes es el primer filósofo del que la tradición conserva algunas reflexiones acerca de las posibilidades del saber, es decir, sobre la probabilidad que tiene el hombre de conocer la realidad. La actitud de Jenófanes frente al conocimiento humano no es sólo un problema que preocupa a los especialistas actuales, sino que ya en la antigüedad no se ponían de acuerdo sobre la valoración que merecía su pensamiento. El doble proceso hermeneútico al que se ve sometida su figura por Aristóteles y Sexto Empírico consigue dejar en la ambigüedad su filosofía. Para Aristóteles el pensamiento de Jenófanes se vincula con el eleatismo. Para Sexto, Jenófanes coloca uno de los primeros pilares del escepticismo, pues al negar la existencia de un criterio que pueda servirnos de guía en el conocimiento de la verdad, no podemos distinguir lo verdadero de lo falso y no tenemos más remedio que suspender nuestros juicios sobre el conocimiento de la realidad.

En sus obras, el Empírico hace referencia a Jenófanes en numerosas ocasiones; pero estos pasajes, referidos a diversos aspectos de su filosofía, no son coincidentes. En ellos reconoce Sexto a un Jenófanes escéptico, en lo que se refiere al conocimiento de las cosas, y a un Jenófanes dogmático, en lo referente a su teología. Con respecto a lo segundo, Sexto describe al colofonio como un filósofo que se atreve a hablar sobre lo divino y que dogmatiza al sostener rotundamente algunas afirmaciones sobre dios. Con respecto a lo primero, Sexto considera a Jenófanes como un autor cercano al escepticismo. Esta apreciación viene referida a la actitud que tenía frente a las posibilidades del conocimiento, ya que para él no podemos tener un criterio de verdad absoluto.

La interpretación escéptica de Sexto toma la negación del criterio de verdad como marco de referencia y desarrolla los argumentos de acuerdo con la posición hermeneútica adoptada. En *Matemáticas.*, VII, 49, Sexto enfatiza sobre el problema de la verdad y el criterio necesario para distinguirla y afirma que algunos pensadores han considerado que el criterio está en lo racional, otros en las evidencias no-rationales y unos terceros establecen la verdad en ambos. La cuestión, sin embargo, no se circunscribe a *qué* criterio hay que utilizar sino más bien, *si existe o puede existir ese criterio*. De ahí que junto a estos autores que apuestan por un criterio, otros, entre los que destaca Jenófanes, niegan que

pueda existir criterio alguno. De ahí que diga el Empírico que, en lo que se refiere al criterio para Jenófanes, las cosas son inaprehensibles (p_ nta_ kat_ lhpta), pues por mucho que nos ocupemos e intentemos conocer *qué* es la realidad nunca podremos saber si aquello que conocemos o sabemos es lo verdadero:

«Y de éstos Jenófanes, según algunos, dice sobre esta posición que todas las cosas son inaprehensibles, como en este pasaje:

«No hay ni habrá varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de los dioses y de todo».

«De hecho, aunque llegara por azar a explicar lo mejor posible (la realidad), todavía él no lo sabría; pues al contrario, la opinión se produce sobre todas las cosas»».

En la interpretación que hace Sexto de este fragmento se observa una radical precisión al afirmar que para Jenófanes no habrá *nunca* un hombre que pueda conocer lo patente, por lo que sólo queda la opinión, la conjetura. Este texto se enmarca en el problema de la verdad. En efecto, Sexto defiende en Jenófanes cierta distinción entre: cosas de las que los hombres tienen conocimiento y cosas no evidentes. Así, afirma que sa_ V significa «lo que es verdadero y conocido» (t_ lhq_ V ka_ gn;rimon); por hombre (n_ r) hay que entender «ser humano» (nqrwpoV), mientras que las palabras «acerca de los dioses» (m_ qeçn) son usadas en el sentido de «acerca de algunas cosas oscuras» (per_ tinoV tçn_ d_ lwn), y no referidas a ningún aserto teológico. Así pues, según la interpretación de Sexto, lo que Jenófanes *habría querido decir acerca del conocimiento* sería lo siguiente: «Así, en efecto, lo verdadero y conocido -concerniente a las cosas no-evidentes-, ningún hombre lo conoce». Y si algún hombre lograra alcanzar por azar o casualidad *el conocimiento de algo no evidente*, conocería no tanto lo no evidente sino lo que imagina u opina. Sobre lo no-evidente no puede haber, por tanto, conocimiento verdadero, ya que nadie puede acceder a esas cosas no-evidentes. Desde esta perspectiva, la verdad siempre es el resultado y nunca el principio de nada, lo cual será fuertemente criticado por Platón; pues, si no conocemos la verdad, si la ignoramos ¿cómo podemos buscarla?; y si no la conocemos desde un principio ¿cómo sabríamos que la hemos encontrado? Esta es la pregunta, propia de un sofista, que hace Menón a Sócrates no sin cierta malicia. La respuesta crítica de Sócrates no estará dirigida sólo a Menón sino a aquella teoría según la cual, ni se puede buscar lo que se conoce ni lo que se desconoce; lo que se conoce porque se conoce, y lo que se desconoce, porque no sabemos qué debemos buscar. Esta advertencia liminar, tanto más grave cuanto que la creemos sincera en el Sócrates platónico, parece aniquilar la esperanza de entendimiento entre la filosofía platónica y cualquier tipo de escepticismo, por mínimo que éste sea. Invertiendo la glosa socrática de la objeción de Menón, se puede decir que, según Jenófanes, cuando se trata del conocimiento a lo único que podemos aspirar es a que ese «opinar» pueda *parecerse* a lo verdadero, y nada más. Sexto propone un ejemplo para explicar la situación: supongamos que algunas personas quieren buscar oro en una habitación oscura que contiene numerosos tesoros, ¿qué ocurriría si cada una de ellas coge alguno de esos tesoros de la habitación?, imaginará que ha cogido algún tesoro de oro, pero ninguno de ellos estará convencido de que es de oro porque no lo ve, no tiene visión del oro, aunque de hecho pueda suponer que lo que tiene en su mano es de oro. Estos son, pues, los límites del conocimiento humano, ya que, aunque un hombre llegase por casualidad a conocer algo verdadero y a conocerlo plenamente, no podrá saber con seguridad que conoce algo verdadero ni que lo ha alcanzado, sino que sólo puede *suponerlo, es decir, crearlo*: «por tanto, dice Sexto- si por suerte pudiese alcanzar esto (lo verdadero y conocido), sin embargo, no conocería (sabría) que lo había alcanzado, sino que lo supone y lo parece».

Es decir, son tales las limitaciones del conocimiento humano que ni siquiera los datos de los que estamos más seguros como son los de la

experiencia son supuestamente fidedignos; pues, de hecho, aunque fuésemos capaces de descubrir la verdad, no tendríamos ninguna prueba o criterio de que así había ocurrido y por tanto, no podríamos estar seguros de nada, por lo que tendríamos que contentarnos con decir «*me parece que esto es la verdad*» o «*creo que esto es la verdad*». Sexto afirma que aunque existen varios puntos de vista concernientes a la verdad, todos ellos se rigen por algún criterio, cuya función es distinguir entre lo que es verdadero y lo que es falso. Jenófanes - afirma el Empírico- niega que pueda existir algún criterio de verdad, ya que para él todas las cosas son inaprehensibles, y de acuerdo con esto no es posible encontrar un criterio que pueda distinguir lo verdadero de lo falso.

La afirmación de Jenófanes de que las cosas son inaprehensibles incluye más bien el sentido de que no podemos tener conocimiento absoluto, certero de las cosas, sino únicamente opiniones, que no son verdadero conocimiento aunque, eso sí, es lo único que tenemos. Jenófanes mantiene un cierto pesimismo ante las posibilidades del conocimiento y actúa «como si» lo que aparece hubiese de ser conjeturado como verdadero, *pero sin saberlo*; es decir, como si supiéramos *a priori* que no podemos nunca alcanzar la verdad de las cosas. De ahí que en Jenófanes esté operando constantemente la pareja *d_koV/sa__V e_d_nai, la opinión frente al saber evidente*.

El análisis de este binomio es fundamental para algunos autores modernos, pues esta distinción de Jenófanes viene a significar que a cada forma de conocimiento le corresponde un objeto de conocimiento diferente. De un lado la totalidad de las cosas *p_nta* que nunca podrá ser accesible y por otro, lo que aparece a los mortales, lo que es visible en su manifestación *_pp_sa*. Tenemos ante nosotros algunas claves que llevaron a los escépticos a calificar a Jenófanes como uno de los antecedentes de este movimiento. Pues, según Sexto, Jenófanes afirma que también podemos tener conjeturas u opiniones de la parte que no es visible para el hombre, siempre que tengamos algún tipo de conocimiento a través de los signos. Por ejemplo, de los dioses evidentemente no podemos tener percepciones, ya que no pertenecen al mundo visible y, sin embargo, hay doctrinas sobre ellos que no pueden ser más que opiniones sobre su verdadera naturaleza.

Ahora bien, parece que estas *opiniones* de los mortales tienen que estar mediadas por lo que aparece de aquello que está oculto, para ser más exactos, para tener opiniones del *p_nta* al menos tendremos que tener algún signo, ya que la única forma que tenemos de conocer es a través de lo que aparece *_pp_sa*; de no ser así, nos veríamos en la necesidad de admitir un tipo de conocimiento místico que no puede ser aceptado por Jenófanes. En este sentido, entendemos que *la dependencia del conocimiento del ámbito de la experiencia es innegable*. Esta conexión aparece de forma evidente en el fragmento DK 21 B 38 a propósito del sabor de la miel. Ahí, al introducir la crítica del gusto dice Jenófanes: «Si dios no hubiese creado la miel de color amarillento, dirían (los hombres) que los higos son mucho más dulces». En este fragmento Jenófanes sólo trata de la experiencia que tenemos de las cosas. En este sentido, si no tuviésemos experiencia de la dulzura de la miel, los higos serían los más dulces, pues pasarían a ser considerados por nosotros los más dulces, al ser la referencia última del dulzor. Asistimos, pues, a un relativismo de las sensaciones que son propias de los hombres. Si ponemos este fragmento en relación con el B 34, en donde se niega la posibilidad de que ningún hombre pueda conocer cuantas cosas se dice acerca de los dioses y por tanto sólo les queda la conjetura, y con el fragmento B 36, en el que Jenófanes habla exactamente de hombres mortales a los que se manifiestan las cosas, tenemos por un lado, lo que *conocen los hombres* y por otro, lo que *saben los dioses*: lo cual podría demostrar que Jenófanes planteó como problemática la relación dios/hombre.

Todo esto nos lleva a determinar que el contexto en el que se articula esta limitación del conocimiento humano, es la tradicional oposición entre la sabiduría de los dioses y la ignorancia de los humanos. Estamos ante una idea que era común en la poesía griega pues, o bien a través de las musas o bien a través de otras formas no racionales, los hombres (algunos elegidos), que no

poseían un conocimiento seguro, recibían de los dioses la revelación. Ya desde la mitología, el hombre elegido por los «dioses» *sabía la verdad*. El conocimiento no respondía a la acción del hombre sino a la del dios, el hombre no podía hacer nada por descubrirla. Por eso desde antiguo se había pensado en el poeta como el depositario de la verdad. Éste no era responsable de lo que decía pues recibía una inspiración de las Musas: ellas son las que controlan la verdad o la falsedad de los versos. Esta idea recogida y tematizada por Hesiodo llegó a formar parte de la cultura común. La verdad era un don divino, y éste se repartía sin justificación. Jenófanes vino a romper este concepto de verdad, de ahí que conocedor de la poesía fue, quizá, el primero que llevó esta referencia a la filosofía reflexionando sobre la antítesis verdad divina / opinión humana, que, posteriormente, tendrá un relativo éxito en la filosofía.

Ahora bien, abstrayendo el pensamiento de Jenófanes de este ámbito, la interpretación de Sexto sobre Jenófanes plantea algunos problemas de acoplamiento bastante obvios. Si admitimos que el colofonio negó radicalmente el criterio respecto del ámbito de lo no-evidente (lo oscuro) ¿cómo podemos entender sus afirmaciones teológicas acerca de lo divino? Sexto advierte este inconveniente cuando modifica parcialmente su propia interpretación, y afirma que Jenófanes no abolió todo tipo de criterio, ya que -según Sexto- defendió una *razón opinadora* (doxast_n l_gon), frente a una *razón cognitiva* (_pisthmonik_n) de su amigo Parménides. Esta «razón opinadora» que puede ser probable pero no completamente cierta es el criterio mediante el cual conocemos de manera verosímil las cosas; criterio que rechaza lo cognitivo y lo infalible, y se queda con lo que *parece ser*, con las opiniones que nos merecen las cosas; en terminología escéptica, con el *fenómeno*, con lo que *aparece*. De ahí que en *M.*, VII, 111 Sexto ponga a Jenófanes en relación con Parménides, el cual, al contrario que el colofonio, rechaza este tipo de razón y asume como criterio «lo cognitivo» que es, literalmente, según Sexto, la razón «*que renuncia a la creencia en los sentidos*» (_post_V ka_t_V tēn a_sq_sewn p_stewV), con lo que observamos, de nuevo, la antítesis razón-sentidos, ser-apariencia, tan naturalmente ligada al escepticismo. Según esta afirmación las declaraciones de Jenófanes sobre lo divino, no tendrían otro valor que el de su probabilidad o verosimilitud.

Llama la atención que estos testimonios de Sexto sobre Jenófanes no sean coincidentes. No obstante, Sexto es tajante al caracterizar la posición de Jenófanes como dogmática, precisamente en el ámbito de las cosas no-evidentes. Así, en el libro I de las Hipotiposis, se refiere al de Colofón como un filósofo que se atreve a hablar sobre lo divino y que dogmatiza al sostener rotundamente algunas afirmaciones sobre dios, asegurando por si quedaba alguna duda que «aquél que dogmatiza acerca de una sólo cosa o prefiere, en general, una representación a otra representación en cuanto a credibilidad o incredibilidad, [o afirma] acerca de cualquier cosa de las no-evidentes, asume el carácter dogmático». Y esta es la situación de Jenófanes como refiere inmediatamente después Sexto. Para ello, cita algunos versos de Timón que critican a Jenófanes por el carácter concluyente de su filosofía y por su dogmatismo. Así, Timón lo imagina lamentándose de su precipitación en la reflexión, de su falta de prudencia y de su desconocimiento del escepticismo, que le conduce a juzgar, erróneamente, que todas las cosas son uno y lo mismo, que retorna eternamente a una sola naturaleza. Teoría ésta que señala las diferencias con los escépticos en lo que se refiere a su actitud teológico-dogmática con respecto a los dioses, de ahí que muestre especial atención por su afirmación sobre el todo «_n e_nai t_p_n», lo cual estaría muy alejado de la prudencia escéptica. De nuevo surge esta actitud de Jenófanes que parece fluctuar entre un dogmatismo teológico y un escepticismo gnoseológico.

Es evidente que la recepción del de Colofón hubiese sido diametralmente opuesta sin la interpretación del Empírico. La hermeneútica que aplica Sexto descubre elementos escépticos en la filosofía de Jenófanes, pero también confirma ésta como dogmática. Por eso, aunque la imagen que transmite Sexto es incierta, da la impresión que esta interpretación no sólo viene proporcionada

por cierta distorsión del escéptico, sino por el titubeo (la duda) del propio Jenófanes. Sexto constató cierta ambigüedad en el pensamiento de Jenófanes entre un dogmatismo teológico y un incipiente escepticismo, aunque no fue el único en observar este «deslizamiento» filosófico. Dos testimonios uno de Pseudo-Galeno y otro de Estobeo reconocen también y de manera interesante esta doble personalidad en Jenófanes.

Pseudo-Galeno en su *Historia Philosopha*, 7, al hablar acerca de las formas que hay de pensar, es decir, de las escuelas existentes (*Peri airése_n*) se refiere a Jenófanes ambiguamente:

«Jenófanes ha levantado aporías sobre todo (per_ p_ntwn _porhk_ta), habiendo afirmado (dogmat_santa) solamente que el todo es uno (t_e_nai p_nta_n) y que esto es dios finito, racional e inmutable».

En este texto, se califica a Jenófanes como un dogmático basándose en que para él existe al menos un conocimiento seguro, el de que *todo es uno*, finito, racional e inmutable; sin embargo, una lectura más atenta nos lleva a distinguir dos términos bien diferentes: por un lado, _porhk_ta; y por otro, dogmat_santa. Deichgräber, en un estudio ya clásico, adelanta una hipótesis sobre esta doble fórmula de declaración: estos dos términos, estas dos expresiones prueban que en la doctrina de Jenófanes se reconocen dos actitudes bien diferentes, una teológico-dogmática y otra escéptico-física. La aparición de _porhk_ta en el texto mencionado alude a la creación de aporías por parte de Jenófanes; este concepto conjura, en parte, cualquier fidelidad exacerbada a un tipo de conocimiento seguro y convincente. La introducción de dogmat_santa refiere, por su lado, una actitud dogmática ante el conocimiento de «dios», pues evidencia un conocimiento de lo divino absoluto y certero. Así pues, el Pseudo-Galeno describe una situación de singular complejidad, ya que Jenófanes está constantemente fluctuando entre una actitud escéptica ante el conocimiento y una noción dogmática de la divinidad difícilmente justificable, si atendemos a lo anterior.

Otro fragmento que caracteriza insólitamente el pensamiento de Jenófanes lo transmite Estobeo. Su dificultad hermeneútica también es proverbial. Aunque es menos definitivo que el anteriormente citado en la calificación que hace del colofonio, es de un valor excepcional para atender al problema de los límites del conocimiento humano, pues dice:

«Pero los dioses no revelaron desde el principio todas las cosas a los mortales, sino que éstos con el tiempo, buscando, encuentran lo mejor».

El significado de este fragmento es oscuro y enigmático. En él aparecen dos elementos contrapuestos y dialécticamente muy ricos: por un lado, el papel tutelar desempeñado por los dioses en la revelación del saber a los hombres, y por otro, la actitud de esos hombres en ese proceso de conocimiento de la realidad. Si nos guiásemos por la interpretación que da Mondolfo de este fragmento, tendríamos que confirmar la estructura gnoseológica del texto: el hombre debe conocer los límites de su saber, aunque debe creer en un desarrollo paulatino del conocimiento humano. Jenófanes se situaría en una actitud intermedia entre el dogmatismo de conocer algo verdadero de manera absoluta y la búsqueda constante de «lo mejor» por parte del hombre en la práctica del conocimiento. Esta interpretación viene mediada por la creencia de que en el texto existe una clara conciencia, por parte de Jenófanes, de un progreso intelectual y cultural. Aunque esto significaría que sólo algunos hombres se aproximan en grados diferentes a la verdad, pero sin poder alcanzarla nunca totalmente.

De todas formas, existe en Jenófanes una cierta intuición que prepara la

vinculación existente entre el conocimiento como tarea y el esfuerzo que el hombre tiene que realizar para conseguirlo. Podríamos recomponer, hipotéticamente, el sentido de este fragmento de la siguiente forma: como los dioses no muestran al hombre «todo», los hombres conscientes de los límites del conocimiento, buscan mediante tentativas y conjeturas, y poco a poco con el tiempo *encuentran lo mejor*: es decir, lo que *creen* que es lo mejor. Jenófanes está presentando una consoladora posesión del hombre con respecto al conocimiento que contrasta con la idea de recepción pasiva de la verdad como don divino muy propia de la poesía mítica anterior a él. Así pues, lo singular que tiene el hombre es su afán por investigar todas las cosas, aunque, evidentemente, no está nunca seguro de las conclusiones de su investigación. De ahí que, todas las cosas deban ser conjeturadas, pues no conocemos la verdad; por ello, tenemos que conformarnos con los resultados que obtenemos y aceptarlos como si fueran semejantes a lo verdadero, pero *sin saber de modo cierto qué es lo verdadero*. Esta interpretación de Jenófanes parece adecuada, y es bastante razonable como hipótesis.

La capacidad de Jenófanes para influir en el escepticismo griego está fuera de toda duda, al menos, si tenemos en cuenta la traducción que hace de su pensamiento Sexto Empírico. A Jenófanes se le puede interpretar de dos maneras: o bien pensando que para él todas las cosas son inaprehensibles, incomprensibles, o bien creyendo que no invalida cualquier aprehensión sino sólo las que eran cognitivas, que son las que presumiblemente aportan un conocimiento absoluto de la verdad. En el primer caso, negaría la existencia de algún criterio de verdad, ya que al no haber nada aprehensible en la naturaleza de los objetos de conocimiento o investigación no puede existir ninguna norma que sirva de reconocimiento y distinción para el hombre. En el segundo, invalidaría aquellas cosas que son cognitivas, pero admite las que son opinativas, aquellas que atrapan lo probable pero no lo cierto, en cuyo caso la razón opinadora, lo probable, sería el criterio. En este caso, es la «opinión» la que sustituye al conocimiento, actuando como criterio *de manera aproximada*. Tanto uno como otro ejemplo niegan la posibilidad de adquirir un conocimiento certero y verdadero sobre las cosas, o lo que es lo mismo, tanto una como otra ocurrencia nos hace tomar consciencia de los límites del conocimiento, de *cierta incapacidad del hombre para llegar a lo «verdadero» con una certeza absoluta*.

La aportación de Jenófanes al escepticismo, según Sexto, supuso establecer por primera vez que el conocimiento puede ser engañoso, aplicando ejemplos que demostraban la falibilidad del conocimiento y demostrando cierta cautela sobre el valor de los datos de la percepción sensible. A pesar de ello, no se puede decir que este pensador afronte una investigación, en toda regla, sobre el conocimiento humano, sino más bien que su actitud muestra los problemas que aparecen en torno al conocimiento de las cosas. Este sentido irá paulatinamente determinando la apreciación pirroniana de la indeterminación de la realidad y como consecuencia la incapacidad que tenemos de conocerla.

□ □

2. Parménides como crítico del conocimiento sensible.

Parménides inaugura en la tradición presocrática una investigación en torno a la naturaleza de la realidad y su relación con los fenómenos sensibles, que desembocará paulatinamente en un escepticismo sobre las posibilidades del

conocimiento racional y sensible en el descubrimiento de la realidad y del mundo. Habida cuenta de la riqueza del pensamiento de Parménides creo conveniente delimitar qué partes de su filosofía van a ser tratadas aquí. Los problemas que van a interesarnos se resumen de la siguiente forma: tomando como referencia la lectura e interpretación que los escépticos realizaron de Parménides y de su «Poema», estudiaremos, primero, en qué medida su poema pudo influir en la aparición de cierto fenomenismo griego fundamental para el escepticismo posterior. Y segundo, analizaremos cómo es posible resumir esta cuestión en otra aún más exacta: ¿cuáles son las consecuencias que, a juicio de los escépticos, va a generar la supuesta distinción parmenídea entre la *doxa* (opinión de los mortales sobre lo percibido, sobre lo aparente) y la *aletheia* (la verdad que subyace a esa falsedad cambiante) que inaugura cierta desconfianza en los sentidos que tendrá consecuencias fundamentales para el conocimiento?

Este problema angular es el contexto elegido por Sexto para su interpretación de Parménides. De los cinco pasajes en los que alude al de Elea, el más importante es aquél que corresponde al problema histórico del criterio. Como hemos visto, Sexto contrapone en este ámbito la posición de Parménides a la de Jenófanes. Aquél habría propuesto la razón cognitiva frente la razón opinativa de éste. Sexto interpreta a Parménides a través de la oposición Razón (segura) y Opinión (falaz) que tiene su reflejo en el antagonismo de la Razón y los Sentidos. Esta lectura no es iniciada por Sexto, se remonta a Platón y tiene su origen histórico en la radicalización de la doctrina eleática llevada a cabo por Meliso.

Interviene en Parménides otro problema fundamental y es la relación que tiene un concepto clave en todo el poema, «ser», con el conocimiento y con el lenguaje. La relación ser-pensar-decir (realidad-conocimiento-lenguaje) está presente y articula el pensamiento parmenídeo. La estructura de la realidad es importante, que duda cabe, pero también es trascendental la manera de decir, de declarar y manifestar esa estructura de lo real. Las conclusiones de esa relación pueden llegar en algunos casos a ser paradójicas y eso es lo que parece que detectó Parménides e intentó solucionar. Heráclito y sobre todo Parménides estaban preparados para rechazar gran parte de lo que la gente sin conocimiento declaraban comúnmente sobre los *hechos* del mundo. Para Parménides estas opiniones no podían ser aceptadas, pues un mundo lleno de contradicciones es un mundo lleno de negaciones, negaciones del propio mundo. Esta paradoja no podrá ser, desde el punto de vista de Parménides, ni pensada ni dicha, siguiéndose de aquí que un mundo así descrito no puede ser real del todo.

2.1. Conocimiento intelectual «versus» conocimiento sensible.

Tradicionalmente, parece haberse entendido el pensamiento parmenídeo como una distinción entre la verdad y la opinión que dominaba toda la estructura del poema. Esto tenía como consecuencia interpretar *to on* como *lo que verdaderamente es*, en contraposición a *to doxikon* como *las opiniones de los mortales sobre lo meramente aparente*, que no eran verdaderamente «ser». Ésta es la interpretación de Sexto Empírico. Como punto de partida, Sexto coteja el pensamiento de Parménides y el de Jenófanes. Este último eliminaba cualquier tipo de criterio ya que admitía que cualquier aprehensión de la realidad es opinable (esto era lo que indicaba la sentencia *doxa koine d' apisthmonikon*). De acuerdo con esta apreciación, la razón opinadora *doxastikon* era el criterio. Frente a Jenófanes, su amigo Parménides, como lo llama Sexto, asume como criterio la razón cognitiva (lo cognoscitivo) *episthmonikon*, lo cual lleva, desde el principio, a interpretar la relación apariencia / verdad como la oposición entre dos tipos de conocimiento. Un conocimiento probable que es rechazado por su propia naturaleza, al ser sólo opinable, y otro conocimiento auténtico que es aceptado plenamente, al ser verdadero.

Esta interpretación de Sexto coincide con la que tuvieron, en su

momento, Timón y Diógenes Laercio sobre el de Elea. Timón afirmaba, como ya hemos visto, que la característica más importante del pensamiento de Parménides consistía en haber alejado los pensamientos del engaño de las apariencias, es decir de las opiniones referidas a las apariencias que son percibidas por los sentidos. Así, Timón también interpretaba el pensamiento de Parménides como la distinción entre el error de las apariencias y el verdadero conocimiento de la razón que debe alzarse a partir de ellas. Diógenes, por su parte, entiende que Parménides fue un crítico de las sensaciones como formas de conocimiento y que las sensaciones son erróneas y por tanto deben ser evitadas. Lo importante aquí es que a través de esta interpretación del pensamiento parmenídeo tanto de Timón, como de Diógenes o Sexto, se produce una ruptura entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible.

La exposición de estos problemas que llevan a cabo los escépticos va a ser interesada e interesante. La distinción entre «ser/ mundo de la verdad», y «apariencia/ mundo engañoso», va a traer como consecuencia la negación de la «apariencia» frente a la realidad, frente al «ser»; y va a conducir a la posibilidad y al desarrollo del escepticismo pues el ser no puede quedarse sin su sustento: la apariencia. En su tratado *Contra los lógicos* Sexto habla acerca de la verdad (Per_ _lhqe_aV); allí presenta las opiniones de los filósofos sobre «la verdad» y se centra sobre aquellas actitudes que aluden de alguna forma al escepticismo. La interpretación del Poema parmenídeo ha oscilado entre la consideración de la obra en sentido religioso, con una sucesión de símbolos divinos, o la reflexión sobre él, a través de una lectura metafórica. El Proemio del Poema tiene una substancial dimensión de carácter religioso, posiblemente vinculada a la literatura oracular o del mundo de lo místico. Esta estructura, que no es muy relevante para Sexto, no sólo se deja sentir en el Proemio sino en todo el Poema. Parece evidente que los elementos alegóricos que usa Parménides no son completamente originales, ya Homero y Hesiodo utilizaron algunos de ellos. Por ejemplo, la idea que inspira el Proemio de la revelación de la diosa, ya era expresada por Hesiodo en su Teogonía, de la misma forma que, el discurso entre la Justicia y el poeta-filósofo, tiene anteriormente el antecedente del diálogo entre las Musas y el poeta Hesiodo. Por eso, afirma Jaeger, la concreción con que aparecen determinados símbolos como las ruedas del carro, la diosa, las Musas, las parejas de yeguas y la puerta de entrada, deben atribuirse al medio poético con el que está tratando Parménides.

Siguiendo quizá una fuente platónica, Sexto se decide por una *interpretación gnoseológico-metafórica del viaje de Parménides*, interpretando así el carro tirado por dos yeguas (que son los impulsos o pasiones irracionales) como el alma humana, las doncellas que preceden al carro como las sensaciones (de lo cual da señas el propio Parménides al hablar de que era acelerado por dos ruedas que son los oídos, gracias a los cuales recibimos todos los sonidos) y en la Justicia inexorable, la razón firme que conserva. De ahí que la inteligencia, la razón, sustituya en el paso de la noche a la luz a los sentidos, pues éstos se equivocan y aquélla aprehende las cosas con seguridad: «alcanzando la inteligencia la firme comprensión de las cosas (t_n di_noian_s_ale_V_cousan t_V tçn pragm_twn katal_yeiV)».

Sexto lleva a cabo su traducción del Poema a través del prisma helenístico, según el cual, el problema de la *d_xa* como apariencia sensible y el «ser» como la realidad verdadera, a la que sólo se puede llegar a través de la razón cognitiva, son conceptos opuestos: la razón cognitiva será el modelo, mientras que se desecha la utilización de los sentidos como erróneos, de esta forma, es la razón la que a modo de divino conductor guiará al filósofo hacia el conocimiento verdadero de todas las cosas. A partir de esta lectura, Sexto concluye que Parménides aconsejaba no atender a los sentidos sino a la razón. Esta declaración, definitiva en cuanto a la oposición sentidos-razón, presupone en Parménides que las exigencias del pensamiento racional se oponen a los datos de la experiencia sensible, aceptados comúnmente como realidad, y que ahora se les niega a estos datos el carácter de reales y por consiguiente de verdaderos. Esta interpretación del Empírico parece estar centrada en los últimos versos del Proemio que el mismo recoge:

«por otro las opiniones de los mortales, para los que no hay fe verdadera, aparta tu conocimiento de ese camino de investigación, y que el hábito cotidiano no te obligue por tal camino a utilizar el ojo que no ve (*_skopon _mma*), el oído que no oye más que un eco (*_c_essan _kou_n*) y la lengua (*gléssan*), sino a juzgar según el razonamiento la prueba muy argumentada *l_g_pol_peiron* [muchas veces rebatida, *pol_dhrin*] que yo te enuncié. Y ya sólo queda un camino [mencionable *m_qoV*], para el ánimo.«[falta, *_V _stin*, que es] .

La colocación de estos versos aquí (a partir de «aparta tu conocimiento de ese camino...» hasta el final) parece deberse al propio Sexto quien añade al final del Proemio los versos 2-6 del fragmento 7 y el principio del 8 de Parménides. Nestor Cordero entiende, en este sentido, que la *d_xa* parmenídea no es otra cosa que la explicitación de la tesis *_V ouk _sti te ka _V cre;n _sti m_e_nai* (2, 5), cuya imposibilidad ya es demostrada en 2, 6-8 y en el fr. 8 mediante una reducción al absurdo. Así debió entenderlo Sexto al intercalar, como hemos apuntado, los versos del fr. 7 y comienzo del 8 en los que se condena el segundo camino propuesto al final del Proemio. La actitud de Sexto es comprensible ya que él estaba interpretando a Parménides, quizá por influjo platónico, a través de la disyunción excluyente sentidos-razón. De tal forma que el Empírico no podía entender cómo al final del Proemio y después de calificar como «falsas» las opiniones de los mortales, éstas habrían de ser tenidas en cuenta, por lo que elimina los dos versos correspondientes introduciendo lo que a él le parece más legítimo. Con los versos añadidos aquí por Sexto existe, en todo caso, un problema, pues no parece que el fragmento 7 pueda entenderse sino es tras el 6:

«pues tú apártate de ese primer camino de investigación, pero luego de este otro, por el que los mortales que no saben nada (*broto_e_d_teV o_d_n*), andan vagando, hombres de dos cabezas, pues en el interior de sus pechos, la incapacidad guía el conocimiento errante (*plakt_n n_on*); y van arrastrados ciegos y sordos, estupefactos, gentes sin facultad de juicio (*_krita _la*), para los que el ser y el no ser son considerados lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay camino de vuelta».

ya que los dos fragmentos se completan casi puntualmente, hasta el punto de que la sospecha que tenía Diels «*Das Ganze vielleicht an B 6 anzuschließen*» resulta altamente razonable. Así, la presencia en este fragmento de la vista, *_mma* y del oído, *_kou_n*, como facultades que eran desaconsejadas, mientras que el juicio venía reservado al *l_goV*, ha hecho que no sólo Sexto sino la mayoría de los autores helenísticos hayan creído encontrar en este fragmento una posición respecto al problema del criterio de verdad, el cual se encontraba en la razón contrapuesta a la sensación. Todo este planteamiento pudo llevar a Sexto a sacar de contexto los versos 2-6 del fragmento 7, atraído quizá por la palabra *d_xa* del fragmento 1, 30, interpretada según la problemática afin al escepticismo como apariencia sensible, y a reintegrarlos al final del fragmento 1.

Esta hermenéutica sesgada lleva al Empírico a la aceptación de la tradicional distinción entre el ser que representa al mundo verdadero y la apariencia que simboliza el mundo de los fenómenos físicos erróneos. Al primero se llegaría a través del *n_oV*, la razón, y al segundo a través de los sentidos, a *_sq_seiV*, considerando de esta forma a Parménides como el iniciador del pensamiento puro y del *n_oV* como principio de las representaciones «puramente» intelectuales. Así, el hombre tendría dos facultades de conocimiento: el «intelecto» a través del cual llegaríamos a conocer *la esencia de las cosas*, y los sentidos, mediante los cuales percibiríamos el mundo de los fenómenos. De aquí que se tienda, para fundamentar esta tesis, a creer que el

conocimiento de lo «semejante» se tiene por lo «semejante», llegando a conocer el mundo fenoménico por los sentidos y el mundo del pensamiento por la razón. Si esto fuese así, no podríamos entender la crítica de Aristóteles a Parménides como uno de los filósofos que identifican pensamiento y sensación. Para centrar su crítica cita el fragmento 16 de Parménides (Cfr., *Metaf.*, 1009 b, 23-24) en un contexto en el que está haciendo referencia a una serie de pensadores (Empédocles, Demócrito, Parménides y Anaxágoras) que no han sabido distinguir entre sensación y percepción: «Y, en suma, por suponer que el pensamiento es sensación y que ésta es una alteración, afirman que lo que parece según la sensación es verdadero de necesidad». Teofrasto cita el mismo pasaje que Aristóteles en una circunstancia muy parecida, afirmando que Parménides no definió nada pero admitía que existiendo dos elementos el conocimiento se produce según el exceso de uno de ellos, con lo cual estaba identificando, según Teofrasto, sensación y conocimiento. Esta identificación que según Teofrasto realiza Parménides es uno de los problemas tradicionales en la interpretación de la filosofía parmenídea, pues quita validez a la pretensión de que el de Elea distingue tajantemente entre los sentidos, por un lado, y la razón, por otro. Este detalle tiene más vigor porque parece que Teofrasto está basando su declaración en el verdadero poema de Parménides, especialmente en el texto citado explícitamente por él (28 B 16) y también atestiguado por Aristóteles (*Metaf.*, 1009 b 22-24).

No obstante, lo más interesante para nosotros es constatar la seguridad con que Sexto reconoce en la filosofía de Parménides, el primer intento de convertir la razón en árbitro de la realidad. Esta razón tiene sus propias leyes y exigencias interiores, ya que las exteriores son todas erróneas. De la afirmación de la razón como concedora de la realidad se deriva la negación del devenir testimoniado por la experiencia sensible. Frente al ser único, inmóvil y eterno al cual se llegará a través de la razón, los sentidos sólo serán capaces de captar el movimiento, el cambio y la multiplicidad imperfecta. Por tanto, igual que ocurría con la interpretación de Jenófanes como «escéptico», la interpretación de Parménides como crítico de las sensaciones y, sobre todo, del mundo de las opiniones (interpretación que se remonta a Timón de Fliunte, como hemos visto), genera una implícita aceptación de su pensamiento articulado en la red escéptica.

Así pues, es comprensible la exposición de Sexto con referencia al problema de la apariencia/verdad que tanto preocupó a los escépticos. Según esta interpretación, Parménides inició el ataque a los sentidos como fuente de conocimiento erróneos, en aras de una sobrevaloración de la razón. Pero esta afirmación es una gran trampa tal como intuirá muy pronto Demócrito: no podemos destruir el conocimiento aportado por los sentidos, ya que, queramos o no, es el único fundamento posible de las certezas de la razón: *la desconfianza en los sentidos no tendrá más remedio que acarrear la pérdida de la razón*. Curiosamente, la afirmación de que los sentidos jamás descubren nada sobre el «ser verdadero», es decir, sobre la esencia real de las cosas, se convertirá en uno de los argumentos más usados por los propios escépticos para negar la posibilidad de conocer la realidad, ya que *si anulamos los cauces a través de los cuales nos acercamos a la realidad, ésta quedará indeterminada ante la imposibilidad de su conocimiento*.

□

3. Gorgias: la negación del criterio.

La hermeneútica que Sexto aplica a Gorgias sigue, ampliándola, la empleada en Jenófanes y Parménides. Gorgias es aquí rescatado como uno de los más radicales críticos del criterio. Sexto cita cinco veces a Gorgias, de ellas tres lo hace en las *Hipotiposis* (*H.P.*, II, 57, 59 y 64) y dos en *Contra los Matemáticos* (*M.*, VII, 48 y 65-87). Las tres menciones de las *hipotiposis* presentan a un Gorgias demolidor del criterio, ya sea intelectual o sensible, a través de su declaración «nada existe»; las dos referencias de *Matemáticos* son más completas: la primera incluye a Gorgias en un grupo de negadores del criterio, compartiendo cartel entre otros con Jenófanes, Protágoras, Metrodoro de Quíos, Anaxarco y los mismos escépticos; mientras que en el segundo pasaje, Sexto nos deja la mejor síntesis de la obra del de Leontini.

La filosofía de Gorgias ofrece cierta perplejidad inicial. Salvando las distancias, Gorgias de Leontini es un sucesor de la escuela de Elea que, utilizando sus mismos métodos, abandona la idea de una realidad permanente intelectual; manteniendo y defendiendo, por contra, las apariencias. En los discípulos de Parménides son las exigencias de la razón las que proponen lo que es real y lo que no debe tenerse por tal: es decir, lo no-real. Con Gorgias los términos de esta relación se invierten de forma insólita.

Gorgias es un sofista y, como tal, en él tienen cabida dos elementos que se repiten en todo el movimiento sofístico. El primero, un arte que todos enseñaban: la retórica; y el segundo, un cierto escepticismo epistemológico, que más o menos todos compartían, según el cual el conocimiento sólo puede ser conocimiento relativo de la realidad aparente. Para Gorgias la única realidad es la realidad sensible y todo conocimiento es, por tanto, conocimiento sensible y, añade, incomunicable por su propia naturaleza.

Tácitamente arranca Gorgias de la crítica contra aquellos que sostienen la unidad del «ser». En la misma línea de Protágoras que escribe un libro *Sobre el ser*, Gorgias redacta una obra sobre la misma cuestión, pero introduce un matiz significativo que declara hasta el mismo título: *Acerca del no-ser* o *Sobre la naturaleza*. El mismo título de la obra «*Per_to_m_ _ntoV_per_ _sewV*», que tiene como precedente los tratados compuestos por Parménides y Meliso -que según Simplicio, se titulaban «*per_ _sewV_Per_to_ _ntoV*»-, no deja de ser una fina ironía. Este texto muestra, en primer lugar, un conocimiento de todos los temas eleáticos; aunque esto implica un fin determinado: la crítica de la filosofía de Parménides y Meliso, utilizando para ello la inversión de los argumentos que sustentan sus propias posiciones. En segundo lugar, Gorgias también se ocupa de las posibles relaciones entre «ser» y «apariencia». Y, por último, de la conexión entre lenguaje y mundo, que insinúa el problema de la capacidad significativa del lenguaje.

Gorgias se enfrenta más con un dilema que con una relación, ya que pronto observa que las teorías eleáticas, que fuerzan la elección entre ser y devenir, realidad y apariencia, no tienen solución. Para paliar este problema, Gorgias despliega sus argumentos en su tratado *Acerca del no-ser*. Esta obra se encuentra confirmada por dos resúmenes, uno, anónimo, titulado *De Meliso Jenófanes y Gorgias* (atribuido, según Diels, a un ecléctico del siglo I, según Gigón, a un antiguo peripatético, y, según Untersteiner, a un megárico); y otro bien identificado al ser un resumen de Sexto Empírico.

Evidentemente, el texto más interesante con relación a nuestro trabajo es el de Sexto Empírico; la precisa y cuidada argumentación de las tesis de Gorgias ilustra sobre la importancia que este sofista tiene para el escepticismo: es reconocido por casi todos los investigadores que la presentación y el argumento de Sexto son, en general, superiores a los del *M.J.G.*. Resulta significativo que la exposición del pensamiento de Gorgias se encuentre en el apartado que Sexto dedica a la verdad. Es evidente que la intención de Sexto en su hermeneútica de Gorgias es claramente negativa. Comienza señalando las tres hipótesis o tesis famosas que formulan algunas proposiciones que pueden ser calificadas de escépticas, y que abren una línea de crítica a todo el pensamiento eleático que desemboca en la evidencia de la imposibilidad del conocimiento humano. Estas

tesis son las siguientes:

- 1/ Que nada existe.
- 2/ Si (existiese) lo hubiera, no sería cognoscible ni pensable para el hombre.
- 3/ Si fuese cognoscible, no sería comunicable a los demás.

La exposición de este esquema sirve, inicialmente, de punto de partida a nuestro escéptico:

«Gorgias de Leontini... en su escrito acerca del no-ser o sobre la naturaleza establece sucesivamente tres proposiciones fundamentales. Primera, que nada existe [o es] (*_ti o_d_n _stin*); segunda, que si algo existiese [si lo hubiera], no sería cognoscible para el hombre (*_ti e_ ka_ _stin, _kat_lhpton _nqr;pw*); tercera, que si fuese cognoscible, sin embargo, ciertamente no sería comunicable, ni expresada en palabras a los demás (*_ti e_ ka_ katalhpt_n, _ll_to_ge_n_xoiston ka_ _nrm_neuton t_p_laV*)».

Sea cual sea el alcance general de los argumentos de Gorgias, la exposición de Sexto evidencia que debemos considerarlos algo distinto de un simple juego erístico, como a veces se ha calificado. Comúnmente, se entiende que en la primera parte de ambas versiones el argumento sobre el que gira todo el problema es el siguiente: *«cómo se puede decir que el Ser o el No-Ser existe o no»*. Este juicio contrasta con la sección posterior que gira en torno *al «statu» del objeto de percepción*. A Calogero se debe, en este sentido, un gran avance en el estudio del tratado ya que propone que la primera parte del tratado, también tiene que ver con el estado de los objetos de percepción, y que la cuestión que emerge como resultado no es la existencia o alguna otra forma de Ser y No-Ser, sino otra muy distinta: *cuándo el verbo «ser» puede ser predicado de los fenómenos sin llegar a ningún tipo de contradicción*. Según este punto de vista, la conclusión que establece Gorgias excluye la posibilidad de que el verbo «ser» pueda ser aplicado en las declaraciones que realizamos sobre los fenómenos, a los sujetos y a las cosas mismas sin crear algún tipo de contradicción. Esta cuestión, que los eléatas plantean con relación a las declaraciones negativas, Gorgias la extiende a las declaraciones positivas también. Se entiende, a partir de aquí, la inclusión de Gorgias, por parte de Sexto, en el grupo de los que negaron un criterio de verdad: *si nada existe, si nada puede ser conocido, ni comunicado, entonces no puede haber criterio de lo que no existe, ni puede ser conocido ni explicado a otras personas*.

Toda esta argumentación viene inmediatamente después del análisis que Sexto dedica a Protágoras. Para éste, la negación del criterio se resuelve de la siguiente forma: el hombre es la medida de todas las cosas; cada hombre, por tanto, tiene opiniones e impresiones sensibles que son verdaderas: cualquier opinión y cualquier impresión sensible es verdadera, ya que es tenida por un hombre y éste es el criterio de verdad. Y otra cosa más, la verdad es relativa pues lo que aparece a alguien es para él tal como le aparece; hasta aquellos que opinan que el hombre no es el criterio están justificando el criterio, pues ellos son los que realizan esa afirmación y por tanto esa afirmación es la que creen o les parece verdadera: ellos mismos son criterio de sus opiniones. El hombre no puede separarse de sus propios juicios; el conocimiento de todas las cosas es inseparable de la disposición que tiene el hombre en el momento de conocerlas. Así, lo dado, lo percibido por el hombre no está separado de las circunstancias propias de la percepción y por eso, justamente, el único criterio relativo digno son las percepciones que tiene cada hombre, tal como las tiene. Por tanto, para Protágoras no puede existir un criterio único u objetivo, sino que cada individuo dependiendo del momento y de las circunstancias de su percepción tiene, pues, *su propio criterio*.

La posición de Gorgias es más radical. Protágoras se refiere a los fenómenos y a las declaraciones de verdad que hacemos sobre ellos. Desde esta

perspectiva, las apariencias son calificadas como verdaderas y falsas; ahora bien, como no existe o no tenemos ningún criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, entonces, esta teoría no tiene más remedio que terminar, según Sexto, en el escepticismo. Gorgias comprende que ni siquiera podemos decir de los objetos «*que son*» o «*que no son*» ya que, en cada caso, resulta absurdo lo que se sigue. Por tanto, la negación del criterio en Gorgias está fundamentada: a) en la imposibilidad de predicar algo de los fenómenos; b) en la dificultad de relacionar el conocimiento de la realidad con la expresión y comunicación del mismo: el pensamiento no puede ser traducido ni manifestado por medio de la palabra. Por tanto, no puede haber ningún criterio de aquello que ni existe, ni puede ser conocido, ni puede ser comunicado a los demás.

En su polémica antieleática Gorgias objeta a Parménides la creación de un criterio de realidad reducido al concepto; según el cual, lo pensado *debe* reconocerse como real. La respuesta del sofista es que *ni nuestras representaciones mentales pueden fundamentar la realidad de lo representado, ni es verdad que lo irreal sea inaprehensible para nosotros*. Esta es al menos la interpretación de Sexto:

«De hecho, es evidente que las cosas que pensamos no son existentes; pues si las cosas que pensamos fuesen existentes, todas las cosas que pensamos existirían, y del modo en que uno ha pensado sobre ellas, lo cual es absurdo, porque si alguien piensa en un hombre volador o en carros que corran por el mar, no se sigue de esto que un hombre vuele o que carros corran por el mar. Así pues, no es el caso que las cosas que pensamos son existentes. Además, si las cosas que pensamos son existentes, lo no-existente no podrá ser pensado... Pero esto es absurdo; pues Escila y la Quimera y muchas otras cosas de las que no existen son pensadas. Por lo cual, lo existente no es pensado (o_k_r a t_n_rone_tai)».

Si las cosas que yo pienso no tienen que ser existentes, entonces el ser como cosa que yo pienso puede no existir; con lo cual, según Sexto, Gorgias está reduciendo al absurdo la tesis eleática del conocimiento intelectual del ser. Gorgias contradice y niega aquella tesis, afirmada por Parménides, de la existencia de una conexión esencial entre realidad conocimiento y lenguaje. La realidad, el pensamiento y el lenguaje son cosas distintas y no son reducibles: el pensamiento no se puede convertir en realidad, ni la realidad en pensamiento, ni la realidad y el pensamiento en lenguaje. Si Parménides sólo argumenta a partir del Ser, Gorgias llega, mediante nuevos razonamientos, a una posición de nihilismo filosófico que niega la posibilidad de predicación de «ser» a las cosas u objetos. Si los eleáticos habían logrado destruir el mundo de las apariencias cambiantes, pero manteniendo la unidad del mundo del Ser verdadero, Gorgias desmonta el mundo del Ser sin sustituirlo por ningún otro. Así pues, cuando decimos, en el último nivel, que «*X es*» o que «*las cosas son*», estamos obviando en primer lugar un fuerte inconveniente epistemológico que es la imposibilidad de conocer que «*X es*» o que «*las cosas son*», y olvidando en segundo lugar una dificultad ontológica que impide cargar de contenido óntico a expresiones del tipo «*X es*» o «*las cosas son*».

En cuanto a los sentidos, Gorgias llega, igual que Protágoras, a una conclusión bastante común en la sofística: la inexistencia de un criterio de verdad intersubjetivo. El razonamiento propuesto en el tratado sigue los siguientes pasos: plantea que la única realidad posible es la realidad sensible (aunque esto también presenta sus problemas como veremos); todo conocimiento, por tanto, «*debe ser*» conocimiento sensible únicamente. Según este argumento, el campo de la realidad está compuesto por lo visible y lo audible y, en general, por todo lo sensible: es decir, *lo único que puede ser percibido*. Esta teoría que, como sabemos y recuerda Platón, tiene su origen en Empédocles, pudo influir en Gorgias de manera manifiesta. Sea Empédocles o no el origen de esta teoría, Gorgias *defiende que el ser debe coincidir con la*

apariencia. Proclo sostiene que para Gorgias el ser debe coincidir con la apariencia, siempre que aquél no sea desconocido; y la apariencia debe coincidir con el ser, ya que de no coincidir ésta no tiene valor: es inconsistente. Así pues, tanto el ser como la apariencia siempre deben estar unidos, ya que *uno no puede ser conocido sin la otra*. De ahí la imposibilidad que tenemos de poder comunicar cualquiera de estos conceptos aun en el supuesto de que puedan ser conocidos.

Esta identificación tiene una consecuencia y es la negación del ser de los eléatas, pues sólo nos queda apariencia que es lo único que percibimos. Esta percepción se realiza a través de los sentidos; de forma que cada sentido percibe aquello que le es afín, ya que los sentidos son diferentes, independientes e incommunicables entre sí. Significa esto que el hombre está encerrado en su propia subjetividad, los sentidos son incapaces de mostrar un mundo unificado, además, el hombre percibe la realidad pero su experiencia es íntima y única. Lo que captamos por la vista o el oído es algo exterior a la vista y al oído, de forma que lo percibido estará siempre limitado por el sentido que lo capta. Además, las sensaciones captadas por el oído son distintas a las de la vista, así como diferentes en el pasado y en el presente: «*Del mismo modo, pues, que la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído escucha los colores, sino los sonidos. Y, el que habla dice (palabras) pero no un color ni una cosa*».

Esta incommunicabilidad de los sentidos entre sí, así como la incommunicabilidad también entre las sensaciones que tiene un mismo sujeto, conduce como consecuencia a la imposibilidad de comunicar la realidad. Si aquello que es, que existe, se percibe por la vista, lo audible por el oído, y no indistintamente por uno u otro sentido, ¿cómo puede eso manifestarse a otro? Si el discurso es una realidad audible: ¿cómo podría entonces expresar realidades que se revelan tan sólo a los otros sentidos?. La respuesta no puede de ninguna forma ser positiva. La argumentación es la siguiente:

- Primero, no podemos comunicar aquello que percibimos porque cuando nosotros comunicamos algo, eso que comunicamos o es discurso o palabra, y *esta palabra no es y no puede ser nunca el objeto existente externamente*. Dicho de otro modo, lo que nosotros comunicamos no es nunca una cosa actual, sino sólo una palabra que es siempre otra cosa que el objeto exterior referido por ella.

- Segundo, el discurso no es el «ser» del que se habla; y, precisamente, *por ser una cosa también como las demás*, sólo puede manifestar lo que él es, y no otra cosa distinta.

- Tercero, *las palabras o el discurso se producen* como consecuencia de las cosas que desde el exterior nos afectan, es decir, *a partir de lo sensible*. Aquí se presupone una inversión interesante. Según Gorgias, no es la palabra la que manifiesta la realidad exterior, es el objeto externo el que provee de información a la palabra: la palabra necesita de la influencia exterior para constituirse, necesita de la influencia de lo sensible sobre nosotros. Sexto recoge esta línea de argumentación gorgiana:

«Sin embargo, la palabra -como él afirma- se constituye a partir de la incidencia de las cosas (de fuera) del mundo exterior sobre nosotros, esto es a partir de lo sensible [...] Pero si esto es así, la palabra no es representativa de (lo externo) la realidad exterior (o_c_l_goV to_ _kt_V parastatik_V _stin), sino que (lo externo) la realidad exterior viene a ser manifestativo de la palabra (_ll_t_ _kt_V to_l_gou mhnutik_n g_netai)».

Una vez establecida la incapacidad de la palabra para transmitir percepciones de cualquier tipo, podemos avanzar un paso más. *La palabra no queda establecida, fijada, en un significado igual para todos*; ella misma tiene *significados diferentes para el que habla y para el que escucha*. Cada uno garantiza lo que habla o dice, pero no puede estar seguro ni de lo que oye, ni de

lo que dicen los demás, pues no existe ningún criterio que nos sirva de referencia.

Por tanto, cada uno de nosotros sólo tiene sus experiencias subjetivas que no pueden ampliarse a los demás y que no pueden ser relacionadas con las experiencias de otros hombres mediante la palabra, pues ésta es sólo palabra y no experiencia de ninguna clase. La supuesta realidad que percibimos y el lenguaje con el que la comunicamos son cosas distintas: ni aquélla puede ser definida por éste, ni éste puede representar a aquélla. *Gorgias niega, por tanto, la capacidad simbólica, significativa del lenguaje, ya que las cosas no pueden convertirse en palabras*: no pueden ser fiel reflejo de la realidad. *El lenguaje sólo se relaciona con la «supuesta realidad» de forma asociativa*. Gorgias abre, en consecuencia, un abismo insalvable entre la palabra y la cosa que ésta refiere y en consecuencia, demuestra que el discurso no tiene nada que comunicar; no puede ser *a fortiori* comunicación con otro o a otro.

Irónicamente, un sofista nos pone en guardia ante la fascinación del lenguaje, siendo, en este sentido, más sincero que aquellos que utilizan el lenguaje como exacta significación del mundo, del Ser o de la Verdad. Gorgias adelanta en su honestidad que no hay traducción posible de la verdad en palabras, y que por tanto la filosofía no puede pretender comunicar la verdad, si es que puede llegar a alcanzarla. Nos salva del peligro de la retórica del lenguaje eléata, del embrujo de la palabra «ser».

Esta es la tesis de Gorgias, un *relativismo subjetivista* abierto a un cierto *escepticismo* en lo que se refiere al conocimiento que conduce a los sofistas al *abandono de la idea de una realidad permanente* bajo las apariencias por la falibilidad de nuestros órganos perceptivos y la ausencia de una realidad estable que pueda ser conocida de una sola forma. Existe, pues, una imposibilidad de percibir «el ser», de conocer la cosa tal como es, pero también existe esa misma imposibilidad en lo que al conocimiento de la apariencia se refiere. Si hablamos sólo del ser, sin apariencia no se puede percibir. Y si lo hacemos de la apariencia la dificultad estriba en que ésta aparece no ya diferente a dos perceptores sino a un mismo perceptor en momentos diferentes. Estrictamente hablando, no niega la percepción, ni el valor que ésta pueda tener, niega que la percepción pueda aportar el conocimiento de la cosa tal como es. Al disiparse más con Meliso que con Parménides la relación entre conocimiento perceptivo y conocimiento intelectual, el mundo de la apariencia y el mundo de la «verdad», de la realidad, quedan separados y sin posibilidad de relación. Paulatinamente, al ir desapareciendo la creencia en un mundo intelectual sólo se irá aceptando, por parte de los escépticos, *el fenómeno frente a lo que no aparece*. A través de la hermeneútica que aplica, Sexto descubre que las dificultades planteadas por Gorgias llevan al conocimiento a la imposibilidad de determinar la realidad y, por tanto, a la dificultad de encontrar un criterio de verdad que pueda servir para discernir lo verdadero de lo falso. Gorgias, que no puede ser calificado como un escéptico radical, favorece, sin embargo, el nacimiento del pirronismo, del escepticismo.

□ □

4. La tradición abderita antecesora del escepticismo.

Hemos considerado, hasta ahora, las influencias que Jenófanes, Parménides y Gorgias han proyectado sobre el pensamiento escéptico. A continuación, investigamos otra contribución filosófica que conduce directamente a Pirrón y al nacimiento, en sentido estricto, del movimiento escéptico griego. Este conjunto de filósofos como Demócrito, Protágoras, Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Nausífanos tienen como característica común ser de Abdera y ocuparse de algunos problemas relacionados con el conocimiento de la realidad. En ellos observamos la intención de incorporar a los principios básicos del atomismo, las dificultades gnoseológicas que plantea su conocimiento. Así, si bien la existencia de los átomos y el vacío no se pone en duda, sí que se terminará desconfiando de la capacidad de los sentidos y de la razón para aprehender esos principios.

La influencia de estos «abderitas» viene indicada por las alabanzas que Timón dedica a la filosofía de Demócrito y Protágoras, lo cual, podemos pensar, no es anecdótico sino más bien una muestra de sintonía con la doctrina de estos autores. Por otra parte, las páginas que dedica Sexto en su obra a la interpretación de la filosofía de estos autores, dan idea de la importancia que tienen para el escepticismo. Un atento examen de los índices de la obra de Sexto que elabora Janá_ek, proporciona una idea aproximada de la importancia que estos autores, citados más arriba, tienen para Sexto. De entre todos destaca Demócrito, el fundador de esta escuela, que abre una brecha definitiva entre el conocimiento racional y la percepción sensible que lleva irremisiblemente al escepticismo.

4.1. Demócrito: realidad y apariencia.

La influencia que Demócrito de Abdera ha ejercido en la historia del pensamiento es innegable (se podría decir que está al principio de muchos autores). Unas veces las aportaciones de este autor son evidentes como es el caso de Epicuro, y otras son más difíciles de rastrear como es el caso de Pirrón. Centramos nuestro estudio, principalmente, en aquellos aspectos del pensamiento de Demócrito asociados a una incipiente y vacilante teoría del conocimiento. La característica más importante de la filosofía presocrática es la paulatina distinción que se va generando entre el sujeto y el objeto en el acto del conocimiento (bien es cierto que este problema fue en su origen una cuestión meramente fisiológica; es decir, de funcionamiento de los sentidos). Consciente de esta situación, Demócrito se ocupa de una incipiente teoría del conocimiento para distinguir con precisión una gnoseología de la física. La hermenéutica escéptica reconstruye el pensamiento de Demócrito siguiendo las mismas pautas que en el caso de Parménides. Es decir, la crítica del pensamiento sensible que realiza Demócrito es el interés primordial de Sexto que se refleja en la transmisión de la casi totalidad de textos demócriteos conservados que hacen referencia al rechazo de las sensaciones.

Con Demócrito asistimos, pues, a un problema que todavía hoy no ha encontrado solución: me estoy refiriendo a la tensión razón-sentidos que deliberadamente reclama como cuestión un sitio central en la historia de la filosofía. Para él, los fenómenos (sensible) y la realidad (inteligible) van a precisar una relación que explique la diversidad de los primeros como una impresión producida en nuestros sentidos a partir de la homogeneidad de la segunda. Demócrito concibe el proceso cognoscitivo como un *proceso corporal*. La sensación es, en general, el resultado de la alteración que se produce en nuestro cuerpo, cuando impactan en él los átomos provenientes de los objetos. Así, de la misma forma que tenemos una sensación de un objeto en la luz, a través de la visión, la tenemos en la oscuridad a través del tacto. El objeto en este último caso «toca» las manos; no son las manos las que se destacan hacia el

objeto sino el objeto el que llega a las manos. Lucrecio, posteriormente, hablará de la sensación como un *tacto generalizado*, puesto que los átomos *golpean* literalmente nuestros órganos y en su interrelación se produce la sensación.

Las sensaciones, por tanto, no están exclusivamente determinadas por la composición atómica de los objetos, sino que estamos ante un proceso en el que el cuerpo también es actor. Demócrito reduce la sensación a la transformación que en nosotros operan las impresiones provenientes del exterior, observando que cualquier cuerpo ejerce una acción sobre otro por contacto (todo se reduce, en síntesis, a átomos que chocan unos con otros. Como consecuencia, no conocemos *nada invariable*, sino que todo cambia dependiendo de las circunstancias corporales tanto del sujeto que percibe como de las cosas percibidas. Sexto comenta que en sus *Criterios* el abderita manifiesta que las cosas que conocemos varían constantemente debido a la propia disposición del cuerpo en el instante de percibirlos. Las sensaciones y opiniones de los hombres son, pues, el resultado de su disposición en el momento de sentirlos (en el caso de las sensaciones) o de manifestarlos (en el caso de las opiniones). Sexto interpreta esta afirmación escépticamente, y declara con el siguiente texto que el hombre está divorciado de la verdad:

«Ciertamente, este argumento muestra también que en verdad no sabemos nada acerca de nada (*_te_ o _d_n_ smen per_ o _den_V*), sino que en todos los hombres su opinión es debida al influjo».

Como consecuencia, podemos pensar que es el átomo en su continuo movimiento el que produce esa alteración cuando choca con nosotros. La sensación es el resultado de la perturbación que se produce en nuestros cuerpos, debido al impacto de los átomos provenientes del exterior. Desde esta perspectiva, el término *aísth_ sis*, generalmente usado en sentido abstracto como facultad de la sensación, se hace concreto en el contexto materialista del atomismo. Parece, pues, que Demócrito distingue entre el sujeto y el objeto: necesidad básica en cualquier gnoseología convincente.

Las sensaciones no están exclusivamente determinadas por la composición atómica de los datos sensibles, sino por la interacción de esta composición con el organismo del sujeto que percibe. Así, en cuanto que los efluvios producidos por el objeto penetran en el cuerpo atravesando los sentidos se produce la sensación. Las cualidades de las cosas que nosotros experimentamos en la sensación: caliente, frío; dulce, amargo; rojo, verde, no son cualidades actualmente en las cosas, menos aún en los átomos que las componen; «son -dice Bailey- meramente experiencias de nuestra sensación, causadas sin duda por las diferencias de forma y susceptibles de ser distorsionadas por la conformación de los átomos de los órganos de (los sentidos) del receptor». Asistimos a la negación de la *existencia real* de las cualidades sensibles, ninguna de ellas tiene existencia fuera de la sensación. Sexto empírico comenta esta comunidad de ideas con Demócrito argumentando que nuestras percepciones de las cosas sensibles son afecciones vacías de los sentidos y que «*en las cosas exteriores no existe realmente nada dulce ni amargo, ni caliente ni frío, ni blanco ni negro, ni cosa otra alguna de las que a todos aparecen*». Esta es la razón por la que a todos los seres vivos no se les aparecen las mismas cosas. De ahí, la convencionalidad de las sensaciones que dependen tanto de los átomos que se desprenden de las cosas como del sujeto que los percibe, el argumento base de esta afirmación lo propone Teofrasto reconociendo la relatividad de las sensaciones con respecto a los seres vivos que las tienen.

Si las cualidades sensibles *no existen por naturaleza*, deben existir *por convención*. ¿Qué entiende Demócrito por convención? Para responder a esta cuestión utilizamos los dos fragmentos más conocidos y quizá fundamentales de Demócrito, los cuales determinan con claridad su posición en lo que se refiere al conocimiento de la realidad (su gnoseología): uno es recogido por Sexto,

«Por convención (n_m_), dice, lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color; pero verdaderamente (_te_d_) (sólo) átomos y vacío».

y el otro por Galeno:

«por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, diciendo, pero en verdad (sólo) átomos y vacío («_te_d_ _toma ka_ ken_n»)».

Asistimos, pues, a la separación entre dos planos, a la antítesis entre *f_siV* y *n_moV*, lo que es por naturaleza y lo que es por convención, señalada con toda intención por el propio Demócrito. Entendemos, no obstante, que el *n_moV* introducido por Demócrito no es tanto una convención establecida por el uso o la costumbre, sino más bien la opinión generalizada, relativa a los sujetos que perciben. Toda opinión es particular frente a los átomos y el vacío que existen «en realidad». Por tanto, frente a la existencia objetiva, sin discusión de los átomos y el vacío aparece el carácter subjetivo de todo lo demás. Es curioso que en estos dos últimos textos el término que se opone a *nómos* no es *phýsis* sino *eteêi*, palabra que puede derivarse de *eteós-á-ón* sinónimo de *al_th_s* «verdadero».

Estas consideraciones remiten a Jenófanes. Es una suerte que la formulación sobre el conocimiento de la relatividad de los sabores se nos haya conservado con claridad. Jenófanes sostiene una actitud crítica con respecto a las sensaciones gustativas que llama la atención. En un texto crucial, ya citado por nosotros, llega a decir que la intervención de dios creando la miel, impide que hagamos a los higos los más dulces, *porque nos lo parecería a nosotros*, podemos añadir, al desconocer la miel. No hay, pues, una medida absoluta para determinar el grado de dulzor, que cada uno tiene de manera aleatoria. La diferencia con Demócrito es bastante clara. Para éste, la escala de valores dulce-amargo es *el resultado de una ley que ha dictado el sujeto cognoscente*; relativa al sujeto en general por su dependencia de la experiencia. Mientras que en el tiempo de Jenófanes todavía no se ha producido la consideración del sujeto cognoscente como factor de relatividad, en Demócrito, en cambio, sí. Esta afirmación va a tener alguna influencia en el escepticismo de Pirrón y en el escepticismo posterior, sobre todo en Timón y Sexto Empírico, pues el fenómeno se va a articular en estos filósofos a partir de la interacción entre el sujeto y el objeto. Es decir, no sabemos exactamente qué es lo que percibimos, dicho con una fórmula utilizada por Timón en su libro *De los sentidos*: no puedo asegurar o confirmar que la miel es *verdaderamente* dulce, pero nadie puede negar que si yo la percibo así, esa percepción me legitima para reconocer que *me lo parece*.

Lo importante no se reduce a lo que es la miel sino a *lo que nos parece que es*, en este caso dulce. Sexto Empírico coincide en esta apreciación pues al tratar sobre el fenómeno y las apariencias del fenómeno dice: «Por ejemplo: nos aparece (_a_netai_m_n) que la miel da un sabor dulce, admitimos esto porque nos sabe dulce sensiblemente, pero investigamos si es asimismo dulce según el razonamiento, lo cual no es el fenómeno, sino algo que se dice acerca del fenómeno (per_to_ainom_nou leg_menon)». Esta relatividad de las sensaciones se reconoce como el punto de afinidad existente entre Demócrito y el pirronismo, por eso Sexto señala, en primer lugar, la utilización conjunta de materiales comunes, pues si de hecho para Demócrito la miel aparece dulce a algunos y amarga para otros, no podemos saber qué sabor *en verdad* tiene la miel, por lo que el de Abdera proclama que nada es ni dulce ni amargo, pronunciando la fórmula *o_m_llon* (no más -lo uno que lo otro-), expresión que para el escéptico conlleva la suspensión de cualquier afirmación sobre la realidad misma, de ahí que Sexto diga que la fórmula utilizada por Demócrito

era una fórmula escéptica, pues del hecho de que la miel aparezca dulce a unos y amarga a otros, se infiere que no es ni dulce ni amarga en sí misma, sino que *no más es de una forma que de otra*.

No obstante, Sexto es consciente de que el empleo de esta fórmula entre los seguidores de Demócrito es diferente al que se da entre los escépticos. De Lacy en un artículo sobre el concepto «*o_m_llon*» y los antecedentes del escepticismo antiguo, niega que la utilización de la fórmula escéptica «no más» en Demócrito, tenga un significado parecido al que tiene en el escepticismo antiguo. De Lacy encuentra en su investigación hasta tres sentidos diferentes de esta fórmula en Demócrito:

-El primero, basado en Aristóteles, declara que el ser no es más real que el no-ser: es decir, Demócrito se refiere a que los átomos no son más reales que el vacío.

-El segundo sentido está sustentado en Simplicio «nada es más de una forma que de otra» y viene referido a las formas infinitas de los átomos.

-El tercer sentido, asignado por Teofrasto a Demócrito, y por Sexto a sus seguidores, atañe a la relatividad de las percepciones sensibles. En sentido estricto, este es el único significado de *ou mállon* que puede ser calificado como escéptico. Aristóteles también parece incidir en él, pues refiriéndose a la disparidad de impresiones que tienen los animales y nosotros, desconfía de que podamos saber cuáles son verdaderas y cuáles falsas: «pues no son más verdaderas unas que otras sino igualmente (*o_d_n_g_r_m_llon_t_de_t_de_lhq,_ll_mo_wV*)». De Lacy niega que este último sentido de la fórmula escéptica *ou mállon* pueda ser aplicado, en rigor, a Demócrito; para ello, reduce el valor del testimonio de Teofrasto creyendo que éste alude al pasaje de Aristóteles arriba indicado; y amortigua la eficacia de éste, al creer que puede estar referido a Protágoras. Nosotros, sin embargo, no creemos que esta utilización de la fórmula escéptica esté referida a Protágoras, pues el contexto de Aristóteles está relacionado con las sensaciones y allí se habla del gusto y de que una misma cosa a unos les parece dulce y a otros amarga, referencia más propia de Demócrito que de Protágoras. La prueba que avala la corrección de esta interpretación «casi» escéptica, la aporta Epicuro con su crítica a la gnoseología democritea. El dogmatismo sensista de los epicúreos no sólo se dirige contra Platón, sino que también refuta, según los testimonios de Diógenes Laercio y Sexto Empírico, la gnoseología atomista: Epicuro sostiene que algunos fragmentos del Abderita manifiestan cierto escepticismo que no puede ser aceptado por su teoría gnoseológica, en donde la verdad es proporcionada por los sentidos y éstos son irrefutables.

Este análisis sobre la sensación tiene gran importancia para nuestro estudio; sobre todo si lo ponemos en relación con la teoría del conocimiento en Demócrito. La importancia que esta cuestión tiene para los escépticos viene marcada por el lugar destacado que ocupa en la obra de Sexto y por la precisión y lucidez con que traduce la gnoseología democritea. La afirmación metafísico-dogmática de la realidad de los átomos y el vacío, justamente con la necesaria afirmación de la inexistencia de las cualidades sensibles se corresponde en el plano gnoseológico con la distinción que el propio Demócrito introduce entre dos formas de *conocimiento: el racional y el sensible*.

Este esquema plantea un verdadero problema: si nosotros distinguimos en el plano ontológico entre lo real (átomo y vacío) y lo aparente (lo que denominamos mundo sensible) tenemos que preguntarnos *cómo captamos ambas esferas o si ambas son verdaderas*. El problema del carácter del conocimiento está íntimamente relacionado con el objeto de conocimiento. Las dos preguntas básicas ¿cómo conocemos la realidad? y ¿qué conocemos de la misma? tienen que unificarse en una sola *¿qué es la realidad?* Demócrito diferencia, casi como hace Platón, entre una realidad racional, átomos y vacío y una apariencia sensible. No queda muy claro en los textos (que salvó la suerte a pesar de Platón) si el abderita distingue, explícitamente, entre conocimiento racional y conocimiento sensible, aunque es evidente que las dos instancias de las que surgen no tienen el mismo valor.

Los testimonios que hemos manejado (Aristóteles, Sexto, Teofrasto y Galeno) para la teoría de Demócrito aportan algunas diferencias insalvables. Sugerimos una más allá de la cual todas las demás sobran: Aristóteles afirma en algunos pasajes que para el abderita *lo que aparece a la sensación es verdadero*, mientras que en otros postula *el rechazo de los fenómenos (nada es verdadero o, desde luego, nos es desconocido)*, lo cual significa que la verdad de las cosas no se manifiesta en la sensación. Produce cierta extrañeza que Aristóteles defienda dos posiciones en principio contrarias en Demócrito. La segunda apreciación se manifiesta en clave gnoseológica, pues la relatividad de las sensaciones parece sugerir que todas ellas son falsas (o verdaderas, según otros). La primera afirmación no tiene su fundamento únicamente en consideraciones gnoseológicas, sino en consideraciones de carácter físico relativas a los procesos que causan el conocimiento: el conocimiento es el resultado de una alteración material en el organismo. Aristóteles parece apuntar, al atribuir ambas afirmaciones contradictorias a Demócrito, una cierta inconsistencia en la filosofía del abderita, que pudo servir de anclaje al escepticismo.

Sexto, por su parte, va a llevar a cabo un auténtico esfuerzo por eliminar las contradicciones de la filosofía de Demócrito y por comprender en toda su complejidad el pensamiento del abderita. El punto de partida de Sexto es el rechazo democríteo a los fenómenos. La apariencia no conduce al conocimiento certero de la realidad; por ello, confirma Sexto en un pasaje, los seguidores de Demócrito abolen los fenómenos, mientras que los epicúreos y Protágoras los establecen totalmente. Sexto es aún más explícito: afirma que Demócrito también refuta en algunas ocasiones las cosas que aparecen a los sentidos y declara que ninguna de ellas aparece como verdadera sino solamente como opinable; mientras que la verdad radica en la existencia de átomos y vacío. Observamos la oposición entre átomos y vacío por un lado, y las cosas que se aparecen (los fenómenos) por otro. Los átomos que son el límite extremo de la divisibilidad de la materia, no pueden ser constatados empíricamente. El átomo y el vacío son inteligibles y el pensamiento que los descubre y los define no es una facultad pasiva que se dedica a elucubraciones intuitivas, sino una facultad activa que ejercita una crítica sobre la experiencia y que va más allá de ella. Por eso, Sexto establece cierta identificación entre las escuelas de Demócrito y Platón, al menos en cuanto al conocimiento de las cosas se refiere, por la suposición de que tanto una como otra sólo toleran como verdaderas las cosas objeto de pensamiento (*«Los discípulos de Platón y Demócrito suponen que sólo las cosas objeto de pensamiento son verdaderas»*).

Sexto tiene mucho interés en destacar esta condena de los sentidos por parte de Demócrito. La negación de los sentidos como fuente de conocimiento es el primer paso para llegar al escepticismo. La crítica posterior del pensamiento, es decir, la crisis de la razón es fácil de fundamentar al desaparecer la confianza en los sentidos, ya que negar la percepción sensible prepara, sin remisión, la caída de la razón que se sustenta en ella. De ahí que Sexto atribuya a Demócrito la negación expresa de la cognoscibilidad de lo singular: *«Pues, en verdad que no comprendemos cómo es o no es la naturaleza de cada cosa, se pone de manifiesto de múltiples formas»*, refutando, en suma, que el conocimiento sensible sea válido, fiable; o lo que es lo mismo, rechazando que podamos saber si son verdaderas las informaciones que sobre los objetos nos suministran los sentidos: no hay posibilidad de saber si la realidad que observamos es tal como se nos presenta. Lo cual, es unánimemente aceptado como prueba de que en la filosofía de Demócrito, al menos en lo que a este particular se refiere, existe cierto escepticismo.

No obstante, toda la filosofía democríteica no puede ser calificada como escéptica. Según Sexto, Demócrito sugiere, sin dejar de afirmar que no podemos llegar a la verdad a través del conocimiento sensible, que el pensamiento basándose en los sentidos puede llegar a la verdad. Esta superación del conocimiento sensible viene planteada por la asunción de dos formas de conocimiento, como ya hemos observado, a las cuales no se puede dar el mismo valor. La argumentación es como sigue: Demócrito define, en primer lugar, la

percepción sensible como forma oscura y no evidente, pues la verdadera naturaleza de las cosas está cerrada a nuestros sentidos, mientras que designa el conocimiento intelectual como conocimiento evidente y auténtico:

«[Demócrito] en sus cánones dice que hay dos formas de conocimiento, una por medio de los sentidos (di_ tēn a_sq_sewn), otra por medio de la inteligencia (del pensamiento, di_ t_V diano_aV) confirma a ésta como genuina (gnhs_hn), adscribiendo a ella fiabilidad en el juicio sobre la verdad, mientras que la que es por medio de los sentidos él la denomina oscuridad (skot_hn), negándole la exactitud respecto al reconocimiento de la verdad (_airo_menoV a_t_V t_pr_V di_gnwsin to_ _lhqo_V _plan_V)».

Ahora bien, si la forma de conocimiento que denomina Demócrito como *di_noia* es la que produce un conocimiento genuino, y la otra *_a_sqhsiV* origina un conocimiento oscuro, parece que la razón actúa o puede actuar como criterio de verdad. La verdad está velada, *oculta a la sensación* porque todo lo que se muestra es apariencia incierta, a la cual llegamos a través de los sentidos que son para Demócrito tenebrosos, tal como nos señala Cicerón: «Y dice él mismo que (los sentidos) no son oscuros sino tenebrosos; así en efecto los llama».

Pero todo esto es así porque los átomos son tan pequeños que no pueden ser percibidos por nuestros sentidos: conclusión inevitable de su sistema metafísico materialista. De esta manera, y sólo de ésta, nos está velada la verdad, pues el hombre no puede percibir lo que son las cosas en realidad. Por eso, sólo el *lógos*, sólo nuestro intelecto, puede indagar la verdadera esencia de las cosas, convirtiéndose así en el medio de juzgar *lo que las cosas son*. Así pues, sólo la razón sería la encargada de abrir el conocimiento verdadero. Las consecuencias de esta separación introducida por Demócrito entre el mundo real y sus apariencias, entre conocimiento sensible y racional, son extraordinariamente importantes para los escépticos. La razón es bien sencilla, el Empírico sostiene que las teorías democríteas, según las cuales la realidad sólo puede ser captada por la razón y los sentidos, son incapaces de aportar datos fidedignos sobre ella, sientan las bases para su propia autodisolución. El mismo Demócrito es consciente de los problemas que conlleva una teoría de este tipo, y en algún texto muestra su impotencia por la imposibilidad de articular completamente esta doctrina. Sexto intuye que el atomista sin quererlo llega a explicitar las mismas dudas que más tarde definen los escépticos.

Este planteamiento, a pesar de su claridad, genera un problema de difícil solución. Sexto señala que Demócrito intenta tender alguna conexión entre esta dura separación, tanto desde un punto de vista gnoseológico, como desde un punto de vista ontológico, físico. Sin embargo, este intento es infructuoso y Sexto responde a él críticamente, el texto es largo pero merece la pena que lo citemos completo:

«Toda captación (*_pino_a*) ha de ir precedida por la experiencia sensible y por ello, si se suprimen las cosas sensibles, necesariamente se suprime con ellas todo conocimiento intelectual (*p_sa_n_hsiV*). En efecto, el que afirma que todas las cosas que aparecen (*p_nta_t_ain_mena*) son falsas y que solamente las cosas inteligibles (*t_noht_*) existen en realidad (*_te_*), es decir, según la verdad, lo afirmará, bien usando una mera aserción, bien demostrándolo además. Ahora bien, si lo afirma con una mera aserción será frenado con una mera aserción, pero si trata de aducir una prueba será refutado, ya que tratará de demostrar que solamente existen en realidad las cosas inteligibles o por medio de algo que aparece (*_ainom_n_*) o por medio de algo no-evidente. Pero no podrá demostrar tal cosa ni por medio de algo que aparece,

ya que no existe, ni por medio de algo no-evidente, puesto que lo no-evidente ha de afirmarse previamente a partir de algo que aparece. No es razonable, pues, la postura de los democríteos y de los platónicos».

Esta crítica es destructora respecto de la posición del abderita. Estamos ante dos tipos de conocimiento, sensible e inteligible, pero ¿cómo se justifica cada uno de ellos? Es evidente que ninguno de los dos puede justificar al otro, ya que caemos en un círculo vicioso. Si decimos que el conocimiento intelectual es el genuino, ¿cómo puede verificarse esta información? No puede apelar al conocimiento sensible pues es oscuro y bastardo, y tampoco puede apelar a sí mismo ya que esto sería una imperdonable petición de principio. Tampoco, por tanto, puede existir un conocimiento inferencial, en el que es necesario que un conocimiento genuino y legítimo tenga que basarse en un conocimiento oscuro para llegar a la verdad (la duda está en sí de algo oscuro puede salir algo claro o viceversa).

Demócrito advierte este inconveniente de su sistema que le conduce irremediablemente al escepticismo. Si los sentidos son rechazados por ser testimonios erróneos, la pregunta inmediata sería ¿no estamos rechazando también indirectamente la razón que toma sus certezas de ellos mismos? Efectivamente, así lo entiende el propio Demócrito cuando acierta a plantear el dilema de que cualquier tipo de conocimiento racional que desconfíe del testimonio de los sentidos está condenado al fracaso. Galeno cita un texto de Demócrito poco tranquilizador a este respecto, en él los sentidos, maltratados, acusan amargamente a la razón de destruirlos, pero a la vez le advierten que su suerte está ligada a la de ellos:

«¡Oh mísera razón!, ¿tomando de nosotros tus certezas (tu garantía) nos destruyes?, nuestra caída será tu perdición».

Este pasaje es de considerable importancia para nuestra valoración del escepticismo. En este texto, observamos uno de los problemas clásicos del pensamiento. La dificultad de esta cuestión radica en la imposibilidad de resolverla, terminando, como consecuencia, en el escepticismo. Si desconfiamos de los sentidos, tenemos que desconfiar de la razón, esto lo supo el escepticismo de manera consciente y quizá también Demócrito, aunque no lo expresara explícitamente. El abatimiento de Demócrito ante la imposibilidad del conocimiento, es más propio de un escéptico que de un filósofo que demuestra una confianza plena en la razón como única forma de aprehender la realidad. Demócrito premedita, quizá sin saberlo, las eternas críticas del escepticismo. Si la razón no puede sustentarse, y los sentidos tampoco, ¿qué nos queda? A lo mejor o peor, tal como proponen los escépticos, suspender nuestro asentimiento. Así pues, la propuesta democrítea se salda con un desgarrado desastre gnoseológico, que prevé un cierto *escepticismo resignado* patente en la filosofía de Demócrito. Esto es lo que interesa al escepticismo, el Demócrito destructor del conocimiento sensible, no el Demócrito atomista promotor de la razón mecanicista, sino el vacilante ante las dificultades del conocimiento, ensalzado por Timón y admirado, quizá, por el propio Pirrón que lo recordaba frecuentemente.

Esta reflexión, iniciada consecuentemente por Demócrito, proporciona nuevos elementos a Pirrón y a todo el escepticismo posterior. La hermeneútica que aplican los escépticos sobre el pensamiento democríteo, justifica la creencia más en este Demócrito que problematiza el conocimiento y no en el otro, creador del atomismo. A juicio del escepticismo aquí se encuentra la verdadera eficacia histórica de este autor.

□

5. Protágoras: experiencia y relativismo de la verdad.

Mencionar el nombre de Protágoras es evocar la imagen de uno de los mejores sofistas. Si la gloria de un filósofo depende de la excitación o de la apatía con que lo leen las posteriores generaciones, podemos decir que hasta ahora Protágoras ha cumplido con creces el primer requisito; no sabemos nada del porvenir. Sexto también presta a Protágoras una gran atención. Los elementos de la filosofía protagórea van a añadir nuevos argumentos que terminarán conformando el perfil del escepticismo: de ahí el interés de la interpretación que el escepticismo hace de su filosofía.

Es un lugar común, adelantar como supuesto epistemológico en los sofistas un cierto escepticismo en el conocimiento. En Protágoras esa actitud se reconoce, pero junto a ella aparecerá con más fuerza un cierto subjetivismo que tendrá nuevas consecuencias. Se puede avanzar que ese subjetivismo con tintes escépticos propone una salida original al problema, eternamente fijado entre los presocráticos, de la relación entre la apariencia y el ser. Considerar con justicia a Protágoras nos obliga a referirnos a Demócrito de Abdera. Entre ambos existe una parcial coincidencia y una no menor oposición, pero este acuerdo, por un lado, y antagonismo, por otro, implican una estrecha relación: quizá, este parentesco tenga su origen en que ambos fueron discípulos y compartieron las mismas enseñanzas de Leucipo. Este vínculo entre los abderitas es fácilmente constatable; sin embargo, es difícil saber quién precede en la relación. No hay una cronología exacta que pueda resolver este problema y fije, sin lugar a dudas, las fechas de nacimiento de Demócrito y Protágoras. Los testimonios sobre este particular son muchos y conjeturables. Epicuro, Diógenes Laercio, Filóstrato, Eusebio y Clemente afirman que Protágoras fue discípulo de Demócrito. Plutarco y Sexto Empírico presentan a Demócrito como adversario de Protágoras. Mientras que el testimonio de Apuleyo es el único que hace expresa referencia a la edad de ambos, diciendo que Protágoras y Demócrito eran de la misma edad. Así pues, aunque no existe unanimidad de criterio sobre su cronología, creemos, basándonos en el texto de Diógenes (X, 8) y la confirmación de Atenodoro (68 A 9), que Protágoras llega después que Demócrito (dice el texto que primero se dedicó a otras tareas) al conocimiento de la filosofía.

Protágoras fue el más famoso de los sofistas. Platón sugiere que es el primero en adoptar el nombre de «sofista» y cobrar un estipendio por las enseñanzas que ofrece. Su intento de mostrar una visión equilibrada del hombre y de la sociedad le lleva a preocuparse en primer lugar por la __siV y, como no, por la forma que tenemos de conocerla.

El término *phýsis* es usualmente traducido por «naturaleza». En los sofistas, el vocablo adquiere un notable desarrollo por sí mismo, y por el tradicional antagonismo que mantiene con el concepto *nómos*, sin el cual no se entiende completamente. De ahí que, aunque pueda traducirse con total garantía por «naturaleza», sostenemos que al aparecer en oposición al concepto *nómos*, también es correcto traducirlo por «realidad», que puede marcar el contraste con mayor claridad.

El Demócrito reconocido por los escépticos e incorporado a su visión de la historia del pensamiento declaraba que el hombre está separado de la realidad por la barrera de los sentidos y que la verdad se alcanza, únicamente, por medio de la razón, pero también declara la imposibilidad de fundamentar el

conocimiento racional. A partir de aquí, lo único cognoscible que queda es aquello que a cada cual aparece. Protágoras defiende, desde aquí, que sólo existen verdades subjetivas, relativas al sujeto que las tiene. Pero lo más interesante es que estas verdades que provienen de las apariencias que percibe el sujeto, no dependen sólo de los objetos exteriores de los cuales son reflejo (algunas veces ocurre que un mismo objeto produce sensaciones diferentes en sujetos diferentes), sino que dependen más del estado subjetivo de cada uno, que varía de un sujeto a otro, y de un momento a otro de la vida.

Como punto de partida, Protágoras excluye una *phýsis* o realidad permanente, pues si ninguna cosa permanece, ninguna cosa puede ser fijada de una forma o de otra. El verdadero significado de la *phýsis* está unido al relativismo de la teoría que declara: «*el hombre es medida de todas las cosas*». Esta afirmación protagórea tiene su raíz en uno de los argumentos más famosos de la historia de la filosofía:

«El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, que son, de las que no son, que no son».

Esta declaración aparece al comienzo de los escritos de Protágoras que, según Platón, tenían el título de «La Verdad» («*Al_ qeia*» o «*Per_ Alhqe_ aV*») y según Sexto «Los argumentos demoleadores» («*o_ katab_ llonteV*»), posiblemente otro nombre para la misma obra. La interpretación de esta sentencia fue materia de discusión en el tiempo de Platón y sigue siéndolo en la actualidad: la correcta comprensión del significado de este argumento nos lleva al núcleo del pensamiento sofístico en general y de Protágoras en particular.

Las versiones más familiares de los argumentos de Protágoras aparecen en el *Teeteto* de Platón y en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles. Para salvar algunos escollos propios de la interpretación de esta declaración podemos ponernos de acuerdo en dos cuestiones sobre las cuales existe cierta aceptación por parte de los investigadores.

1/ La primera de ellas es que hay que interpretar el argumento protagóreo del *m_ tron_ nqrwpoV* en el sentido de que el hombre, que es la medida de todas las cosas, es cada hombre individual (o cada grupo particular de individuos), tal como somos tú y yo y no ciertamente la raza humana o *el hombre en general* tomado como entidad singular. La cuestión que acabamos de exponer se discute en el *Teeteto* platónico. Allí debaten Sócrates y Teeteto sobre el problema de ¿qué es el saber? La primera definición sobre este particular la da Teeteto, el cual viene a decir, como punto de partida, que la persona que sabe, tiene conocimiento sensible de lo que sabe, por lo que el saber no puede ser otra cosa que sensación. Evidentemente, no se le escapa a Sócrates que esta tesis de Teeteto puede ser reducida a la fórmula de Protágoras. En este sentido, refiriéndose a la definición que acaba de hacer Teeteto, dice Sócrates que puede ser identificada con la tesis protagórea de que el hombre es la medida de todas las cosas.

Es innegable la relación de la tesis del *homo-mensura* con el individuo. Negar esta conexión sería imputar a Platón algún error involuntario en el análisis de la proposición o una voluntaria interpretación descuidada de esta tesis, lo cual es poco defendible, porque la interpretación de Platón se encuentra acreditada por algunos pasajes de otros autores como Aristóteles que afirma rotundamente que la opinión de *cada uno* (*_k_ st_*) es la verdad. O como Sexto Empírico, (el que más nos interesa) que confirma al hombre como criterio, y reclama como consecuencia más inmediata la aparición de la relatividad (*t_ pr_ V ti*), lo cual le parece al Empírico una muestra inequívoca de la similitud de esta teoría con algunos aspectos del escepticismo pirrónico: «Así pues, lo que él [Protágoras] está afirmando con rotundidad es que el hombre es criterio de todas las cosas, de las que son, que son, de las que no son, que no son. Y consecuentemente, establece solamente las cosas que aparecen a *cada uno* (*ka_ di_ to_ to_ t_ qhsi_ t_ _ain_ mena_ k_ st_ m_ na*), y de este modo introduce la

relatividad (ka_o_twV e_s_gei t_pr_V ti). Por esta razón parece tener algo en común con los pirrónicos». Esta fórmula protagórea puede adquirir una fuerte carga ontológica si enfatizamos el *son*; las cosas *son para mí dulces y para ti son amargas*: en rigor *son* las dos cosas. Aristóteles se refiere a esta interpretación como *ontología fenomenista*, de ahí que haga relativas todas las cosas. Sexto acepta la hermeneútica aristotélica y muestra el sinsentido de la pregunta *por la cosa en sí*, por eso se introduce la relatividad, porque sólo podemos hablar de cómo son las cosas para el perceptor. En este pasaje, Sexto supone que Protágoras tiene algo en común con los pirrónicos, al incluir en su doctrina el relativismo de las cosas: *sólo lo que aparece a cada uno es verdad*. Pero entiende que la filosofía de Protágoras difiere con el escepticismo en que dogmatiza al calificar al hombre como criterio de verdad.

2/ Cuando hablamos sobre las cosas y decimos que el hombre es su medida no nos referimos a la existencia o no-existencia de las cosas, *sino al modo en que son y al modo en que no son*, dicho en términos modernos nos referimos a cuáles son los predicados que deben ir ligados, fijados a ellas en declaraciones predicativas-subjetivas que realiza un sujeto.

De ahí que en el Teeteto platónico, refiriéndose a la tesis de Protágoras, dice Sócrates que las cosas son «para mí» y «para ti» tal como se nos aparecen. Esta interpretación de las opiniones e impresiones que tiene el hombre como *individuo* es confirmada por Sexto Empírico cuando observa que «todas las impresiones sensibles y opiniones son verdaderas (p_saV t_V_antas_aV ka_t_V_d_xaV_lhqe_V_p_rcein) y que la verdad es relativa (ka_t_n pr_V ti e_nai t_n_l_qeian) puesto que cada cosa que aparece a alguien o es opinada por alguien es real para aquél». Implícitamente se manifiesta en esta tesis la posibilidad de *cierto relativismo casi sin límites*; pues si alguien afirma que el hombre no es criterio de todas las cosas, está confirmando la declaración de que el hombre es criterio de todas las cosas; pues la misma persona que hace esta declaración es un hombre y afirma que lo que le aparece relativamente es una afirmación de una de las apariencias que le ocurren a él mismo. Y no conviene que intentemos refutar esta afirmación basada en unas condiciones de percepción, con otra basada en otras condiciones de percepción diferentes. Por tanto, como dice el propio Sexto, no podemos enfrentar las apariencias propias del estado de locura a las que aparecen a una mente sana, ni las del sueño a las del estado de vigilia; pues tanto el hombre enfermo como el sano, el dormido o el despierto fundan sus apariencias en un cierto estado de la mente; y como ninguna impresión es recibida independiente de sus circunstancias, cada hombre tendrá apariencias que deben ser aceptadas, al ser recibidas en unas circunstancias determinadas y propias que sólo a él afectan. Además, esta proposición también puede ser interpretada o calificada como escéptica en el sentido que luego normalizará Timón: es decir, si la miel *parece* dulce a algunos y amarga a otros, entonces *será* dulce para aquellos a los que se aparezca como dulce y amarga para aquellos a los que les parezca amarga; ahora bien no podemos saber cómo es la miel en verdad.

Estos dos puntos que acabamos de estudiar son aceptados por la mayoría de los estudiosos. Es obvio que estas cuestiones están a salvo en el fragmento protagóreo. El resto de la sentencia, sin embargo, está abierta al debate al ser más compleja y contar con múltiples dificultades.

La cuestión más controvertida concierne a la naturaleza y el «status» de las cosas para las que el hombre es medida. Volvamos a la discusión de Platón en el *Teeteto*, ya que allí se da algún ejemplo conveniente para esta controversia. El texto de Platón arriba mencionado afirma que para Protágoras el hombre es medida de todas las cosas; significando con ello que las cosas son para mí tal como a mí me parecen que son y son para ti tal y como a ti te parecen que son. Para aclarar este extremo Sócrates pone un ejemplo:

«- ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío?»

- Sin duda.
- ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creeremos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente?».

Si atendemos, *sensu stricto*, a lo que dice Protágoras: que el viento es frío para algunos que lo sienten frío y no lo es para los que no lo sienten así; esta teoría implicaría cierto rechazo del cotidiano y corriente punto de vista según el cual el viento es en sí mismo o bien frío o no frío, y que uno de los dos perceptores está equivocado al suponer que el viento es así como a él le parece y el otro perceptor está en lo correcto. Independientemente de que la interpretación de Protágoras sea correcta o no, debemos considerar, tal como propone Kerferd, tres posibilidades de interpretación de este argumento:

- a) No hay un viento único, sino dos vientos privados singulares: mi viento que es frío y tu viento que no lo es.
- b) Hay un viento común, pero no es ni frío ni cálido. La característica de frialdad sólo existe para mí privadamente. El viento existe independientemente de mí; pero no su frialdad o no frialdad que depende de mi percepción.
- c) El viento es en sí mismo ambas cosas frío y caliente. Frío y caliente serían en este caso dos cualidades que pueden coexistir en el mismo objeto: yo percibo una y tú percibes otra.

En la literatura sobre el argumento protagórico, estos tres puntos de vista han fundamentado las interpretaciones modernas. A las dos primeras se las puede caracterizar como las representantes del punto de vista subjetivista, y la última como la defensora del punto de vista objetivista.

Después de explicar que para la doctrina del hombre-medida de Protágoras el viento era frío para el hombre que lo siente frío y no para aquél que no lo siente así, Platón subraya en este contexto, que *la percepción (a_sqhsiV) es identificada con la apariencia* correspondiente (*antas_a*), o lo que es igual que parecer es lo mismo que ser percibido, concluyendo que la percepción es siempre de algo que es y es infalible como saber que es. Significa que cada percepción en cada persona individual y en cada ocasión es, estrictamente hablando, incorregible: nunca puede ser corregida por la percepción de otra persona que difiera de la mía, ni por algún otro acto de percepción. Los objetos externos tendrán una determinación u otra, una forma u otra, dependiendo de la relación que cada uno tenga con el sujeto particular. Esta idea significa que en el conocimiento de las cosas naturales todas las impresiones sensibles y opiniones son verdaderas y que la verdad es relativa ya que cada cosa que aparece a alguien o es opinada por alguien es real respecto de él. De ahí que diga Sexto Empírico que aunque algunos hayan considerado a Protágoras como uno de los que eliminan el criterio, sin embargo él afirma otra cosa diferente ya que, al menos, las impresiones y las opiniones que tenemos son verdaderas y por tanto pueden actuar como criterio.

Protágoras intentó solucionar el eterno problema de la apariencia y el ser: su conclusión tiende a la identificación del ser con la apariencia, de la misma forma que otros proclaman el ser sobre la apariencia. Frente a la instalación del ser como realidad y de la razón como única forma de conocerlo, Protágoras se inclina al efecto contrario; es decir, a la justificación de la apariencia y a la fiabilidad absoluta en los sentidos como únicos instrumentos para percibir lo que aparece. La restricción de la realidad que hace Protágoras a lo que me aparece, al fenómeno, no es puesta en duda ni por Sexto ni por Aristóteles.

Sin embargo, Sexto Empírico no se mantiene en esta interpretación del relativismo protagórico que termina identificando el fenómeno con la cosa; sino que aplica, además, el esquema escéptico propio que opone metódicamente las apariencias a la realidad, distinguiendo, críticamente, un discurso diferente referido a cada una de las dos instancias. El vinculado a las apariencias es válido, mientras que el ligado a la realidad es dogmático pues aquí no hablamos

de lo que aparece sino que pretende referirse a la realidad misma, *más allá de todas las apariencias*. Sexto critica, en este sentido, la declaración protagórea de que *todas las apariencias son verdaderas*; ya que esta afirmación, que impide cualquier debate por la imposibilidad de contradecir en el discurso, lleva aparejada su propia refutación, pues rebasa el límite de las apariencias al calificarlas como verdaderas. La declaración de Protágoras de que las impresiones sensibles que percibimos son verdaderas, es dogmática y peligrosa para el escéptico, pues crea un criterio de verdad mediante el cual juzgar todo conocimiento. Según esto, no hay diferencia entre aparecer y ser, pues supone Sexto que Protágoras pretende *establecer que todas las percepciones existen realmente, se dan en las cosas mismas* y no solamente en su mero aparecer para el perceptor; como consecuencia, cada uno de nosotros es criterio *exacto y seguro* de nuestras propias impresiones. Según esta interpretación, Sexto entendería el significado de la teoría del hombre-medida de manera objetiva; de ahí la visión de Protágoras no tanto como relativista, sino más bien como subjetivista cuyo punto de vista es que cada juicio es verdadero *simpliciter*, verdadero absolutamente, no simplemente para la persona que piensa que es así: así pues, todas las cosas que aparecen (p_nta t_ain_mena) a los hombres, existen y las que no aparecen a ninguno de los hombres, sin más, no existen.

No obstante, una afirmación de este estilo plantea unas dificultades lógicas insalvables. Sexto las reconoce y argumenta contra la falacia de que toda apariencia es verdadera: «ciertamente -dice Sexto- nadie podría proponer como verdadera toda apariencia, ya que esto se refuta a sí mismo (peritrop_n), como Demócrito y Platón enseñaban, refutando a Protágoras; porque si toda apariencia es verdadera (p_sa_antas_a_st_n_lhq_V), también el (juicio) que ninguna apariencia es verdadera, si está basado en una apariencia será verdadero, y entonces el (juicio) que toda apariencia es verdadero será falso (t_p_san_antas_an_e_nai_lhq_gen_setai_ye_doV)». En la estructura interna de este argumento, interviene un peculiar nivel lógico marcado por el término «*peritrop_n*» que hemos traducido como «se refuta a sí mismo». Con este razonamiento, Sexto está sugiriendo, con unos elementos conceptuales más desarrollados, el sentido original del argumento. La crítica a la afirmación protagórea es certera en el sentido de que uno no puede decir que cada una de las apariencias o impresiones sensibles del hombre son verdaderas, porque este juicio se refuta a sí mismo, pues si cada apariencia es verdadera, el juicio de que no hay apariencias verdaderas, si está basado en una impresión sensible, sería verdadero también, y entonces el juicio de que cada apariencia o impresión sensible es verdadera sería falso. Según Sexto, Protágoras está vacilando entre un escepticismo germinal y una suerte de dogmatismo, señalado por la interpretación objetiva de su filosofía. Por tanto, la calificación que hagamos de las tesis de Protágoras depende de cómo las interpretemos; si las teorías del sofista son entendidas de forma subjetiva, entonces estaremos ante un autor que tiene una aparente similitud con el escepticismo. Para el escéptico también el hombre es la medida de todas las cosas, a condición de que inmediatamente añada «según me parece»; es decir, hasta esta afirmación es puesta en duda, o al menos suavizada con un «*me parece a mí*».

En cualquier caso, Protágoras defiende un cierto fenomenismo en el que el fenómeno puede ser criterio con algunas matizaciones: lo que se me aparece es verdadero para mí, pero no puedo convertir ese fenómeno subjetivo en un fenómeno objetivo y verdadero para todos. Decir que el fenómeno que me aparece es verdadero puede tener dos traducciones: en la primera, *X me parece Y* es una constatación subjetiva de una percepción que recibo, y como tal válida; en la segunda, *X que aparece es Y* es un juicio *más* sobre lo que aparece, que sobre el dato sensible que yo percibo: en este caso *postulo algo que está más allá del fenómeno*. Así, lo que en un principio es una actitud escéptica, puede llegar a tener tintes dogmáticos; pues identificar verdad con apariencia lleva a un callejón sin salida, ya que no sólo digo que tengo impresiones sensibles y opiniones, sino que, y aquí es donde está el problema, éstas son verdaderas. Afirmar, pues, la verdad de las impresiones es emitir un juicio aseverativo sobre ellas del que no tenemos certeza de si es falso o verdadero. Esta objeción sólo es

posible si Protágoras de manera consciente aísla y separa la declaración «todas las apariencias son verdaderas» que califica los hechos, de la declaración misma. Es decir, solo es posible este argumento si los razonamientos utilizados por Protágoras son entendidos objetivamente y no como materia de apariencia también a múltiples observadores. Cualquier objeto *X* puede aparecer *Y* a uno y *Z* a otro, en cuanto que aquí se pone el acento en el *aparecer*; pero no puede ocurrir que las dos cualidades *Y* y *Z* puedan coexistir en el mismo objeto físico.

Si atendemos a la *pormenorizada demarcación que posteriormente realizará el pirronismo técnico*, entre afirmaciones referidas a las apariencias y afirmaciones acerca de la realidad, que están más allá de las apariencias (sobre las cuales el escéptico tiene que suspender su juicio), las proposiciones de Protágoras se pueden calificar como dogmáticas. Pero tendemos a pensar que Protágoras propuso no tanto una afirmación sobre la realidad en sí, sino cierta *no-determinación* de la misma, de ahí que esté resuelta, de manera relativa, únicamente para el perceptor. Esta sugerencia está coordinada con aquella otra parte de la doctrina del hombre-medida, en la que Protágoras, según Diógenes Laercio, afirmó que en todas las cosas hay dos razones contrarias entre sí: «El primero que dijo sobre toda cosa hay dos argumentos contrarios el uno al otro (Ka_ prétoV __h d_o l_gouV e_nai per_ pant_V pr_gmatoV _ntikeim_nouV _ll_loiV)».

Ante esta teoría surgen dos dificultades. La primera se apoya en el siguiente razonamiento, si cada percepción del hombre es verdad y esta percepción constituye un argumento, puede parecer que concerniendo a cada cosa no sólo existen dos argumentos sino un número mucho mayor, tantos como personas diferentes con diferentes percepciones. La respuesta ante esto es que todas las percepciones por muchas que sean pueden ser reducidas a sólo dos, cuando una es tomada como punto de partida. Si el punto de partida es *A*, todo lo demás es tomado como *no-A*. Pero esto da paso a la segunda objeción más importante. *A* y *no-A* son claramente contradictorias. No sorprende aquí la crítica de Aristóteles a este planteamiento, ya que, desde una perspectiva lógica, si «*A*» es verdadero «*no A*» no puede serlo también, o estaría violando el principio de contradicción; pero este principio no era una necesidad lógica del sistema de Protágoras. Efectivamente, si el sofista hubiese aceptado el principio de contradicción no habría podido reconocer las antilogías. Además, nosotros hemos presentado a Protágoras como uno de los creadores de la declaración de que es imposible contradecir. Si, como hemos supuesto, parece que hay una fuerte evidencia de que Protágoras defendió que la contradicción es imposible, entonces tenemos un aparente conflicto con la teoría de los dos *lógoi*. Digo aparente, porque lo que tenemos que comprender es que en este problema hay articulados dos niveles. En un pasaje descubierto hace relativamente poco tiempo, Dídimo el ciego declara que la gente se contradice constantemente, en el sentido de que cotidianamente nosotros oponemos una declaración negativa a otra declaración que no lo es. Y esta contradicción se da en los asuntos cotidianos tanto como en los argumentos filosóficos. El aparente conflicto se reduce a que la contradicción es posible en la función verbal, pero nunca puede ser aplicable al ámbito de las cosas sobre las que nosotros hablamos. Por lo tanto, cuando nosotros levantamos una contradicción en el ámbito de las palabras, debemos ser conscientes de que es sólo aparente; y si las dos declaraciones que conforman la contradicción tienen significado, entonces ocurre, sin duda, que se refieren a diferentes cosas y no a la misma. No es la oración o la formulación verbal lo que resulta verdadero o falso, sino lo expresado, el hecho expresado por aquélla. Este doble ámbito, el de la cosa sobre la que se habla y lo que se dice de ella, son perfectamente recogidos por un pasaje de Séneca que distingue entre el ámbito de las cosas (realidad, nivel 0), el del lenguaje que se refiere a ellas (lenguaje, nivel 1) y el ámbito de la declaración misma (metalenguaje, nivel 2), sobre la que se puede, como cosa que es, mantener, de forma aparente, el pro y el contra: «Protágoras dice que se puede sostener igualmente el pro y el contra respecto de todas las cosas, de igual modo que sobre esto mismo: si es posible, o no, sostener el pro y el contra respecto de todas las cosas». Estas dos declaraciones a las que se reducen todas

las demás pueden ser ambas verdaderas sin contradicción, pues las declaraciones son sobre diferentes cosas, implicadas en el lenguaje que refiere a las cosas. Protágoras eligió la experiencia de las dos razones muy enraizada en el pensamiento griego como única forma de superar dialécticamente el estatismo de la filosofía, consecuencia del desarrollo de la teoría parmenídea. Como demostración de lo que acabamos de decir, es una suerte que haya sobrevivido el testimonio de Porfirio sobre el libro de Protágoras «Sobre lo que es». De acuerdo con este testimonio, Protágoras argumenta de forma amplia usando una serie de demostraciones contra aquellos que defienden la unidad del ser. De lo que se deduce que Protágoras insiste en que lo que es, no es «uno», sino una «pluralidad» en todas las ocasiones. Y en cada ocasión es lo que me parece a mí. Por eso, dijimos antes que si algo puede deducirse que afirmó Protágoras fue la poca determinación de la realidad, pues si en cada ocasión las cosas son según me parecen a mí, éstas no son de un modo más que de otro.

Constatamos, pues, una línea de relación del pensamiento protagórico con la escuela escéptica antigua. Protágoras no puede ser calificado completamente como escéptico, pero da un nuevo paso para la aparición del escepticismo. Es evidente que el desarrollo del pensamiento que culmina en el pirronismo no podrá prescindir totalmente de un cierto dogmatismo, pero éste será mayor o menor según los casos, y en el caso de Protágoras es menor. Al sostener la infalibilidad de todo fenómeno para el que lo percibe, adopta un cierto subjetivismo fenomenista que implica no sólo el relativismo del ser sino también el relativismo de la verdad. De tal forma que, para el subjetivista lo que le aparece a alguien es verdadero con una condición y es que esta misma declaración también forma parte del aparecer de alguien. El círculo de las influencias sobre el escepticismo y sobre Pirrón se va cerrando. Nuestro escéptico se va a encontrar, por un lado, con la afirmación dogmática de que lo que aparece no *es* la realidad, es decir no es verdadero; y por otro, con la justificación plena del valor de la apariencia, como lo único perceptible. Pirrón nos previene tanto sobre una como sobre otra actitud. Y es aquí donde radica la diferencia entre Protágoras y Pirrón.

□

6. La conexión con el pirronismo: Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Nausífanés.

Los problemas que venimos observando en Demócrito y Protágoras, y que son una constante preocupación para el escepticismo tienen una incidencia especial en los sucesores de estos filósofos abderitas. Pensadores como Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Nausífanés, herederos de los abderitas Demócrito y Protágoras, vinculan, según creemos, la tradición atomista, y a través de ella la presocrática, con el escepticismo pirrónico. De ahí, su importancia para comprender la relación que los propios escépticos reconocen entre el pirronismo y la filosofía anterior a él.

Pocas cosas sabemos de los seguidores de Demócrito; es más, a veces, ni siquiera sabemos con seguridad qué seguidores tuvo el atomista. Por eso, cualquier estudio sobre estos filósofos cuenta de entrada con una gran dificultad: la falta de fragmentos y de testimonios directos sobre estos autores, que impiden una justa valoración de esta línea de pensamiento. A pesar de estos

inconvenientes, siempre contamos con la ayuda de Sexto Empírico que aporta noticias, interpretaciones y valoraciones de estos seguidores abderitas. Nuestra investigación se centra ahora en el estudio de tres filósofos: Metrodoro de Quiós, Anaxarco y Nausífanos que intentan armonizar un escrupuloso atomismo con un sutil e incompleto escepticismo. El primero es discípulo de Demócrito, el segundo es maestro de Pirrón, el tercero es su discípulo; los tres son significativos para entender el pensamiento de Pirrón y el posterior desarrollo del escepticismo.

Metrodoro de Quiós.

No carece de dificultades investigar la línea abderita después de Protágoras: Metrodoro de Quiós ocupa el primer lugar. Sin embargo, algunas fuentes citan a un tal Nesa o Neso, del que sólo conocemos su nombre, que parece desempeñar el papel de mediador entre Demócrito y Metrodoro. De ese tal Nesa, según unos, o del mismo Demócrito, según otros, fue discípulo Metrodoro de Quiós. Clemente y Suidas relacionan a Metrodoro con Demócrito y con Pirrón. Clemente afirma que Demócrito fue maestro de Protágoras y Metrodoro; siendo éste último maestro de Diógenes de Esmirna, instructor de Anaxarco que lo fue de Pirrón. Suidas, por su parte, asegura que Pirrón siguió las lecciones de Brisón, discípulo de Clinomaco, y después de Alejandro, discípulo de Metrodoro de Quiós.

En Metrodoro tampoco desaparece un cierto dogmatismo, reflejado en el mantenimiento como principios fundamentales de la naturaleza lo lleno y lo vacío, principios explícitos de la teoría atomista de Demócrito. Esta dependencia de la filosofía de Metrodoro no sólo se reconoce en la aceptación de la parte fundamental de la teoría democrítea: átomos y vacío, sino en el reconocimiento también de otros aspectos de la doctrina del abderita.

Ahora bien, la fidelidad que demuestra Metrodoro a los principios democríteos en estas cuestiones no es, con todo, lo más interesante e importante de su filosofía; sino más bien la preocupación por otros problemas con un pensamiento original y propio, que le conduce a propuestas claramente escépticas. En los pasajes de Clemente, Suidas, Eusebio y Sexto mencionados arriba, se evidencia cierta relación entre Metrodoro y algunos pensadores significativos para nuestro estudio, como son Demócrito, Protágoras y Pirrón. Esta unión o sucesión que todos estos textos demuestran, y que parece tener más la forma de una afinidad conceptual que de una sucesión en toda regla, va a guiar nuestra investigación ya que justifica razonablemente esa relación que desemboca en el escepticismo.

El punto de partida de Metrodoro en lo que al conocimiento se refiere, es el mismo que el de Demócrito; es decir, la negación de la verdad de las percepciones. Dice Aecio que tanto Demócrito como Metrodoro parten de que «las sensaciones son engañosas (yeude_V e_nai t_V a_sq_seiV)». La afirmación es rotunda, pues supone que a través de las sensaciones no conocemos nada, y ni siquiera es preciso atender a ellas pues no aportan un conocimiento certero de la realidad. En Demócrito, sin embargo, esta afirmación se veía compensada por la confirmación de la autonomía de la razón en el proceso del conocimiento. Sólo el conocimiento racional es válido; y sólo a través de la razón (pues el conocimiento sensible es erróneo) podemos conocer los principios fundamentales de la teoría atómica. En Metrodoro, por el contrario, desaparece este segundo requisito necesario en el sistema de Demócrito. El de Quiós no acepta que la razón conozca verdaderamente la realidad. Al contrario, su punto de partida es completamente opuesto, pues defiende que no conocemos nada. Da la sensación que este discípulo de Demócrito asume perfectamente aquel inconveniente que el filósofo de abdera ya presentaba con relación a los sentidos; es decir, si los sentidos no son capaces

de aportar un conocimiento verdadero de la realidad ¿cómo puede sustentarse la razón que en última instancia toma de ellos su fundamento? Es evidente que no puede sostenerse sin su ayuda. *Si las sensaciones son erróneas y no existe seguridad de que la razón por sí sola pueda sostenerse, ¿qué ocurre con el conocimiento que de hecho tenemos de la realidad?* La respuesta de Metrodoro, apoyada en Jenófanes y en Demócrito, es contundente: «*todas las cosas son según la opinión*». Estamos ante la primera llamada de atención escéptica que provoca Metrodoro con su filosofía: «Metrodoro de Quios decía que nadie conoce nada (mhd_na mhd_n _p_stasqai), sino que las cosas que creemos conocer, no las conocemos con exactitud, ni es preciso atender a las sensaciones; en efecto, todas las cosas son según la opinión (dok_sei g_r _sti t_p_nta)».

¿Cuál es la razón de que este testimonio de Epifanio muestre a un Metrodoro tan escéptico sobre las posibilidades del conocimiento? Podemos conjeturar que Metrodoro, consciente de lo engañoso que resulta el conocimiento sensible, se atreve a considerar la imposibilidad de un *conocimiento cierto*. En Demócrito, la falibilidad del conocimiento sensible se soluciona, como hemos visto, recurriendo al conocimiento intelectual: la razón, el logos, sin el concurso de los sentidos, descifra la verdad de la realidad que no es otra que átomos y vacío. El sistema democríteo exige como necesidad lógica aceptar este conocimiento racional como única posibilidad del conocimiento. Metrodoro, sin embargo, al afirmar que las cosas son según la opinión, tiene que concluir que no podemos saber con total certeza nada, ni siquiera esto último, si sabemos o no sabemos algo con garantía, pues no existe ningún criterio intersubjetivo que pueda proporcionar certeza en el conocimiento de las cosas. Así, según este texto, la idea de la convencionalidad de Demócrito se lleva en Metrodoro hasta sus últimas consecuencias, alcanzando también a los átomos y al vacío, *ya que todas las cosas son según la opinión*. Esta afirmación de Metrodoro viene confirmada tanto por Epifanio en el fragmento arriba mencionado, como por Cicerón, Diógenes Laercio y Aristocles que vuelven a mencionarlo, casi en los mismos términos. La semejanza de todos estos textos quizá provenga de la utilización por parte de estos autores de una fuente común que pudo ser el libro de Metrodoro *Sobre la naturaleza*.

Cicerón también se refiere a Metrodoro como uno de los antecedentes más radicales del escepticismo; en este caso, de la «nueva academia». En su discurso sobre los precursores de ésta Cicerón reconoce entre los filósofos antiguos a Demócrito y a Metrodoro -que admiró muchísimo a Demócrito (*Is qui hunc maxime est admiratus*)- como pilares fundamentales del escepticismo académico. Dice Cicerón que Metrodoro afirma lo siguiente sobre la naturaleza: «Niego -dice- que sepamos si sabemos algo o no sabemos nada, ni siquiera que sepamos que no sabemos (o sabemos) tal cosa, ni si absolutamente existe alguna cosa o nada». En este mismo sentido, se orienta el testimonio de Diógenes Laercio sobre Metrodoro. En el epígrafe dedicado a Anaxarco, Diógenes recoge la noticia de que Anaxarco fue discípulo de Metrodoro quien decía «que ni siquiera esto mismo sabía que nada sabía (mhd_a_t_to_t_e_d_nai_ti_o_d_n_o_de)». De todas las transmisiones que tenemos de este pasaje emitido por Metrodoro, la que aporta más detalles es la de Aristocles en la *Praeparatio* de Eusebio. Aquí se añade un dato con valor crítico y es que esta famosa declaración de Metrodoro proporciona fundamentos (malos recursos) a Pirrón para el desarrollo de su escepticismo:

«Escribiendo sobre la naturaleza comenzaba con esta introducción: «ninguno de nosotros sabe nada, ni siquiera esto mismo si sabemos o no sabemos nada (o_de_V_mçn_o_d_n_o_den_o_d_a_t_to_to_p_teron_o_damen_o_k_o_damen). La cual introducción proporcionó malos recursos (kak_V__orm_V) a Pirrón, que nació después de esto».

Las declaraciones de este texto coinciden casi completamente con las que veíamos en el pasaje antes citado de Epifanio: «Metrodoro de Quios decía que nadie conoce nada». Esta afirmación junto con la anterior puede ser fácilmente relacionada con alguna de las sentencias argüidas por los escépticos, según las cuales no podemos conocer nada, ni siquiera la declaración misma que afirma que no podemos conocer nada, estamos ante la declaración más radical de un escepticismo prepírrónico.

Sexto Empírico así lo reconoce citando tres veces a Metrodoro en su obra. El texto más importante para investigar la filiación de Metrodoro se encuentra en *M.*, VII, 48, un texto muy conocido y clásico en el que habla del criterio y expone las opiniones más relevantes: unos, observa, conservan el criterio en el discurso racional, otros, en las evidencias no racionales y unos terceros, en ambas cosas. Añade, que algunos pensadores rechazan la existencia de un criterio y Metrodoro es uno de ellos. La importancia de este pasaje radica tanto en la noticia misma del rechazo del criterio como en el análisis de los filósofos que junto a Metrodoro niegan el criterio de verdad: Jenófanes, Protágoras, Gorgias y los escépticos entre otros. En otro texto más explícito Sexto afirma que el de Quios abolió cualquier tipo de criterio y la causa es, de nuevo, el mismo testimonio que sirve de base al escepticismo de éste: «Y no pocos eran, como declaré más arriba, los que afirmaron que los del círculo de Metrodoro y Anaxarco y también los de Monimo, rechazaron el criterio, sobre todo Metrodoro porque dijo: «nosotros no sabemos nada, ni siquiera esto mismo sabemos que no sabemos nada (o_d_n_smen, o_d_a_t_to_to_smen_ti o_d_n_smen)»».

En resumen, observamos dos actitudes en Metrodoro. Una claramente atomista, en cuanto se refiere a los principios que rigen la realidad; y otra, en cuanto al método «propio» del que se servía al escribir sobre la naturaleza, que tiene algunas consecuencias manifiestamente escépticas para el conocimiento. Metrodoro defiende claramente los principios físicos democríteos. Sin embargo, el de Quios no se limita sólo a transmitir exactamente las teorías de Demócrito, sino que profundiza en aquellas dificultades que el sistema atomista ya detectaba y no resolvía. Metrodoro niega que podamos conocer la verdad. La teoría materialista de Demócrito defiende un conocimiento racional de la realidad, sin embargo, el rechazo de los sentidos que este conocimiento conlleva genera algunas dificultades sin solución. Metrodoro renuncia a encontrar una solución, consciente del fracaso que supone querer fundamentar el conocimiento de la realidad. Creer una verdad y defenderla no es problemático, pero demostrar que es tal como yo creo que es, parece imposible. La trascendencia de la tesis de Metrodoro, a tenor sobre todo de los textos que Sexto Empírico ha dejado, no radica sólo en la seguridad de que este problema no tiene solución, sino en *la convicción de que no puede ser solucionado*, aceptando posiciones escépticas.

Así pues, sólo en la estrategia, el de Quios anticipa la llegada del escepticismo helenístico. Este esquema, previo a cualquier investigación, es un antecedente metodológico muy importante para el escepticismo de Pirrón; el cual tomará un camino de análisis diferente, ya que al declarar que las cosas son, por su propia naturaleza, «indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles», califica como innecesaria cualquier investigación científica que se realice a partir de aquí, por lo cual el hombre no debe poner su confianza ni en las opiniones, ni en las sensaciones sino presentarse ante ellas sin pre-juicios, de modo impasible, llegando a la suspensión del juicio. Por eso, la actitud de Metrodoro sobre el conocimiento, atestiguada por algunos fragmentos, y sobre todo por el escéptico Sexto Empírico, puede ser calificada, al menos en lo que se refiere a las posibilidades del conocimiento, como escéptica.

Anaxarco.

Anaxarco es una figura de transición entre Metrodoro y Pirrón; también es de Abdera, o por lo menos así lo considera Diógenes Laercio y Galeno. Según Laercio, fue discípulo de Diógenes de Esmirna, pero también afirma que, según otros autores, fue discípulo de Metrodoro de Quíos. Esta reivindicación de una doble paternidad intelectual de Anaxarco plantea un problema para el propio Diógenes Laercio que no llega a decidirse por una de las dos hipótesis. El testimonio de Aristocles en la *Praeparatio* de Eusebio es mucho más claro, la línea de sucesión que presenta es la siguiente: Demócrito, Protágoras, Nesa, Metrodoro, Diógenes, Anaxarco y Pirrón. Siendo éste último compañero de Anaxarco y el iniciador del movimiento escéptico. A pesar de la pequeña vacilación de Diógenes Laercio, el lugar que ocupa Anaxarco en su obra «*Las vidas*» no deja dudas sobre su situación, pues lo coloca entre Diógenes de Apolonia (el cual precede a Demócrito y Protágoras) y Pirrón. Este vínculo entre Demócrito, Anaxarco y Pirrón, que viene sugerido por esta sucesión, es confirmado por Diógenes en el capítulo dedicado a Pirrón de Elis, mostrando allí una relación directa con Anaxarco, diciendo explícitamente que Pirrón lo siguió por todas partes e indirecta, a través de la memoria, con Demócrito, pues según dice Filón Ateniese, lo recordaba mucho. Según Decleva Caizzi, la relación entre Pirrón y el filósofo Anaxarco ocupaba un espacio importante en la biografía de Antígono de Caristo aunque no sabemos cuáles eran los argumentos en los que basaba su relación. Diógenes Laercio la establece en el viaje que los dos emprendieron en el séquito de Alejandro. En ese viaje por Asia destacamos el encuentro que tuvieron con los magos y los «gimnosofistas» indios; influencias que le llevaron, tal como dice Ascanio Abderita, a la introducción en la filosofía griega de los conceptos de «*inaprehensibilidad*» y «*suspensión del juicio*» (t_t_V_katalhy_aV_ka__poc_V_e_doV_e_sagag;n) de clara influencia oriental. Este vínculo produce que en algunos textos, Anaxarco sea clasificado entre los precursores del escepticismo. Por ejemplo, Pseudo-Galeno lo describe junto a Zenón y Pirrón como uno de los escépticos: «Por otro, escépticos, como Zenón de Elea, Anaxarco de Abdera y Pirrón, de quien se conoce con exactitud que utilizaba mucho la aporética». El testimonio de Sexto es más definitivo, ya que lo coloca junto a Jenófanes, Protágoras, Metrodoro, Monimo y otros más, como uno de los que rechazan el criterio de verdad. Las razones para este juicio están apoyadas en un argumento muy utilizado por Anaxarco. Sexto cuenta que estando Anaxarco junto a su amigo Monimo comparando las cosas existentes con una escena pintada, llega a la conclusión de que las impresiones experimentadas en ella eran muy parecidas a las del sueño y la locura; y que no existe, por tanto, un criterio de verdad que pueda distinguir las sin posibilidad de error.

Este juicio para rechazar el criterio puede tener dos lecturas:

1. Desde la consideración de que las opiniones de los hombres no pueden fundamentar ningún criterio de certeza.

2. Desde la tesis de la inexistencia de un criterio de verdad que sirva de guía al conocimiento para distinguir las impresiones falsas de las verdaderas.

A nuestro parecer, el texto sobre Anaxarco refiere más el segundo sentido que el primero. Ya que dice que existe cierta imposibilidad de distinguir las impresiones entre sí, ya sean éstas referidas a las cosas existentes o referidas a las que tenemos durante el sueño o las que puede tener una persona en una situación de locura. Estamos ante la línea crítica, iniciada por Demócrito, contra el conocimiento sensible, considerando la realidad fenoménica como un mundo de imágenes, de fantasmas similares a los del sueño.

Las dos lecturas tienen entre sí diferencias sólo de matiz y adelantan una tendencia hacia el escepticismo en lo que se refiere a la incapacidad de los hombres de encontrar una guía segura mediante la cual poder distinguir las opiniones falsas de las verdaderas. Esta actitud contrasta, igual que en Metrodoro, con los principios de su teoría física. Se dice que Anaxarco fue seguidor de Demócrito en sus opiniones sobre la naturaleza (Plutarco y Valerio Máximo, por ejemplo, nos ofrecen un testimonio según el cual Anaxarco explicaba las teorías de Demócrito sobre la infinitud de los mundos a

Alejandro).

A pesar del débito con el atomista, no es menos cierto que en lo que se refiere a otros aspectos de su pensamiento, como por ejemplo la ética, Anaxarco difería de Demócrito, pues declaraba que la felicidad es la más alta meta de nuestros esfuerzos; de ahí que, por la tranquilidad, por la moderación de su carácter y por la buena disposición que mantenía en la vida cotidiana fuese denominado *feliz* (e_daimonik_V). Esta actitud, muy relacionada con la concepción que tiene de la vida práctica, constituye el objeto fundamental de su filosofía. A este respecto dice Dal Pra que Anaxarco ha seguido y acentuado el contraste que existe en la posición de Demócrito entre un objetivismo físico y un subjetivismo moral, entre el universalismo de la razón cognitiva y el individualismo de la razón práctica. Por eso, Robin considera que Anaxarco fluctúa entre las posturas democríteas y la orientación ética de los cirenaicos. De ahí que dos aspectos importantes de su doctrina sean la tendencia al cinismo y la propensión a la *adiaphoría* o indiferencia, que también caracteriza a Pirrón. Esta indiferencia, utilizada por Pirrón como elemento filosófico, es una de las características esenciales del pirronismo como movimiento. Y esta actitud es la que estima Anaxarco, pues cuenta Diógenes Laercio que habiendo caído un día el mismo Anaxarco en un cenagal, y estando pidiendo auxilio, pasó a su lado Pirrón sin socorrerlo. Ante las protestas de los demás que culparon a Pirrón de su mala conducta, sólo él lo elogió diciendo que era un hombre indiferente e imperturbable. Esta evaluación de la indiferencia de Pirrón, tiene su paralelo en Anaxarco en la indiferencia que también demuestra, llegado el caso, resistiendo la tortura y el dolor físico, que le inflige Nicocreón, el tirano de Chipre. Así, se cuenta que cuando su enemigo manda que lo maten machacándolo con mazos de hierro en un mortero dice: «machaca el cuero que envuelve a Anaxarco, pero a Anaxarco no lo machacas». Posiblemente, como Piantelli comenta, esta actitud de Anaxarco ante la muerte y el dolor físico, tiene como paralelo la *adiaphoría* de Pirrón, pudiendo ser remitidas ambas actitudes, sin duda, a las influencias de los «gimnosofistas». Todos estos testimonios justifican que muchas veces se hable de Anaxarco como un filósofo que intenta relacionar las doctrinas atomistas, por un lado, y el escepticismo de Pirrón, por otro.

Con Anaxarco asistimos, lo mismo que con Metrodoro de Quíos, a una tensión entre los principios propios de la teoría de Demócrito y el surgimiento de un escepticismo en las posibilidades del conocimiento: una especie de convencimiento de las dificultades que tiene el hombre de conocer la verdad, tanto en el plano cognoscitivo o teórico como en el moral o práctico.

Nausífanés.

En sentido estricto, hay una diferencia esencial entre Nausífanés y los dos autores ya tratados. Si tanto Metrodoro como Anaxarco tienen como características ser antecesores de Pirrón, Nausífanés fue su discípulo. Nos ocupamos de él no sólo por ser seguidor de Pirrón, sino por el intento, igual que los dos anteriores de conciliar la doctrina física atomista con la caracterización escéptica del conocimiento. Diógenes Laercio lo sitúa dentro de la «escuela» Italiana que surge a partir de Pitágoras, sigue en Parménides y Demócrito y concluye en Epicuro discípulo de Nausífanés y de un tal Naucides. Pero esta filiación cambia en el mismo Diógenes Laercio, cuando en el libro IX, en el capítulo dedicado a Pirrón, nombra a Nausífanés como su discípulo, y además por dos veces. Al principio de la vida de Pirrón, dice Diógenes que Nausífanés se sintió, siendo joven, atraído por Pirrón («Por lo cual cautivó a Nausífanés, siendo todavía Joven»); y un poco más abajo nombra a Nausífanés entre los discípulos de Pirrón: «Además de éstos oyeron también a Pirrón, Hecateo Abderita, Timón de Fliunte, el autor de los «*Sillos*», de quien hablaremos más adelante y además Nausífanés de Teo». Otros testimonios sobre Nausífanés de

Suidas, Cicerón, Séneca, Clemente y Sexto, concluyen el perfil del filósofo. El primero, Suidas, vuelve a incidir en las relaciones de Nausífanos con Epicuro, ya que según su propio testimonio éste último fue discípulo de Nausífanos. Cicerón repite el dato en el contexto de una ácida crítica contra los epicúreos, atacando a Epicuro por vanagloriarse de no haber tenido ningún maestro; de la misma manera que el propietario de una casa mal construida reconoce que no se ha servido de un arquitecto. Cicerón concluye que Nausífanos fue el puente transmisor entre las doctrinas de Demócrito y Epicuro. Sexto Empírico, por su parte, reconoce a Nausífanos como discípulo de Pirrón. Este dato es de suma importancia al provenir de un escéptico que está interpretando la filosofía anterior al escepticismo: «Pero además, es verosímil que [la objeción de Epicuro a los matemáticos] viniera de su enemistad con Nausífanos, discípulo de Pirrón (t_n P_rrwnoV_koust_n), pues mantenía su influencia sobre muchos jóvenes y se dedicaba de forma diligente a las artes y a las ciencias, sobre todo, a la retórica».

Cada vez se constata con mayor fuerza la relación que defendemos entre Pirrón y Nausífanos. Séneca aporta otro valioso testimonio: en una de sus cartas censura a algunos filósofos y critica sus ocupaciones superfluas sin relación con la práctica de la vida. En este contexto, acusa a algunos filósofos de aprender sutilezas que atentan contra la verdad, citando entre ellos a Protágoras, Nausífanos, Parménides, Zenón de Elea, a los pirrónicos y los megáricos. De Nausífanos, por ejemplo, comenta su indefinición ante las cosas que *parecen ser*: «Nausífanos afirma que de las cosas que parecen ser, ninguna es más que no es (*nihil magis esse quam non esse*)». De tal forma que, si esta afirmación se manifiesta en el sentido de «no más es que no es (o_m_llon_stin_o_k_stin)» concluiremos que los postulados de Nausífanos son muy parecidos a los de Pirrón.

Éstas y otras referencias avalan la tesis que reconoce a Nausífanos como el sintetizador de la teoría pirrónica y de los principios democriteos: curiosamente, Metrodoro y Anaxarco, que son anteriores a Pirrón, habían mantenido en equilibrio elementos escépticos y principios democriteos anticipando esta actitud de Nausífanos. La importancia de Nausífanos radica, pues, en el intento de formular teóricamente la conducta práctica de Pirrón. Es decir, su discípulo asume los planteamientos de su vida práctica e intenta formularlos de manera teórica. De ahí que según Diógenes Laercio, Nausífanos: «Solía decir, por cierto, que era preciso, por un lado, asumir la disposición (diaq_sewV) de Pirrón y, en cambio, [seguir] sus propias doctrinas (l_gwn)». Sólo desde esta perspectiva, puede entenderse la primacía que otorga Pirrón a la di_qesiV sobre los l_goi. La consideración de los segundos es secundaria y la importancia de la primera, es decir la disposición que tenía en la vida, es primaria. En Nausífanos, por el contrario, lo substancial es el discurso, la actividad retórica para entender los problemas de la phýsis. Filodemo refiere que se jactaba del alto poder de convencimiento que tenía ante su auditorio mediante la palabra, utilizando la retórica para demostrar sus teorías acerca de la naturaleza. Sexto Empírico acredita este dato cuando al hablar de Nausífanos como discípulo de Pirrón afirma que se sentía atraído por la ciencia dedicándose expresamente a la retórica. Esta actitud, según Sexto, le lleva, posiblemente, a su enemistad con Epicuro, el cual combatió duramente a los seguidores de las «ciencias», los cuales, según su punto de vista, no aportaban nada a la sabiduría.

Asistimos en Nausífanos a cierta tensión entre un incipiente escepticismo propio de su maestro Pirrón y una fuerte tendencia a la retórica como forma de convencer a los demás de su verdad. Esa tensión llega a Diógenes Laercio que la resuelve calificando tanto a Nausífanos como a Hecateo Abderita y Timón de Fliunte como pirrónicos, por el nombre del maestro y aporéticos, escépticos, efécticos y zetéticos por la doctrina que defienden. Brochard, Dal Pra y Robin, realizan un intento por comprender las figuras que son expresamente nombradas como discípulos de Pirrón en este pasaje de Diógenes. Estos autores llegan a la conclusión de que no es correcto, históricamente, ni aceptable, historiográficamente, postular la existencia de una escuela de Pirrón fuertemente institucionalizada en sentido filosófico. Evidentemente, no existe

nada por el estilo, pero sí que se puede hablar de la existencia de discípulos, en el pleno sentido de la palabra, que siguen las doctrinas de Pirrón.

Hasta aquí, hemos visto las relaciones que Pirrón y el pirronismo han mantenido con la filosofía anterior, y el proceso mediante el cual la filosofía presocrática fue transformando un cierto dogmatismo filosófico en un escepticismo más crítico. A pesar de las dificultades textuales que hemos encontrado, sostenemos que el pirronismo no es un movimiento aislado en la filosofía griega sino que surge del desarrollo de los problemas del conocimiento. También comprobamos que la línea representada por Parménides y la representada por Demócrito contribuyen, aunque por razones diferentes, al planteamiento en Pirrón de algunos problemas gnoseológicos sin resolver y al desarrollo posterior del pirronismo. Así mismo, cabe subrayar una progresiva transición desde una filosofía dogmática firme en sus criterios de distinción entre la verdad y el error, a una actitud más crítica en la que desaparece todo criterio de verdad. Esta transición hacia el escepticismo viene como consecuencia de una paulatina desconfianza en los sentidos como forma de conocimiento sensible, y de una gradual crisis de la razón, consecuencia de lo anterior, que se muestra impotente para descubrirnos la verdad.

□

CAPÍTULO IV

Pirrón de Elis: la radicalización definitiva de la conciencia escéptica griega

Cualquier prolija discusión sobre un problema debe comenzar por su origen: cualquier historia tiene una prehistoria. Los comienzos del escepticismo se advierten y se desarrollan, como hemos visto, ya desde los presocráticos. Sin embargo, este movimiento, igual que otros, no carece de un fundador por todos reconocido: Pirrón de Elis. Llegamos, en sentido estricto, al punto de partida del escepticismo; vamos, pues, a delimitar y, si podemos, a clarificar el pensamiento y la actitud de este particular filósofo.

Es imprescindible, pues, hacerse cargo de esta intención en un pensamiento como el de Pirrón, pues no existe mucha precisión en las noticias que nos llegan de él, y por lo tanto, en su estudio la búsqueda, la observación y el examen, es decir la «*sképsis*», es necesaria. La reputación de Pirrón como el fundador del movimiento escéptico no surge de ningún testimonio escrito de su mano, sino que más bien es la conclusión a la que llegamos después de leer los textos que se refieren a su filosofía y su vida. De todos los escépticos, quizá, Pirrón es el autor cuyo estudio es más necesario y más complejo a la vez. Su nombre aparece rodeado de leyenda, la mayor parte de la cual es posible que no

sea verdadera. De ahí que su recuerdo venga rodeado por el misterio que se revela gracias a la interpretación: por eso, las conclusiones a las que podamos llegar en nuestro trabajo no podrán tener un carácter absoluto, sino, básicamente, provisional.

Es evidente que las fuentes que aportan información sobre este filósofo son poco homogéneas. Ciertamente, encontramos algunas de información precisa e indispensable, pero la mayoría son poco explícitas y, a veces, de dudosa confianza. Deleva Caizzi en la introducción de su obra dedicada a los testimonios sobre Pirrón expone las dificultades que podemos encontrarnos en cualquier trabajo que tenga como horizonte de estudio a Pirrón de Elis. Ningún destino historiográfico -dice Caizzi- es parejo al de Pirrón, pues las reconstrucciones de su pensamiento se han hecho no sólo sin hacer valer el criterio de la presencia de su nombre en los textos utilizados, sino sin que exista ninguna base histórica que fundamente tal orientación. En nuestro estudio, nosotros no sólo hemos acudido a fragmentos de Timón o a pasajes de Gelio, Sexto y Diógenes, sino también hemos valorado y estudiado críticamente otros testimonios que construyen, junto con los anteriores, un perfil preciso del de Elis. Todo ello, nos lleva a dibujar (o al menos intentar dibujar), equilibradamente, el pensamiento y la personalidad de este ilustre escéptico.

Estas específicas características impiden la reconstrucción uniforme del pensamiento de Pirrón y dificultan la armonización y conciliación de los diversos testimonios de la antigüedad (literarios o filosóficos) que se han conservado sobre él: como consecuencia no podemos establecer un único criterio de valor o valoración de su vida y de su filosofía. Esta ambigüedad e indeterminación ha impedido hasta ahora una situación histórica y filosófica precisa de Pirrón; primero, por la dificultad de unificación de los testimonios que a él se referían y que dependían de una tradición oral, en muchos casos, contaminada y deformada algunas veces interesadamente; segundo, por la falta de unificación de las múltiples interpretaciones, justificadas parcialmente, que de su filosofía se han hecho.

□

1. El carácter singular del «Bios Pirroniano»

Pirrón de Elis es un autor especial. El carácter original de las noticias que han sobrevivido sobre él obligan a una metodología única para su estudio. Es un verdadero problema, por ejemplo, que los autores que más noticias aportan sobre el escepticismo, sobre Pirrón y el pirronismo, son aquellos que han vivido cronológicamente más alejados de él; lo cual no es una ventaja sino más bien, un inconveniente. A esto hay que añadir otra particularidad de Pirrón que va a centrar el debate posterior: su carácter ágrafo. Pirrón no escribió nada, y esta actitud no parece accidental, pues existen algunas razones que pueden justificar esta disposición intelectual. Una de ellas puede ser la notable decisión pirrónica de no querer, conscientemente, dogmatizar, ya que transmitir por escrito una doctrina supone, de una forma o de otra, convertir sus teorías o sus doctrinas en un «corpus» establecido que tiene que ser estudiado y, con seguridad, transmitido por sus discípulos, lo cual hubiese podido transformar su

escepticismo en un dogmatismo. Otra razón que puede atenuar su silencio, es la extraordinaria claridad con que Pirrón identifica, según los testimonios que tenemos, teoría y práctica, por lo que sus ejemplos cotidianos, su actitud ante la vida enseña más que cualquier escrito que hubiese dejado. Desde esta perspectiva, el ejemplo de su vida tiene más valor que sus teorías o doctrinas, lo cual parece que fue asumido por sus discípulos como huella impresa.

Este muy significativo detalle nos obliga a una consideración más atenta y crítica de las fuentes antiguas, que destacan, en primer lugar, una precisa relación del pensamiento de Pirrón con el de sus predecesores, deudor de unos problemas o influencias que ya hemos estudiado en los capítulos precedentes; y, en segundo lugar, un intento de asociar vida teórica y vida práctica como actitud definitoria de su pensamiento: «Se comportaba de un modo consecuente también en la vida, no rehusando nada (mhd_n _ktrep_menoV), ni precaviéndose de nada (mhd_ _ulatt_menoV)». Aunque creemos aventurado el intento de Conche de sobrevalorar una sobre la otra, sí que estamos de acuerdo en que es insuficiente atender sólo a la teoría o a la práctica para entender la figura de Pirrón, por lo que será necesario considerar estos dos aspectos en uno solo. Así, si nuestro interés por Pirrón viene señalado por el papel fundamental que desempeñará en el escepticismo antiguo, el interés por su vida está orientado por dos razones substanciales:

1.- Pirrón es el único de todos los escépticos antiguos al que los doxógrafos reconocen una vida original que puede ser denominada -con la terminología de Frede- una vida sin creencias. Su actitud cotidiana está lejos de la expectativa de la vida convencional de todos los demás escépticos; el mismo Sexto observa que la vida del escéptico es, y se espera que sea, una vida convencional, una vida según las costumbres, sin sobresaltos.

2.- Es evidente la influencia que la vida de Pirrón ejercerá en el movimiento escéptico. Todos los doxógrafos parecen entender que el modelo pirroniano es generalmente asumido como paradigma escéptico a partir del cual Enesidemo hace surgir, *cum sensu*, la tradición escéptica.

Sexto Empírico determina a Pirrón claramente: Pirrón encarna mejor que sus predecesores y con más fuerza los principios del escepticismo. Asistimos con Pirrón a la culminación del desarrollo de cierto escepticismo incipiente que hace su aparición en la filosofía griega con Jenófanes. Esta original actitud pirroniana se va paulatinamente desarrollando hasta alcanzar en Sexto una exposición más técnica y acabada: es importante, pues, que teniendo una gran perspectiva histórica, el Empírico confirme al de Elis como el escéptico por excelencia, el que mejor encarna los principios escépticos y el que de una manera manifiesta mantiene más viva esta actitud. A pesar de todo, Sexto *no* presenta a Pirrón como el fundador de ninguna escuela; más bien parece que fue un modelo, tanto en su posición teórica como en su comportamiento práctico para los pirrónicos y para todos los escépticos en general.

En sentido estricto, Pirrón es el primer escéptico; así lo entienden sus seguidores, a pesar de renunciar al establecimiento de un cuerpo de doctrina filosófica, que, tarde o temprano, se hubiese convertido en una teoría dogmática y habría entrado en contradicción con las propias enseñanzas pirronianas. De ahí, la posición original de Pirrón y la escuela escéptica en el sistema de las antiguas sucesiones (diadoca_) de las escuelas filosóficas: Diógenes, por ejemplo, no lo nombra como exponente de ninguna «sucesión», en el sentido de ser considerado el fundador de una verdadera y propia escuela. Pirrón no profesa ningún tipo de dogmas, ni crea una serie de enseñanzas como corpus de doctrina, aunque sí mantiene una determinada forma de pensar que servirá de patrón para vivir rectamente. Sólo en este sentido, se puede afirmar que los pirrónicos sean una escuela y reconozcan a Pirrón como su modelo.

Con estos presupuestos cabe preguntarse ¿por qué los escépticos reconocieron en Pirrón de Elis el impulso necesario para la institución de un nuevo movimiento filosófico? Pirrón tiene una larga experiencia vital y unos singulares contactos filosóficos que determinan un pensamiento original. El proyecto pirroniano asume como importante, no la aceptación de un tipo de

filosofía, sino el *vivir* cualquier principio que lleve razonablemente a la felicidad.

Metodológicamente, debemos comenzar nuestro análisis por los aspectos más humanos de Pirrón, admirados y convertidos en praxis cotidiana. De todas las fuentes que manejamos sobre *la vida de Pirrón*, la obra de Diógenes Laercio es, cuantitativa y cualitativamente hablando, la más importante. En ella nos encontramos una gran cantidad de datos sobre el filósofo y un plan general de exposición del escepticismo pirroniano. En unas ocasiones, estos datos son aportados directamente por Diógenes y en otras, son testimonios de otros autores, interesantes unos y algo confusos otros, sobre la vida del «iniciador» del escepticismo antiguo.

Diógenes Laercio es el primero entre las fuentes antiguas que muestra un interés sistemático no sólo por la *historia sino por la cronología y la biografía de los autores*. Encontramos en Diógenes una intención filosófica, pero también una simpatía profunda por la personalidad singular que los filósofos mismos mostraban. Hay peligros en esto, ya que en algunas ocasiones este interés por la vida de los filósofos se convierte en una curiosidad anecdótica, a veces, poco interesante. En el proyecto de su obra se reconoce esta actitud, en la que no sólo existe un fuerte interés por la producción de los filósofos establecida a partir de su reflexión, sino también un interés por la *existencia personal* de esos filósofos, entendiendo que *su vida interviene en su doctrina filosófica*. Además de esto, encontramos, por último, un interés por rescatar las «vidas filosóficas» de autores que por no dejar nada escrito hubiesen pasado desapercibidos. Esta es la importancia de Diógenes Laercio: su ayuda en el caso de Pirrón es inestimable, pues de no ser por él nunca habiéramos sabido ni qué hizo en su vida, ni por qué se convirtió en un modelo de sabio elogiado no sólo por sus discípulos sino por todos sus conciudadanos.

Las noticias referentes a la vida y a la conducta de Pirrón, si bien en algunos casos son difíciles de interpretar, no plantean demasiados obstáculos para una hermenéutica matizada que observa cierta homogeneidad en ellas pues son externas e intersubjetivas y a todos se presentan aunque no todos las interpreten de la misma forma. Estos sucesos, que tienen un marcado carácter anecdótico-personal y «casi privado», explican por sí solos ciertos aspectos singulares del pirronismo. Estos relatos de índole práctica que encontramos, sobre todo en el capítulo que Diógenes dedica a Pirrón en el libro IX de sus *Vidas*, son acontecimientos únicos que expresan la concepción del *sofía*, de sus atributos y de la «virtud» escéptica.

Si alguien quiere formarse una idea exacta -decía Brochard- de lo que fue Pirrón necesita estudiar su biografía. Un pasaje de Diógenes acierta a mostrar con pocas palabras algunos de los acontecimientos más importantes de su vida:

«Pirrón de Elis era hijo de Plistarco, como refiere Diocles; como dice Apolodoro en su *Cronologium*, primero era pintor, y escuchó a Brisón, hijo de Estilpón, como dice Alejandro en las *Sucesiones*, y después a Anaxarco, al cual siguió por todas partes, y de modo que llegó a tener contacto con los gimnosofistas en la India y con los magos; de donde parece haber cultivado la más noble filosofía, introduciendo el concepto de inaprehensibilidad y de suspensión del juicio, como dice Ascanio Abderita; decía, en verdad, que no hay nada bueno ni vergonzoso, justo o injusto, e igualmente que nada es en verdad, sino que los hombres se comportan en todo según la ley y la costumbre; pues ninguna cosa es más esto que aquello».

Diógenes cita en este texto cuatro fuentes, a saber: Diocles, Apolodoro, Alejandro y Ascanio; parece como si Diógenes estuviera presentándonos en estos primeros párrafos (Antígono y Enesidemo aparecen en los siguientes) las fuentes directas e indirectas que ha utilizado para recoger el material sobre

Pirrón. De los detalles que expresamente presenta hay uno difícil de aceptar ya que no es posible que Brisón, maestro de Pirrón, fuese hijo o discípulo de Estilpón. Esta filiación Pirrón-Estilpón no está atestiguada en ningún otro texto; posiblemente, estamos ante el intento de relacionar al filósofo de Elis con la escuela socrático-megárica, información que parece tener poco fundamento.

Junto a estas cuestiones de presentación, aparecen en esta obra de Diógenes otros elementos claves para entender el pensamiento de Pirrón. Una larga vida llena de experiencias y su expedición en el séquito de Alejandro, posibilitan una serie de contactos filosóficos con otras formas diferentes de sabiduría. Así, su relación con los magos, *M_goiV*, que parecen ser sacerdotes persas, y los gimnosofistas, *gumnoso_ista_V* (sabios desnudos), que son los *brachmânes* permite la unión de dos modelos o esquemas de pensamiento distintos: el griego y el oriental. A primeros de Abril del 326 a. C. Alejandro toma *T_xila* una ex-provincia persa en la India. Según Estrabón, *Geografía*, 15, 1, 61 y 63-65, durante la visita a la ciudad están atestiguados dos importantes contactos con sabios de la India. Uno con dos brahmanes dedicados a la elevación mística y perfección espiritual y otro con un personaje de mayor importancia y estimado por la población local, llamado con el sobrenombre de «Cálano» *K_lanoV* o *Kalan_V*, es posible que estos encuentros tuvieran una singular importancia para el desarrollo del pensamiento de Pirrón. No sabemos, ciertamente, hasta qué punto se vio influido por esa sabiduría oriental; creemos que no se puede hablar, simplemente, de una derivación del pensamiento de Pirrón de posturas o actitudes orientales, sino que más bien hay que hablar de una coincidencia en algunos puntos. En este sentido, podemos conjeturar que la influencia que recibió Pirrón debió ser luego traducida posteriormente a una terminología filosófica griega. Ni que decir tiene que existen convergencias e intercambios entre oriente y occidente, entre ideas griegas y sabiduría oriental, pero no podemos decir que el pensamiento pirroniano fuese una derivación de ella. En cualquier caso, debemos metodológicamente evitar dos extremos igualmente peligrosos: ni podemos reducir todos los elementos del pensamiento pirroniano a un modelo o patrón indú, ni podemos refutar apriorísticamente la presencia de tales influencias. Posiblemente, el camino correcto sea aceptar una ruta intermedia en la que el encuentro con el «exótico Oriente» influyó en nuestro personaje, igual que influyó en la vida cotidiana de aquél ejército macedónico y del mismo Alejandro.

Otro rasgo importante de la exposición de Diógenes es la calificación de la filosofía pirrónica. Pirrón practica la más noble filosofía *gennai_tata_ilo_sai*, caracterización que indica, entre otras cosas, el valor que Diógenes le da al pensamiento pirrónico. El término *gennaios* reviste en la tradición pirrónica un carácter técnico que poco a poco va cargándose de elementos éticos, de ahí su conexión con *megaloyuc_a* o *megalo_u_V* que caracteriza en algunas situaciones el estilo de vida propio del escéptico. En este sentido se puede observar que el término *genna_oV* aparece en algunos pasajes en conexión con el término *so_V*. En un texto de Focio que tiene como fuente a Enesidemo, aparece esta conexión indicando la dimensión espiritual que está a la base del proyecto filosófico pirrónico. Sexto designa también a los escépticos con los términos «*o_megalo_ue_V tçn_nqr;pwn*, los hombres más nobles», y «*megalo_uest_toiV*, los más nobles», términos que parecen aludir a una virtud intelectual conectada con una nobleza de ánimo que sintetiza la situación del filósofo pirrónico: interés intelectual y actividad moral. De ahí que los escépticos, en oposición a la creencia común (*t_n_diwtk_n_p_noian*), sean definidos, en otro lugar, como «los prudentes y más magnánimos de los hombres *to_V d_suneto_V ka_megalo_uest_toiV*». Una substancial confirmación del origen pirrónico de estos términos y del vocabulario filosófico la encontramos en el texto de Timón sobre Parménides; en este pasaje, Parménides es presentado, en cierto modo, como precursor ideal del estilo pirrónico pues el término *megalóphronos* con el que es calificado («*la vitalidad del magnánimo Parménides, *Parmen_dou te b_hn megal_ronoV**»), será utilizado luego por Sexto para designar a los escépticos. Podemos inferir de aquí que la posesión de esta facultad comporta una actitud que se refleja sobre

dos planos íntimamente ligados entre sí: por un lado, *la fortaleza de ánimo inmune a las formas insuficientes de conocimiento*, y, por otro, como consecuencia del anterior, el mantenerse alejado del engaño de las apariencias. Estos términos parecen, pues, aludir a una virtud intelectual estrechamente conectada con el carácter de la *scepsis* que reconoce en el filósofo pirrónico una nobleza de espíritu que tiene su origen indudablemente en Pirrón. Esta idea delimita una precisa disposición ético-intelectual, que suscita un estilo de filosofía y de filósofo particular. Un tipo de filósofo que, aunque precisa un cuerpo de principios (no con carácter dogmático) que informen la acción y el conocimiento, se comporta con «generosidad» y «elevación espiritual». Esta es la expresión del modelo que deja Timón: «puesto que de tal modo cada uno de nosotros, asumiendo la disposición escéptica perfecta, vivirá, como dice Timón, serenamente en calma (*_suc_hV*) siempre sin pensar (*_ront_stwV*) e inmóvil en la misma situación, sin prestar atención a los torbellinos de una sabiduría halagadora (de dulce palabra), *_dul_gou so_hV*». Aunque no se nombra a Pirrón, explícitamente en este texto, parece razonable pensar que estos versos se refieren también a él, ya que tiene una aparente similitud con otros versos del mismo Timón, también presentados por Sexto, en los que se hace de nuevo referencia a la calma necesaria para el sabio que quiera ser feliz:

«Es feliz el que vive sin perturbación y, como decía Timón, en un estado de quietud y de calma:

«Pues por todas partes reinaba la calma»

Y

«Cómo lo reconocí en la calma sin viento»».

Estos versos que, tal como ha manifestado Goedeckemeyer, están inspirados en Homero, *Odis.*, v. 391-392, ofrecen otro elemento importante y es la posibilidad de conjeturar sobre el uso del término griego *_pe_ce* (*p_nt_g_r_pe_ce gal_nh*), ya que podemos obtener una prueba de la utilización de la *epoch_* en Pirrón, aunque bien es verdad que no parece tener un carácter epistemológico fuerte, como después tendrá, sino un matiz práctico, vital, en el sentido de quedarse, mantenerse en la calma. Esta opinión no está atestiguada totalmente, pero tiene firmes defensores. Este es el secreto de la excepcionalidad del sabio Pirrón, del sentido que tienen las cosas que están en el mundo. Se trata de una indiferencia que no tiene nada que ver con inactividad, ni con la indiferencia ética que Cicerón cree poder atribuir a Pirrón. Más bien estamos ante una coherente concepción en la que negando cualquier realidad objetiva (sea en el plano ontológico o en el moral) cree todavía en la posibilidad de una relación fenoménica, traducida sobre el plano de la vida empírica que arroja un concepto de conformidad con el *b_oV*. Esta iniciática relación será luego el motivo principal del escepticismo técnico de Sexto, el concepto preciso y fundamental de la adecuación con el fenómeno, encuentra un antecedente histórico pirroniano considerable.

Confirmamos, pues, en Pirrón cierta imperturbabilidad de ánimo como consecuencia de su actitud frente al conocimiento de las cosas: existe un cierto paralelismo entre sus teorías y su vida, llegando a ajustarse de tal forma, que su vida era consecuente con su proyecto teórico. Esta argumentación, cargada con toda la tradición filosófica anterior, tiene como consecuencia el *abandono*, en su actitud teórica frente a la naturaleza de las cosas, *de la filosofía especulativa, incompatible con la tranquilidad de ánimo*, y la aceptación de la orientación práctica como exigencia esencial de cualquier reflexión escéptica posterior. Por eso, no es raro que Pirrón sienta cierta repulsa por la especulación a la que había llegado la filosofía, ya que ninguna de las teorías que conoce es capaz de resolver los problemas del individuo, por lo que poco a poco tiende más a una actitud práctica de la vida que a una actitud teórica. Este recorrido nos acerca a la concepción de la disposición pirrónica ético-intelectual, a partir de la cual se va a desarrollar la escéptica como movimiento, que fue la que Diógenes Laercio

entendió de Pirrón, al menos eso es lo que parece cuando elige los siguientes versos de Timón: «Oh viejo Pirrón, ¿cómo y por dónde encontraste salida de la esclavitud de las opiniones y de la vacía sabiduría de los sofistas y desataste las ligaduras de todo persuasivo engaño?». La duda pirrónica interviene también en el campo de las opiniones, de ahí que Pirrón renuncie a ellas por razón de su aspiración a la ataraxia: si aspiramos a la paz del espíritu no podemos dejarnos atrapar en el torbellino de las discusiones filosóficas. Pirrón no desea, pues, mezclarse en una serie inacabable de disputas (propias de un escepticismo posterior más batallador) sino que introduce cierta incomprendibilidad e irresolución en las cosas que le lleva a un estado de tranquilidad interior y a encarnar el ideal del sabio escéptico.

Estamos ante un tipo de hombre completamente nuevo en la antigüedad, caracterizado por una ruptura fundamental con la realidad. Hasta qué punto esa ruptura determinaba su carácter escéptico lo reconocemos en un testimonio de Antígono de Caristo, según el cual existía un perfecto paralelismo entre su pensamiento y su comportamiento en la vida. El pasaje en cuestión es recogido por Diógenes y lo cito por su importancia:

«Se comportaba de un modo consecuente también en la vida, no rehusando nada (mhd_n_ktrep_menoV), ni precaviéndose de nada (mhd__ulatt_menoV), haciendo frente a todo, si llegaba el caso, a carros, precipicios, perros y cualquier cosa, sin conceder nada a los sentidos; sino que, ciertamente, según cuanto cuenta Antígono de Caristos, los amigos que lo acompañaban le salvaban de todo peligro (_p_tēn gnwr_mwn parakolouqo_ntwn)»..

Esta noticia es reveladora del singular carácter de Pirrón. Lo primero que llama la atención es el sentido del texto, no sabemos si hay que entenderlo en sentido literal o más bien en sentido metafórico. Cuesta creer que Pirrón fuese tan poco sensato que practicando la indiferencia, no se cuidase de nada, llegando hasta el extremo de ser atropellado por carros, mordido por perros o caer en precipicios profundos, y que dejase la tarea de la salvación de su cuerpo a los amigos que lo acompañaban (parakolouqo_ntwn) y lo escuchaban. Si esta actitud hubiese sido normal en Pirrón nos costaría creer que hubiese llegado a los noventa años de edad, como dice Diógenes. No podemos aceptar, al pie de la letra, la noticia de Antígono; de ser así, el pensamiento pirroniano tendría que haber resuelto una fuerte objeción: la incompatibilidad del escepticismo con una vida normal. Frede observa que esta noticia debe ser entendida como una crítica caricaturizada de los filósofos escépticos. Añade, que el mismo Diógenes Laercio no toma la información de su fuente en sentido literal; por lo que, debemos suponer, con todo tipo de reserva, que Antígono vio en Pirrón un ejemplo radical de vida sin creencia. Esta interpretación es compatible con el hecho de que el sano juicio de sus amigos corregían la falsa pretensión de vivir sin atender a las apariencias.

Otro intento de explicar esta noticia es el de Conche. Su interpretación responde a la idea de que estas actitudes de Pirrón conciernen a un Pirrón educador, que mediante anécdotas prácticas, ejemplifica sus discursos. Entendemos, por tanto, el texto de Pirrón como clara representación dramática de carácter pedagógico ante sus alumnos. Así, se comprende que aquellos que lo acompañaban y escuchaban asistían a la demostración práctica de las teorías pirronianas. Estamos ante una lección pública teatralizada, y si los alumnos, malvadamente, lo hubiesen dejado avanzar hacia el precipicio sin atajarlo, estamos seguros de que Pirrón se habría detenido, llegado el momento, sin su ayuda.

En este mismo sentido, puede ser entendido otro pasaje de Diógenes Laercio. En este caso, la lección de Pirrón tendría supuestamente como referencia la indiferencia o *diafora*. Esta vez Anaxarco sirve de ejemplo pues cae en un cenagal y Pirrón «supuestamente» pasa de largo no haciendo caso de

sus peticiones de auxilio. Este acto es, evidentemente, criticado por los que lo conocen, pero el propio Anaxarco elogia la indiferencia e inperturbabilidad de Pirrón, características que eran necesarias para el sabio. También podemos entender en este caso que la anécdota no puede ser entendida al pie de la letra; posiblemente el carácter de lección pedagógica se sobrepone a la noticia, y la parodia no tiene un verdadero carácter real sino más bien simulado. Por consiguiente, estos textos no pueden ser presentados aisladamente, ya que corremos el riesgo de no entenderlos en su complejidad, realizando, al final, una interpretación más de la situación simulada que de la idea que la sustenta; y, por la misma razón, hay que ponerlos en relación con otros que aportan algún dato explicativo sobre la actitud que tenía Pirrón ante las cosas; que no podía ser ni de aceptación ni de negación, pues la información que tenemos de la realidad no es suficiente para su conocimiento. Esta interpretación tiene además otra fundamental confirmación y es el papel que, como sabemos, jugó el filósofo en la comunidad de Elis. Es cierto que Pirrón no creó una escuela al estilo de la Academia o del Liceo, ni en el sentido más elástico de las escuelas socráticas menores, sino que aportó un «rol» educativo propio de una figura pública de primera magnitud, que la ciudad reconoció atribuyéndole honores particulares.

Esta actitud de Pirrón, que traduce una extraordinaria concordancia entre su vida práctica y los elementos teóricos que la presiden, se puede observar también en algún texto que transmite Enesidemo, quien «dice que él (Pirrón) filosofaba (*_iloso_e_n*) según la teoría de la suspensión del juicio (*kat_t_n t_V_poc_V l_gon*), no que actuara (*pr_ttein*) en cada caso sin precaución». Pirrón se proponía mejorar al hombre, su filosofía era más un modo de vivir que de pensar y así declara este texto que, aunque utiliza la teoría de la suspensión del juicio, sin embargo sus acciones no le llevan a comportarse de manera irracional, imprevisible o sin precaución. Hay en este texto una distinción fundamental entre *_iloso_e_n* y *pr_ttein* que enmarca la actitud pirrónica. Estamos ante un filósofo que entrevera criterios teóricos y actitud práctica; los unos le preparan y le orientan hacia la otra que es su fin.

Esta relación teoría-práctica está presidida, según Enesidemo, por un elemento problemático: la teoría de la *epoch_*. ¿Cómo hay que entender esto? ¿Acaso postula Enesidemo que Pirrón utilizó esta suspensión del juicio como teoría técnica o bien confirma la práctica de unos principios parecidos a la teoría que luego se establece entre los escépticos como *epoch_*? Nosotros nos inclinamos más por la segunda hipótesis que por la primera. Las razones que nos llevan a defender esta idea son las siguientes:

-Primero, sabemos que Enesidemo ha dado al pirronismo una forma más filosófica, científica y técnica; el escepticismo le debe a Enesidemo sus argumentos más agudos y potentes. Parece que fue el creador de los «tropos», reconvirtiendo antiguos argumentos escépticos en fórmulas técnicas para demostrar argumentativamente la imposibilidad del conocimiento, y la necesidad de suspender el juicio.

-Segundo, en Enesidemo la utilización de la «suspensión del juicio» tiene un sentido técnico; pero la originalidad de Pirrón está representada más por *la utilización en su filosofía de la teoría de «no más es que no es»* (*_u m_llon_stin _o_k_stin*), por causa de la indeterminación de la realidad, que por el uso epistemológico fuerte de la «suspensión del juicio».

Por eso, nos sentimos más inclinados a pensar que cuando Enesidemo dice que Pirrón filosofa «según la teoría de la *epoch_*», parece que intenta dejar claro que no fue él quien inventó esa teoría epistemológica, aunque sí se abstiene, sin cargar esta expresión con un carácter excesivamente técnico. Es evidente que, se resuelva este texto en un sentido u otro, cualquier interpretación se opone a la imagen de Pirrón como un individuo que no toma interés por nada ni siquiera por su propia vida. Así pues, la indiferencia e impasibilidad que demuestra Pirrón apuntan no a la inexistencia de una preocupación por el conocimiento, sino más bien a que la vida pacífica que mantiene está anclada en una teoría explícita y bien delimitada. Los ejemplos que recoge Diógenes aportan detalles

clarificadores al respecto: «Vivía respetuosamente con su hermana, que era partera y nodriza como afirma Eratóstenes en su obra *Sobre la riqueza y la pobreza*; a veces, él mismo llevaba a vender al mercado, pajarillos, según las circunstancias, o lechoncillos y hacía la limpieza de la casa con indiferencia. Se dice también que con [la misma] indiferencia lavaba un lechón».

El testimonio de Eratóstenes es fundamental, ya que, aunque no está atestiguado que de modo explícito que tuviese contacto ni con Timón, ni con algún otro discípulo de Pirrón, se trata de una fuente antigua, anterior a Antígono de Caristo (que nos dejaba el testimonio anterior), que puede haber servido para la derivación del esquema anecdótico que aparece con detalle en otros autores. No es necesario señalar la coincidencia sustancial de los episodios de Antígono y Eratóstenes, los dos se refieren a la misma indiferencia, da igual explicar filosofía, lavar un cerdo o salvar a un compañero. Es posible que Pirrón fuese citado como modelo de *diafora*, no sabemos si usó el vocablo pero esta duda no sería suficiente para negar sentido a las anécdotas de este estilo que indican un comportamiento cotidiano anclado en principios teóricos evidentes, en los que se reconocen con prontitud la impronta estoico-cínica. Este análisis explicaría al menos en parte, la repetida relación que aparece en Cicerón entre Pirrón de Elis y Aristón de Quíos, difícilmente justificable desde otra lectura y garantizaría la presencia de una tradición surgida poco después de la muerte de Pirrón (e independiente de la línea de Antígono de Caristo) de indiferencia escéptica diferente de la estoico-cínica. Una imagen de un sabio sin necesidades e indiferente, que mantiene por encima de todo la tranquilidad de ánimo: así, una anécdota de Posidonio cuenta que desatada una tempestad, Pirrón solía tranquilizar a los que con él navegaban, mostrándole como ejemplo de tranquilidad a un lechón que comía sobre la cubierta, ajeno a los peligros y a las dificultades por las que atravesaban. En este caso, estamos ante el paradigma de comportamiento del verdadero sabio en la obra de Posidonio. Es interesante aquí el reclamo a la filosofía como instrumento para conseguir la ataraxia. La anécdota señala la imposibilidad frente a los vaivenes de la fortuna, que no deben llegar a intranquilizar al sabio. Diógenes Laercio, en este sentido, observa que tuvo muchos imitadores en la irresolución (*pragmos nhV*); este último término puede tener cierta equivalencia con *apraxia*, cuyo originario introductor fue Demócrito, con lo cual volvemos a hacer referencia a ese puente que existe entre la filosofía del abderita y la de Pirrón, representada, en este caso, en la calma y la serenidad que son ejemplares.

Estos pasajes manifiestan en Pirrón un equilibrado interés por las cuestiones teóricas: la imperturbabilidad e indiferencia no son elementos apriorísticos aceptados como punto de partida de su filosofía, sino que brotan en Pirrón debido, principalmente, a que la indeterminación de las cosas impide una total explicación de la realidad por parte del hombre. Así, esa tranquilidad que reivindica Pirrón se complementa con un afán educador que justifica esa relación entre teoría y praxis que nosotros venimos manteniendo. Dicho de otro modo, estos textos nos transmiten una imagen bastante rica de Pirrón, donde la preocupación por conocer tiene como paralelo la indiferencia ante la indeterminación de las cosas del mundo. La dificultad que comporta esta actividad viene señalada por una anécdota recogida por Diógenes y Aristocles que tiene como base un testimonio que depende de Antígono. Dice Diógenes de Pirrón que:

«Conturbado por el asalto de un perro, dijo a quien lo reprendía que era muy difícil despojarse enteramente de [lo que es el] hombre (*V calep_n e_h _loscerçV _kd_nai t_n _nqrwpon*)».

La anécdota que no es fruto de alguna tradición hostil o con ánimo de desprestigiar a Pirrón, hay que considerarla fundamental para entender su posición original. El sentido esencial del texto puede ser comprendido mejor si reconocemos, como ya hemos hecho para otras manifestaciones pirrónicas de este mismo tono, el elemento pedagógico y educativo que tenía su discurso. A

partir de aquí, la interpretación de este texto viene marcada por la respuesta que da Pirrón a su interlocutor: *que es difícil despojarse de lo que es el hombre*. Nosotros nos vemos obligados a enjuiciar las cosas; y, debido a la propia naturaleza del hombre, tenemos tendencia a creer reales sus cualidades y verdaderas las opiniones sobre su «ser»: en principio, admitimos conocer las cosas de esa manera, *a priori*, tan clara. Sin embargo, generalmente nos confundimos con respecto a las cosas (*Prágmata*), porque éstas se presentan de tal forma que nos engañan; de ahí, la propuesta de Pirrón: el hombre debe combatir contra el modo, supuestamente claro, en que ellas se manifiestan y contra la aceptación de su «ser». Esto es problemático y difícil pues obliga a no conceder nada a los sentidos totalmente, y a no creer en las determinaciones de las cosas. En este pasaje se observa todavía otra idea y es la lucha contra las pasiones que luego, centrada en el placer, se reconoce como patrimonio del cinismo, pero que en Pirrón tiene un valor diferente: la disciplina interior. El valor de la imperturbabilidad reside en el equilibrio íntimo que construye un espíritu fuerte y sereno.

En resumen, según lo anteriormente expuesto, no cabe duda de que Pirrón era un hombre honesto, con tranquilidad de ánimo que intentaba armonizar su vida y su filosofía, su manera de vivir y su manera de pensar. Un filósofo que persigue un ideal de vida necesario en cualquier época, pero más en la época helenística, en la que el hombre tuvo que proponerse nuevos horizontes, pues los que habían regido su existencia hasta ese momento ya no servían. El hombre en este período tiende a replegarse en sí mismo, inclinándose más a la individualidad y a la búsqueda de la felicidad. Todos estos extremos eran cumplidos por Pirrón, que gustaba, según Diógenes, de la soledad y evitaba la muchedumbre para no verse atrapado por el compromiso social que le impedía alcanzar como meta la *ataraxía*, ideal en el que coinciden también los epicureístas: otro de los movimientos filosóficos que intentará dar nuevas pautas al hombre helenístico. Justamente, esto es lo que dice en resumen este texto de Timón sobre Pirrón: «Esto, Pirrón, mi corazón desea oír, cómo es que, siendo hombre, vives con tal serenidad, el único que a la manera de un dios, guías a los hombres». Observamos en este fragmento una intención resuelta de Timón: tratar de hallar el camino que ha llevado a Pirrón a una vida feliz, a una tranquilidad total y a una seguridad en su verdad y en su pensar. Notamos, no obstante, cierto tono dogmático-apodíctico del fragmento que pudo ser añadido por su discípulo, pues la modesta y al parecer humilde vida del de Elis parece muy alejada de este endiosamiento al que lo somete Timón. Todos estos fragmentos que hacen referencia al ejemplo que daba Pirrón con su vida, merecen un especial (y curioso) comentario y juicio público de Antígono ya que afirma que la admiración por él era tal en su patria, que no sólo fue elegido sumo sacerdote, sino que hubo un decreto por el que se estableció la exención de impuestos a todos los filósofos.

La importancia que tiene, pues, Pirrón en la historia de la filosofía no puede reducirse sólo a su figura, que parece ser lo que más claro aparece en los textos; sino también a las posibilidades que inaugura su actividad filosófica en lo que concierne al desarrollo de la filosofía escéptica. Del análisis de las fuentes consultadas para el estudio de Pirrón, podemos destacar una cierta homogeneidad que, aunque insuficiente para poder reconstruir fielmente todo su pensamiento, muestra los métodos y procedimientos filosóficos que utiliza el que mejor encarnó los principios de la escéptica. Y quizá sea ésta la primera consecuencia que podamos sacar en este capítulo, el que la filosofía de Pirrón no se caracteriza por presentar un cuerpo dogmático de doctrinas sino por *amparar un método, un procedimiento que quiere, justamente, suavizar o hasta eliminar cualquier creación doctrinal*. Esta idea es una de las singularidades del pensamiento de Pirrón. Por eso, sería un tanto paradójico intentar perfilar *concluyentemente* la figura y el *pensamiento* de Pirrón, ya que *establecer algo definitivo en su pensamiento supondría, en cierta forma, algo contrario a lo que pretendió*. Dicho de otro modo, así como la música tiene sentido interpretándola, el pensamiento pirroniano solo tiene sentido si lo asumimos de la manera más equilibrada, sin deslices dogmáticos aparentes.

Pirrón es un filósofo que descubre los problemas del pensamiento tradicional griego e intenta, después de tomar contacto con el oriente en su viaje con el séquito de Alejandro, traducir todo su aprendizaje a un tipo de pensamiento en el que teoría y praxis se incorporan de forma equilibrada, con el único fin de conseguir por encima de todo la ataraxia. En este sentido, también en Pirrón observamos que el problema que se enuncia como central es el de la vida del hombre o lo que es lo mismo la cuestión de la «*sabiduría-moral-felicidad*», aunque su conclusión queda en incertidumbre. Pirrón quiere ser feliz y para ello es indispensable vivir tranquilamente, con serenidad, en paz con los demás y consigo mismo. Esta disposición debe ser alcanzada mediante la práctica cotidiana; lo cual supone, en cualquier caso, que *el hábito de la vida implica la aceptación de un cierto número de hipótesis sobre los fenómenos inmediatos*. Dicho de otro modo, no tenemos más remedio que actuar teniendo en cuenta lo que acaece cotidianamente, pues no se puede anular radicalmente los fenómenos, de lo contrario solamente viviremos una vida única y exclusivamente especulativa. De ahí que muchos textos hablen de la docilidad con que Pirrón se sometía a todos los asuntos cotidianos, ya fuese hacer la limpieza de la casa, llevar pajarillos al mercado, lavar un cerdo o sufrir con paciencia las dolorosas curas de las heridas.

Como hemos visto, no existe, en las fuentes, una clara referencia a Pirrón que descubra todos los contenidos de su filosofía. Sin embargo, hay algo en lo que casi todas parecen estar de acuerdo y es en hacer de Pirrón el iniciador de la filosofía escéptica. El movimiento filosófico que surge de Pirrón, que será denominado posteriormente pirronismo y se identificará, en un sentido más amplio con escepticismo, se constituye a partir de algo inexistente como sería una doctrina dada por un maestro, pero su vitalidad surge del aprovechamiento de sus discípulos del mensaje de Pirrón. Un mensaje, en palabras de Reale que es único y cuya característica más significativa en la historia del escepticismo es la constante reconstrucción que se realiza de él, cada vez más en sentido teórico y cognoscitivo. Estamos, pues, ante una construcción laboriosa determinada tanto por las necesidades propias del proceso de las ideas, como por las exigencias del hombre que las creó. Esta impresión viene dada más por el impacto que, al parecer, su persona ejerció entre su contemporáneos y discípulos, que por las posibles características teóricas o técnicas de su filosofía. En este sentido, no es sorprendente que toda la tradición antigua, excepto su discípulo Timón, haga más referencia a su figura, su vida y sus gestos que a los problemas teóricos y filosóficos. Sería demasiado simple explicar esta actitud como consecuencia de que en Pirrón no hubo problemas teóricos o éstos tuvieron poca importancia; más bien, las características especiales de su pensamiento conducen a que sólo sus discípulos más directos puedan traducirlo. Así, es normal que principalmente Timón pueda ser capaz de recoger tanto la referencia última de su filosofía, como el desarrollo y los elementos fundamentales de la misma que le llevan desde una preocupación teórica a una actitud práctica cotidiana que caracteriza su vida: cualquier actitud ética debe orientarse, o al menos debió responder a una pregunta previa, común a gran parte del pensamiento griego en general: *¿cómo son por naturaleza las cosas?*

En conclusión, es evidente que Pirrón fue un hombre preocupado e interesado por las cosas y por la felicidad, y nadie puede dudar que esa pregunta teórica por las cosas, cimienta una actitud práctica fundamental. Ello refuta esa imagen de insensatez que preside algunas de las anécdotas transmitidas por Diógenes Laercio y que han justificado una consideración de Pirrón, a veces, ridícula. Anécdotas que, como hemos visto, adquieren sentido y significado al ser aprovechadas por Pirrón para presentar a los que le escuchaban su posición personal ante las cosas, de forma pedagógica. Independientemente de su filosofía, su vida se convirtió en un modelo de conducta irreprochable. Sus conciudadanos supieron advertir estas virtudes y lo veneraron igual que después hicieron sus discípulos, los cuales comprendieron que, en justicia, había que colocarlo como cabeza del movimiento escéptico. A ellos debemos en gran parte el conocimiento de su filosofía, pues él no escribió nada. Si siguieron exactamente o no al maestro, tampoco le hubiese importado

atención sobre la necesidad de suponer cierto conocimiento de Aristóteles por parte de Pirrón, sobre todo como fórmula para explicar el testimonio de Aristocles. Aunque la suposición de Conche, basada en hipótesis difícilmente verificables, es sólo conjetural ha sido, como ya hemos visto, reconocida en importancia por Reale. Aristocles, por su parte, parece que amplía la crítica de su maestro Aristóteles a Pirrón y, quizá, también a los cínicos; aunque esto sea sólo conjeturable. Independientemente de todas estas variables, hay que tener en cuenta, al menos, un dato importante: la coincidencia entre el texto de Aristocles y la crítica de Aristóteles.

El relevante texto comienza, en primer lugar, con un problema gnoseológico: «Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que si por naturaleza no conocemos nada (mhd_n pe_kamen gnwr_zein), de nada vale investigar sobre lo demás». Esta declaración, que se encuentra al comienzo del pasaje, es problemática: no queda claro si se refiere directamente a Pirrón o es del propio Aristocles. La importancia de esta reflexión viene determinada por la afirmación posterior. Aristocles indica que hubo entre los antiguos algunos que apoyaron esta máxima y fueron replicados por Aristóteles; y que *Pirrón de Elis lo dijo con especial énfasis*, (_scuse m_n toia_ta l_gwn ka_P_rrwn _Hle_oV), confirmando, supuestamente, que Pirrón defendió también esta sentencia. Esta mención, no obstante, creo que debe ser matizada: una cosa es lo que diga Aristocles y otra muy distinta lo que pensara Pirrón. *En rigor*, esta frase no puede ser aplicada a Pirrón, puesto que no dejó nada escrito; además, esta afirmación de Aristocles «tal cual» no hubiese sido sostenida por el de Elis, pues es una *declaración dogmática demasiado evidente*, una cosa es dogmatizar *privativamente* al dejar indeterminada la realidad y otra, dogmatizar *positivamente* sobre el conocimiento. Aristocles establece, a nuestro entender, como punto fundamental *apriorístico* una condición para el conocimiento que no sería aceptable para Pirrón.

El peripatético presenta su posición inicial ante Pirrón y los pirrónicos. Establece como prioritario, al menos metodológicamente, el conocimiento, lo que verdaderamente interesa; puesto que si llegamos a la conclusión de que no conocemos nada, no tiene sentido seguir investigando sobre las demás cosas, ya que no puede haber conocimiento de ninguna de ellas. Es más, plantea como punto de partida la posibilidad misma del conocimiento, lo cual parece indicar el concepto «*pe_kamen gnwr_zein*», *si partimos como principio de que este conocimiento de las cosas no es posible, no es necesario seguir investigando*. Dicho de otro modo, sólo si podemos conocer las cosas, podremos, posteriormente, investigar sobre su propia naturaleza. Si esa posibilidad de conocimiento falla en nosotros, no tiene sentido tratar de alcanzar el conocimiento del mundo externo. Se quiere reafirmar con esta reflexión algo que ya había dicho Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*: «*todos los hombres desean por naturaleza saber*», principio que, a juicio de Aristocles, cuestionaría fuertemente el escepticismo de Pirrón. Trabucco sostiene que esta primera reflexión de carácter gnoseológico, es una *reducción al absurdo* del propio Aristocles; de tal forma, que el sentido de esta frase podría ser hipotéticamente reconstruido de esta forma: si por nuestra propia naturaleza no podemos conocer nada, entonces no hay por qué seguir investigando, ya que el primer presupuesto destruye todo lo posterior. Lo cual está en franca oposición con los postulados básicos que emplea como principios teóricos elementales: «es manifiesto, que (a pesar de todo) también los sentidos, por naturaleza, dicen la verdad (_lhqe_ein p_uke)»; si hasta los sentidos dicen la verdad, es imposible no conocer nada de la realidad. Así pues, la frase inicial de Aristocles, de tono claramente gnoseológico, no puede atribuirse a Pirrón; de hecho, en ningún lugar tenemos constancia que el pirronismo tuviese necesidad de validación del conocimiento a través de sus objetos. Más bien pensamos que la referencia a que Pirrón defendió esta máxima entre los antiguos, «con especial énfasis», apunta a que este dato puede venir de una fuente intermedia entre (Pirrón) Timón y Aristocles.

Todavía podemos aportar un detalle más a esta controversia que apoya la

tesis que venimos defendiendo. Recordaremos que Aristocles criticaba tres actitudes contrarias al criterio aristotélico. La primera estaba dedicada a *los que creen que sólo la razón puede dar cuenta del conocimiento*: a éstos se refiere en la exposición del capítulo inmediatamente anterior al de Pirrón, es decir el 17. Allí el título decía lo siguiente: «Contra quienes eliminan los sentidos, con Jenófanes y Parménides». En este capítulo Aristocles afirma que tanto Jenófanes como Parménides, Zenón y Meliso *repudian de raíz los sentidos como instrumentos válidos para conocer, e invalidan las apariencias como lo verdaderamente conocido*. También comenta que esta doctrina que rechaza las sensaciones y las apariencias y defiende la credibilidad absoluta en la razón, fue apoyada, posteriormente, por Estilpón (lo cual es interesante, ya que el nombre de Pirrón está muy unido a él en los textos de Cicerón) y los Megáricos. El método que usa Aristocles es reiterativo: centra en cada capítulo la crítica a cada una de las posiciones que se oponen al criterio aristotélico. De la misma forma, y siguiendo el mismo esquema de crítica, el capítulo dedicado a Pirrón se abre con la crítica a las posiciones del escéptico. Por eso, creemos que el texto inicial que ha motivado toda esta digresión no es más que el principio a partir del cual Aristocles plantea la crítica al escepticismo.

De cualquier forma, este ataque al pirronismo es un error considerable, ya que Aristocles olvida que la suspensión escéptica no es un *a priori*, una afirmación categórica de la imposibilidad del conocimiento, sino más bien la conclusión natural a la que se llega a lo largo de la investigación. La hipótesis que abre la línea de argumentación, no brota en Pirrón como una petición de principio a partir de la cual se demuestre innecesario investigar la realidad de las cosas; sino que parece ser una consecuencia descrita de la indeterminación de la realidad.

Después de la introducción, Aristocles transmite la noticia de que Pirrón no dejó nada escrito y determina los contenidos posteriores con una cita: «Su discípulo Timón dice...», (*ἄγε μαχθῶ τὸ Τμῶν ἥσ*); a partir de ahora no hay duda de la filiación de la información. La primera cuestión que descubrimos en el texto es la calificación «*prima facie*» de ese mismo pasaje como ético o cognoscitivo. Comienza con un problema referido a la felicidad, pero interviene inmediatamente el conocimiento. *Para ser feliz -dice Timón- hay que tener en cuenta lo siguiente*: primero, atender a cómo son por naturaleza las cosas; segundo, qué actitud tomamos ante ellas y tercero, cuáles son las consecuencias de esa actitud. Este planteamiento, como podemos observar, tiene una intención predominantemente ética: el resultado de los principios pirrónicos es la adquisición de la tranquilidad de ánimo, imperturbabilidad o ataraxia. Tenemos aquí uno de los nexos entre teoría y práctica que van a caracterizar el pensamiento de Pirrón. La cuestión puede plantearse de la siguiente manera: la conquista de la ataraxia tiene irremediabilmente que empezar por la pregunta de *cómo es la realidad y si ésta puede ser determinada y conocida*. Por tanto, es el amor a la sabiduría, la necesidad de conocer, lo prioritario y lo único que puede llevarnos a la felicidad.

El hombre que quiera ser feliz, debe ocuparse de estas cosas, y esta ocupación tiene, decimos nosotros, que estar presidida por la prudencia, pues, no debe dar nada por hecho. La primera pregunta: ¿cómo son por naturaleza las cosas (*ποῦ αὖτε πράγματα*), no es original. Esta cuestión no era nueva en la filosofía griega, al contrario: era la cuestión básica. A esta pregunta Pirrón contesta, según el pasaje de Timón, «que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles (*διόρα καὶ στήματα καὶ ἀνεπίκριτα*)». Esta respuesta que sólo apela a las dudas que tenemos sobre el conocimiento de la realidad, hace inevitable la discusión. Ya sabemos que para el «idealismo» especulativo de Platón y Aristóteles que surgía de parte de la tradición presocrática, la función del pensamiento era pensar el ser, lo que es. Esta idea en ningún momento se pone en cuestión: es decir, se entiende y se habla del ser y de los seres (*όντα*), sin plantear críticamente nada acerca de ellos; como si de una creencia natural se tratase. Es más, la metafísica y el «idealismo» especulativo siguen sin poner en cuestión que haya «ser», ni la

verdad como verdad del ser. Vivimos sobre la base de una creencia fundamentada en la idea del ser, en la metáfora del ser y en el olvido de las cosas que fueron su origen. Pirrón mantiene que esas cosas de las cuales nos olvidamos son indeterminadas e inconsistentes, por lo que cualquier discurso sobre ellas es, por tanto, un *discurso indeterminado* a su vez, al tener que referirse a las cosas mismas indeterminadas. Si en los eléatas y en el propio Demócrito había que rechazar la información de los sentidos, y por tanto las cosas que mostraban, pues no eran «verdadero ser» (en los eléatas) o «verdadera naturaleza» en Demócrito; en Pirrón no sólo se pone en cuestión el ámbito de los sentidos (en lo que coincide con los anteriores), sino también el ámbito de la razón.

Esta caracterización puede ser entendida básicamente de dos fórmulas:

1.- Podemos entender, como hace Long, que si bien los tres adjetivos han sido interpretados más en un sentido descriptivo que modal, el segundo y el tercero *astáthm_ ta kai ánepikrita* al tener una terminación en *tôs* pueden significar posibilidad o necesidad. Esta idea nos llevaría a interpretar el significado del pasaje de la siguiente forma: las cosas no son aprehensibles, no por estar indeterminadas, sino por la inexistencia de una relación cognoscitiva válida entre el sujeto y el objeto; dicho de otro modo, por producirse una ruptura entre lo percibido y la supuesta realidad. En este caso, el énfasis se establece en la existencia de una clara ruptura entre lo percibido y la realidad, a la que no podemos llegar por la mediación de los sentidos, que supuestamente la refleja. Esta declaración presupone, en cierto modo, una inequívoca teoría del conocimiento firmemente establecida. Según esta interpretación, la declaración pirrónica tendría un carácter *epistemológico* y no *descriptivo* como el que acabamos de suponer. Este modelo, también sugerente, es el que sigue Stough; su interpretación es paradigmática en cuanto a la caracterización epistemológica del pensamiento de Pirrón. En este sentido, según Stough, el término pirrónico *adiáphora* no se refiere tanto a la descripción de las cosas sino a la imposibilidad que tiene el sujeto de distinguir la naturaleza de las mismas. Esta interpretación presupone una relación entre la cosa observada y el sujeto que conoce en la que las posibilidades de distinguir las cualidades del objeto serían nulas y, por tanto, su naturaleza no podría ser conocida.

2.- También podemos entender que las cosas son indiferenciadas entre sí, de tal forma que la inaprehensibilidad no es consecuencia de la falta de una relación cognoscitiva válida entre un sujeto que percibe y las cosas objeto de percepción, sino de la propia indeterminación de las cosas que impide un conocimiento válido de ellas. En este segundo caso, el énfasis se establece no tanto en la relación sujeto-objeto, sino en la indeterminación misma de las cosas que impide un conocimiento determinado, estable de la realidad. En uno u otro sentido, el hombre debe permanecer sin opinión en el estudio de la naturaleza, dado que ni siquiera una simple opinión puede ser segura como tal, pues presupone algún tipo de determinación de la cosa de la que procede, que no se da. Es significativo, sin embargo, que en este texto Pirrón parece estar invitando más a reflexionar sobre la naturaleza de las cosas y a la observación de las cosas de la naturaleza y no tanto a un *descubrimiento de los límites del conocimiento humano*. Así pues, «*adiáphora*» debe entenderse, por tanto, como referido a las cosas, lo cual conduce a hablar de la indiferencia de los objetos, es decir, indiferencia objetiva y no indiferencia subjetiva del individuo que conoce. En este segundo caso, no nos estaríamos refiriendo a la relación entre el sujeto que percibe y la cosa percibida que, según nos parece, no está presente en el texto. De las cosas, pues, que son indistinguibles e indeterminadas, no cabe, pues, ningún informe ya que el conocimiento que tenemos de ellas no puede ser usado ni como verdadero ni como falso. Pirrón intenta orientarse entre el mundo pero se da cuenta de que su intento es inútil; por tanto, ninguna propuesta escéptica puede venir dada, ni por la negación de esas cosas, ni por la negación de la capacidad misma de orientarse entre ellas; sino más bien por la imposibilidad de superar esa perplejidad frente a la indeterminación de la realidad. Por eso, Pirrón no niega la posibilidad de *investigar qué son las cosas*, sino que *duda de que podamos descubrir qué son por naturaleza*, al ser indeterminadas e

indiscernibles.

Podemos hacer, todavía, una observación más. La secuencia lógica en la que aparecen los argumentos en el texto avalan la hipótesis que estamos defendiendo. De manera natural, si las cosas son indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles, entonces «por esta razón (di_to_to), ni nuestras sensaciones (m_te t_V a_sq_seiV_mçn) ni opiniones (m_te t_V d_xaV) son verdaderas o falsas». Pongamos el acento en el «di_to_to». En primer lugar, Pirrón no toma como punto de partida nuestra facultad cognoscitiva para concluir la indeterminación o incognoscibilidad de las cosas, sino que es al contrario: de la naturaleza de las cosas se deduce o se concluye la imposibilidad de tener sensaciones o juicios que sean verdaderos o falsos; lo cual conduce a una continua incertidumbre en las sensaciones que tenemos y en las opiniones que exponemos sobre ellas. Por tanto, no hay que entender a_sq_seiV y d_xaV (conceptos que indican cierta antigüedad del léxico de Aristocles) en el sentido de dos facultades distintas u opuestas, sino simplemente alusión a las sensaciones y opiniones (Platón usaba la misma terminología en el *Teeteto*, refiriéndose a Protágoras) que tenemos sobre las cosas. Aquí creo que puede estar una de las claves del pensamiento de Pirrón pues, existe una crítica tanto a las sensaciones como a los juicios que tenemos o hacemos sobre t_pr_gmata. Pero todavía hay algo más, Pirrón califica esos juicios de *dóxai* con lo cual está criticando, en la misma línea que la tradición abderita, no sólo los datos perceptivos de los sentidos, sino también los juicios u opiniones que podemos tener sobre las cosas. Hay, pues, una actitud escéptica de Pirrón frente al conocimiento. No habla de *lógoi* sino de *dóxai*, preferencia terminológica que viene apareciendo en las reflexiones sobre el conocimiento desde el mismo Jenófanes.

Existe, pues, un cierto dogmatismo ontológico en la *caracterización de la realidad*. Esta eliminación, en cierto modo, de la realidad como tema del discurso es una idea ciertamente dogmática. Una reducción muy simple de esta imagen la encontramos en el escoliasta de Luciano cuando en un pasaje comenta que el propio Pirrón tenía como objetivo eliminar toda la realidad: «Pirrón primero pintor, se convirtió luego en filósofo y tenía como objetivo eliminar toda la realidad (p_nta_naire_n t_nta)». ¿Qué significa eliminar toda la realidad? Es evidente que el escoliasta atribuye una actitud dogmática a Pirrón, posiblemente atraído por la indeterminación a la que el de Elis somete a la realidad. En su descargo podemos afirmar que esta renuncia no es *a priori*, sino que a ella se llega después de *reflexionar sobre las cosas mismas*: reflexión que intenta liberarnos de la servidumbre de las opiniones y de las creencias en el plano del conocimiento.

El texto de Aristocles, por tanto, no aporta ninguna base que justifique la aceptación de una *teoría del conocimiento sistemática* en Pirrón. Sí que aventura la existencia de una reflexión ontológica sobre la naturaleza de las cosas que puede caracterizarse como escéptica en el planteamiento: aunque *no hay un intento de justificación epistemológica* de la doctrina por parte de Pirrón, *sí que existe cierta preocupación cognoscitiva*; de otra forma, no entenderíamos cómo es capaz de declarar «lo que son las cosas», sin haber investigado, primero, sobre ellas y haber llegado a algunas conclusiones sobre el conocimiento que tenemos de las mismas. Así tiene que entenderse la última parte del texto, después de negar validez a las sensaciones y a las opiniones, dice Timón:

«Por tanto, no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una (per_n_V_k_stou l_gontaV), que no más es que no es o bien que es y no es [al mismo tiempo], o bien ni es ni no es».

Aquí aparece claramente la declaración escéptica por excelencia, la cual está dividida en tres sentencias:

1. Que *no más es que no es* (ti_o_m_llon_stin_o_k_stin).

2. O bien que *es y no es [al mismo tiempo]* (_ka__sti ka_o_k_stin).

3. O bien *ni es ni no es* (_o_te_stin o_te_o_k_stin).

La fórmula *ou mâllon* es esencialmente escéptica; es un lugar común en los escritos escépticos y ciertamente usada en Timón. Como hemos visto, puede tener un fuerte antecedente en Demócrito. Si la realidad que percibimos, según el atomismo, no es la verdadera realidad, si la miel, pongamos por caso, no es la verdadera realidad, ni su sabor tampoco, pues sólo es por naturaleza átomos y vacío, el siguiente paso será pensar que no podemos afirmar ni que ésta sea dulce ni que sea amarga o que sea dulce o que no lo sea, pues esto depende de las circunstancias y de los propios estados del individuo al recibir los impactos de los átomos. Así pues, podríamos decir que Demócrito, condicionado por la aceptación de la realidad (átomos y vacío), descubre cierta imposibilidad de dotar de coherencia a lo que aparece frente a lo que es, que sí la tiene. Pirrón aplica esa indeterminación (no sabemos en el fondo si es coherente o no la realidad) a la realidad, a lo que son las cosas por naturaleza. Esta actitud lleva a Demócrito a proponer el conocimiento de la realidad a través de la razón, al ser la única posibilidad de acceso a los átomos y al vacío; mientras que a Pirrón de Elis lo lleva a la desconfianza tanto de los sentidos como de la razón y, por consiguiente, al *ou mâllon* en sentido suspensivo. Así también, hay que interpretar un fragmento de Galeno sobre Pirrón coincidente con lo que hemos observado hasta ahora, pues lo caracteriza como «*skeptikus*» y advierte que «(Pirrón) buscando la verdad y no encontrándola dudaba en torno a todas las cosas». La imagen de Pirrón que difunde este texto coincide con la que estamos manteniendo, pues presenta a un Pirrón que simplemente se enfrenta con las cosas y que no encontrando ninguna solución a la cuestión planteada, decide «no más es que no es».

Las fórmulas 2 y 3 también tendemos a pensar que están fundadas en textos pirrónicos. Focio testimonia en el sumario de Enesidemo un paralelo con un argumento pirrónico que no cabe duda fue recogido de la tradición escéptica. Reale argumenta a partir de estas tres sentencias que Pirrón negó el principio de contradicción. Sin embargo, esta idea no está plenamente justificada. Si el análisis de (1) es correcto y (2) y (3) son fórmulas genuinamente pirronianas también, de ahí no se sigue la negación del principio de contradicción. Desde nuestro punto de vista, (2) y (3) deben entenderse como equivalentes de (1), ellas vienen a decir la misma cosa. Pero el sentido de (1) no niega claramente el principio de contradicción. (2) y (3) podrían haber sido construídas como variantes retóricas, presentadas en forma paradójica del «no más» escéptico. (2) y (3), por tanto, no podrían ser tomadas en sentido literal y su valor vendría mediado por la fórmula nuclear (1). Puede confirmar este sentido el testimonio posterior de Aulo Gelio, tomado de Favorino. Para explicar esta cuestión, Gelio recurre a la relación existente entre el objeto y las afecciones que tenemos de él. De ellas, podemos estar seguros pues las tenemos, nadie duda de lo que siente, pues lo siente, pero no podemos formular juicios aseverativos ni acerca de las afecciones, ni acerca de los objetos de los que se supone son aquéllas reflejo, ya que la confusión es tal que se impone una actitud prudente que lleve como consecuencia a la suspensión del juicio mediante la expresión pirroniana: «no es más de este modo que de aquel modo o que de ninguno de ellos (o_m_llon o_twV_cet_t_de__ke_nwV_o_qet_rwV)». Es posible hasta que Favorino estuviese aludiendo, porque lo conociese, a este pasaje de Timón que estamos estudiando. En suma, tiendo a preferir este análisis a cualquier otro, pues con esta interpretación, aunque existe cierto dogmatismo ontológico por la respuesta ante la pregunta ¿cómo son las cosas? (indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles), no añadimos una afirmación positiva dogmática asegurando que «son y no son» a la vez.

Sobre el fondo de esta indiferenciación de base se desarrolla la teoría pirroniana de la acción. El escéptico debe actuar y continúa su búsqueda, pero no en el sentido de tener un programa activo de investigación, sino en el sentido de continuar mirando a las cosas como cuestión abierta. Para ello, debe reconocer lo que aparece, el fenómeno. La importancia general de este fragmento es evidente porque revela qué fundamento utilizaron los escépticos

para poder tomar la vida como guía y criterio, y evidencia cuáles fueron los desarrollos de la posición genuina de Pirrón. Así, puesto que las cosas son indiferenciadas, la elección se torna imposible, puesto que la igualdad de razones para preferir «a» o «b» radica en la interioridad del sujeto que le impide traducir su actitud en alguna acción, ya sea, desde un punto exterior, consecuente o ya sea extravagante. A partir de aquí la crítica de los dogmáticos va dirigida contra la imposibilidad de actuación. La respuesta técnica y organizada de los escépticos será hablar del «fenómeno» como criterio de existencia, como criterio empírico, al menos en lo que corresponde al primer nivel proposicional de la existencia real. Estar en un constante estado de total incertidumbre sobre si p o $\text{no-}p$ es el caso induciría a un estado de profunda ansiedad y no de ataraxia. El escéptico también debe decidir mínimamente. Ahora bien, ¿se puede hablar de este criterio en Pirrón? ¿Lo encontramos de manera latente o explícito en él? Esta será la cuestión que trataremos de resolver en el siguiente epígrafe.

□

3. Pirronismo y escepticismo fenoménico

Hasta ahora hemos utilizado, prioritariamente, el testimonio técnico de Aristocles sobre Timón y Pirrón. La importancia de este texto en el conjunto de la crítica, nos ha llevado a dotar de una gran consideración filosófica a este pasaje. Ahora, debemos cotejar esta declaración con los fragmentos de otras obras de Timón que complementarán la perspectiva sobre el pirronismo. Timón es, fundamentalmente, un poeta satírico. La lectura de los pasajes que han sobrevivido de su obra, no remiten, comúnmente, a un filósofo en el sentido técnico de la palabra, sino más bien a un discípulo que deja algunos testimonios filosóficos muy interesantes. Debido a esta particularidad, tendemos a pensar que los argumentos filosóficos que proporciona, están firmemente asentados en la enseñanza de Pirrón. Es decir, pensamos, que la poca formación filosófica de Timón no le capacita para la creación o modificación de los postulados del escepticismo que nos transmite: Timón pondría las palabras y Pirrón las ideas.

De todos los conceptos teóricos que desarrolla el escepticismo, la cuestión del fenómeno centra uno de los problemas técnicos de este movimiento en general, y tiene, a su vez, un alto interés tanto para la descripción de Pirrón como para la definición de todo el pirronismo posterior. Sobre este punto también estamos informados a través de Timón, su portavoz. El concepto «*τὸ φαινόμενον*» es importante para entender a Pirrón y crucial para comprender todo el desarrollo posterior del escepticismo. Sin embargo, poco a poco se han acumulado tantas significaciones del término «fenómeno» que creemos bastante problemático definir lo que significó, primitivamente, para él. Es cierto que en el ámbito de los testimonios sobre Pirrón y para evitar peticiones de principio y círculos viciosos, hay que realizar una interpretación restrictiva de los mismos y aceptar como verdaderos aquellos en los que, al menos, aparezca su nombre. Sin embargo, los fragmentos que nos deja Timón en su libro «*Sobre las sensaciones*» no generan ninguna eventual diferencia entre las posiciones del maestro y del discípulo. Un examen atento a las páginas que llevamos hasta ahora demuestran que los conceptos que expresa Timón con relación al fenómeno, están en perfecta consonancia con la visión de la filosofía de Pirrón,

reconstruida a partir de la versión de Enesidemo y las aportaciones de Sexto.

Además, el contexto que enmarca los fragmentos de Timón sobre el fenómeno es particularmente significativo. Su intención viene determinada por la exposición de los argumentos que utilizan los escépticos para defenderse de las acusaciones dogmáticas. Según estas denuncias dogmáticas, los escépticos con su actitud negativa parecen anular, sin proponérselo, también la vida (*ka_t_n b_on a_to_V_naire_n*). El núcleo de la defensa de los escépticos sobre este particular es «lo que aparece», el fenómeno: las cosas aparecen pero no sabemos si son tal como aparecen, por eso, la «realidad» de la cual se supone que proviene queda *indeterminada*. El amplio debate entre dogmáticos y pirrónicos obliga a los segundos, por tanto, a matizar sus posiciones con respecto a lo que aparece. Cuando los primeros acusan a los segundos de establecer dogmas, pues sólo al discutir con ellos están, implícitamente, admitiendo aquello de lo que discuten, los pirrónicos dicen que ellos hablan sobre lo que sienten o se les manifiesta, es decir, ninguno niega tener hambre o el dolor si lo siente, sino que nos advierten que no podemos hablar dogmáticamente sobre ello. Por eso, dice Diógenes que cuando los dogmáticos atacan a los pirrónicos, éstos contestan de esta manera: «Pues reconocemos que vemos y conocemos que pensamos; pero desconocemos cómo vemos o cómo pensamos». Se trata, como advertimos, de un fino argumento, capaz de explicar por sí solo parte de la significación del escepticismo. Lo que están planteando los pirrónicos es la dificultad de encontrar el vínculo que nos hace pasar de una sensación relativa, subjetiva e individual a la certeza universal y objetiva de que esa sensación es verdadera.

Así pues, después de haber descubierto que las cosas son indiferenciadas, trata todas las diferencias como puramente aparentes, no pudiendo decir ni de nuestras opiniones, ni de nuestras experiencias sensibles que son verdaderas o falsas. A partir de aquí, se imponía el *ou mállon*, fórmula dada como aplicación universal, y que tenía como consecuencia la suspensión del juicio (*epoch*). Esta declaración es la clave del pensamiento pirroniano; las razones que llevan a Pirrón a defender esta idea podemos deducirlas de los fragmentos de Timón. En su obra *Sobre las sensaciones* aporta la pista que resuelve este problema: «No aseguro que la miel es dulce, pero reconozco que así aparece, (*t_m_li_ti_st_gluk_o_t_qhmi,t_d_ti_a_netai_mologφ*)». Timón reconoce, en este texto, su ignorancia con respecto a la naturaleza de la miel. Pero no es ignorante con respecto al sabor que tiene para él, ya que concede que la miel aparece dulce sin hacer caso de sus supuestas «verdaderas características». Los pirrónicos sugieren, por tanto, que estamos limitados a las apariencias que tienen un sentido descriptivo, vemos, oímos, tocamos, sentimos sólo lo que nos afecta, es decir, lo que nos aparece, por eso podemos indicar cómo aparecen las cosas. Si nosotros decimos que las cosas *son*, estamos afirmando *algo* sobre un fenómeno que hemos percibido; si nosotros afirmamos que *parecen*, estamos ante una descripción sensitiva sobre el fenómeno que percibimos. Con la segunda declaración no afirmamos nada acerca del objeto, sino que sólo describimos una sensación que tengo con relación a lo que aparece. Así, el pirrónico concluye que la misma cosa puede *aparecer* de manera contraria a personas diferentes, por lo que nada de lo quearezca a uno cualquiera de nosotros puede servir para fundamentar ninguna opinión o creencia acerca de la naturaleza de la cosa misma. Se podría pensar que Timón con la frase citada, sostiene que no es posible decir que la miel es dulce, no tanto porque no sepamos si la miel es *verdaderamente* dulce o no, sino porque «no más es que no es», y las cosas están privadas de determinación.

Así pues, la frase «la miel *es* dulce» intenta determinar con una característica al objeto (en este caso la miel) en sí mismo. La segunda frase «la miel *aparece* dulce», aporta unos datos sobre la apariencia. Hay que entender que la apariencia no es algo que sólo los objetos puedan tener. La música produce sonidos pero puede aparecer suave o pesada, la pintura produce visión y sin embargo puede aparecer como tranquilizadora o agresiva; igualmente, un argumento puede aparecer como válido y una declaración como verdadera o un comportamiento como imprudente. Decir cómo aparecen las cosas, es decir

cómo nos impresionan o producen una llamada de atención en nosotros. Por eso, nosotros *constatamos regularmente cómo aparecen cosas o parecen sin que podamos decir cómo son realmente*. El contraste que se da entre es (*st*) y aparece (*fa_netai*), confirma la diferencia que existe entre el mundo real indeterminado, que ya veíamos en el texto de Aristocles con respecto a las cosas que son por naturaleza (*p_fuke*), y «lo que se aparece» de ese mundo al sujeto. Por eso, Timón reconoce en este fragmento su ignorancia con respecto a la verdadera naturaleza de la miel, aunque no parece tener ninguna duda sobre el sabor que ésta tiene para él. Sobre esta segunda cuestión no podemos hablar, pues no es objeto de discusión que la miel se presente dulce de sabor a un sujeto, y *esta apariencia no es ni verdadera ni falsa, sino sólo apariencia*.

El concepto de «apariencia» requiere un comentario: cuando los pirrónicos utilizan o hablan de las apariencias o de las cosas que aparecen no están utilizando un término técnico filosófico. El verbo «*fa_nesqai*» que nosotros traducimos por «aparecer» es un término común griego (si *fa_nesqai* es aparecer, «apariencia» traduce «*fantas_a*» como nombre común y los términos «*t_fain_menon*» y «*t_fain_mena*», que algunos traducen por «impresiones» o «apariencias», son literalmente «lo que aparece» o «lo que es aparente»). Por eso, quizá, no es legítimo postular que para los pirrónicos las apariencias son entidades completamente diferentes de los objetos que supuestamente los producen. Estos escépticos griegos antiguos parece que todavía no han asumido que cuando nosotros atendemos a las apariencias, nosotros atendemos a una entidad de una peculiar forma; es decir a una imagen mental o dato perceptual. Sino que por el contrario, para el pensamiento gnoseológico de los pirrónicos *atender a las apariencias es atender simplemente a la forma en que las cosas aparecen*, unos versos que cita Sexto de la obra de Timón las «*Imágenes*» son muy clarificadores a este respecto: «Pues yo diré, tal como se me aparecen que son las cosas, teniendo la explicación correcta de la verdad como canon». Y en esta cuestión no hay mayor compromiso que éste. Así, el fenómeno es lo que parece ser tal como se manifiesta, pero que, en rigor, puede ser algo distinto.

El punto de partida es indiscutible, las cosas aparecen de una manera determinada, a la que no podemos sustraernos, pero el fenómeno no debe ser aceptado, ni como verdadero ni como falso, sino sólo como *fenómeno*, y es evidente que ese reconocimiento sobre lo que vemos y constatamos debemos aceptarlo, sin poderlo evitar, pues nos acompaña como la sombra al cuerpo: no podemos dudar de los fenómenos que se nos aparecen, ni desconfiar de las proposiciones que expresan nuestro parecer sobre la realidad. El escéptico, por tanto, no niega los datos que le llegan a través de la percepción: no niega la visión que tiene de las cosas sino que ignora cómo se produce la misma; no niega que vemos, pero no sabe con certeza qué es lo que ve, o si lo que ve es tal como le aparece. Por eso, dice Diógenes que ellos, los escépticos, aceptan el fenómeno, es decir, «*lo que aparece*», pero no que sea en verdad tal como nos aparece a nosotros: «En efecto, admitimos lo que aparece, pero no que sea realmente tal [como aparece] («*ka_g_r_t_ain_menon tiq_meqa o_c_V ka_toio_ton_n*)».

La admisión del fenómeno supone la constatación pirroniana de que el hombre está frente a él, pero no comporta automáticamente su asunción como criterio práctico de conducta (es muy difícil saber si tal era ciertamente la posición de Pirrón), como ahora veremos. A partir de aquí, encontramos, razonablemente, que ni las cosas, ni las opiniones o informaciones que recibimos de ellas, *pueden ser determinantes al informar sobre la realidad*:

«Pues, cuando decimos que una imagen tiene relieves, manifestamos lo que aparece (*t_ain_menon diasa_o_men*); pero cuando decimos que no tiene relieves, no hablamos de lo que aparece, sino de otra cosa. Así, Timón dice en su *Pitón* que él [Pirrón] no se apartó de la costumbre. Y en su *Imágenes* habla así:

Pero lo que aparece prevalece siempre, en cualquier parte que

llegue (_ll_ t_ _ain_ menon p_nt_ sq_nei, o_per _n_ _lq_) [en cualquier parte donde aparezca]».

En este pasaje hay dos partes bien diferenciadas. En la primera, Timón observa el fenómeno utilizando un cuadro o imagen como ejemplo. Si un cuadro o imagen (quizá está pensando en un bajo relieve que se puede considerar un cuadro en sentido amplio) tiene relieves o ángulos, podemos decir o hablar de lo que aparece, pues lo vemos o en su defecto lo tocamos con nuestras manos; pero, si no los tiene, no podemos decir nada en este sentido. Se puede conjeturar que Timón se refiere, principalmente, a la impropiedad del lenguaje que usamos, ya que conduce, a veces, a una falacia que se reduce en este contexto a hablar sobre algo indeterminado que no aparece. Aquí radica, según Timón, el problema, pues los hombres cometemos en el lenguaje una falacia que pasa a veces inadvertida, como es la sustitución en el discurso de los verbos *fa_netai* y *e_nai*, aplicándole al primero las características y significados del segundo. Evidentemente, este análisis todavía es bastante rudimentario por lo que no podemos presuponer en Timón, ni en Pirrón un dualismo epistemológico entre *fainom_non* y *_dhloV* (lo cual ya reclamaría un universo discursivo-epistemológico del tipo que se da en Sexto), entre lo que aparece y lo que está oculto, sino más bien una descripción natural de lo que realizamos en nuestra actividad cotidiana al enfrentarnos con la realidad.

La segunda parte del pasaje es un fragmento célebre de Timón. Sus contenidos pueden ser interpretados de varias formas; todas ellas, no obstante, dependen en buena medida de la significación que queramos darle al término *sq_nei* (prevalece). Su sentido más obvio es que *el fenómeno prevalece, llega a todas partes, ya que es lo único que en definitiva se percibe de las cosas*. También, el término «fenómeno» puede ser entendido con un sentido mucho más enérgico: es decir, prevalece porque *domina, queramos o no*, a los que se presenta. Actúa, en este sentido, como ilusión que nos controla, convirtiéndose así en algo independiente del sujeto que percibe. Ambos significados están en el pasaje de manera implícita y quizá la ambigüedad es intencionada por parte de Timón. No hay que olvidar el carácter irónico y corrosivo de este autor; de hecho, la cita aparece en su obra titulada *Indalmoi* que puede traducirse por Imágenes, pero también por Ilusiones, con lo que observamos que en el mismo título puede haber un juego deliberado de palabras.

Es un verdadero problema tratar de distinguir a través de Timón cuál es, exactamente, el ámbito del fenómeno en Pirrón. Los estudiosos no se llegan a poner de acuerdo sobre este particular. Por ejemplo Hirzel, entiende que las palabras de Timón justifican la afirmación del valor universal del fenómeno, valor al que ni siquiera el sabio puede sustraerse. Por su parte Robin, dice que Pirrón dudaba sin reservas no concediendo nada a las sensaciones llegando como ideal a la total apatía y a la insensibilidad. Stough, nos da dos versiones sobre el fenómeno:

1/. Una, en la que el fenómeno domina sobre el sujeto, como aquello que es experienciable por alguien que percibe.

2/. Otra, en la que el fenómeno es algo subjetivo, como experiencia presente del sujeto.

Mientras que Conche presenta una posición bastante diferente, ya que entiende el fenómeno como apariencia pura y universal no *apariencia de algo*, sino apariencia (nada más) que no hace referencia al objeto. Todavía hay más interpretaciones, este es el caso de Realequien entiende los versos de Timón dedicados al fenómeno a través de Aristóteles como «absolutización» del fenómeno que lleva a declarar que todo queda indiferente y relativo. Por último, Burnyeat, confiere a los versos de Timón en los que aparece *phainoménon* un *valor normativo* (como criterio para vivir que posteriormente Enesidemo adopta explícitamente), en el sentido de que el escéptico seguirá el fenómeno para superar la crítica dogmática de que el escéptico convierte la vida en algo imposible de llevar a cabo al suspender su juicio en todo.

Por nuestra parte, hemos venido manteniendo que en Pirrón existe una preocupación por el conocimiento junto con una actitud moral tal como aparecía en el texto de Aristocles y tal y como hemos venido también observando en algunos textos de los ya utilizados, por lo que creemos que la teoría que defiende Burnyeat es bastante razonable. *El concepto de «fenómeno» no va a ser utilizado con un fuerte valor epistemológico, sino más bien descriptivo.* Es evidente, que cualquier escéptico *debe ejercer su acción en el espacio de la vida cotidiana*, en el fenómeno: nadie puede quedar inmobilizado frente al mundo y debe actuar y conducirse en la vida de algún modo. Es falso decir que los escépticos se oponen a todo, más bien a lo que no está claro; el escéptico actúa y sigue lo que le aparece: «Nosotros, en efecto, dicen, sólo nos oponemos a las cosas oscuras (t_dhla) que acompañan a los fenómenos (to_V_ainom_noiV)», y no a los fenómenos mismos.

Nuestro *prátein* sólo es posible en «lo que aparece». El sabio advierte la indeterminación de las cosas, la imposibilidad de juzgar, y la imprudencia de quien se inclina por algo a través de la razón o de los sentidos; por tanto, se queda en la ataraxia. Por eso, el hombre debe actuar con indiferencia hacia las cosas, no pronunciarse sobre ellas, pues *no existe ningún sistema capaz de asegurar la verdad o falsedad de las mismas*: fórmula que no está construida ni como afirmación ni como negación, sino que expresa únicamente la imposibilidad del que habla para poder aceptar alguna alternativa. Este acuerdo sobre nuestras impresiones conduce a la tolerancia, pues el que comprende el mundo de esta forma debe acordar lo mismo para el mundo de los demás. Lo que quiere decirnos Pirrón es que no hay ningún criterio absoluto que nos lleve ni a través de los sentidos ni a través de la razón a elegir una cosa u otra con garantías o a justificar teóricamente nuestra elección.

Así pues, como consecuencia de esta necesidad poco a poco va evolucionando el concepto de fenómeno con un carácter cada vez más orientado hacia el conocimiento, hasta llegar a su máxima significación con Sexto Empírico, el cual lo convierte en un criterio práctico del escepticismo. No es de extrañar pues, que la última parte del texto de Timón que admite que el fenómeno prevalece allí donde llega, aparece también en Sexto Empírico. Sin embargo, en este autor está referido a la necesaria actividad epistemológica del filósofo escéptico, teniendo así, un significado más desarrollado que en Pirrón o Timón, ya que se utiliza el fenómeno casi como criterio para participar en las acciones de la vida, un criterio que sirva no solo de elección, sino también de renuncia.

Los dogmáticos concentraron su crítica sobre este concepto que resolvía la acción. No obstante, es interesante observar que las críticas de los dogmáticos contra el fenómeno, van más referidas al término *phantasia* que al de *phainómenon*. Significa esto que confunden, por un lado, «fantasías» y «fenómeno»; y, por otro, aplican las características que el concepto de «fantasía» adquiere con los estoicos al concepto de «fantasía» pirrónica. Así pues, aunque el fenómeno como tal no es criticable, porque es fenómeno, fantasía puede tener unas connotaciones negativas que aparecen con los estoicos. Zenón, por ejemplo, definía la fantasía como una huella en el alma (t_pwsiV_n yuc_), mientras que Crisipo la definía como una alteración del alma, una alteración de la cualidad determinante del alma (fantas_a_st_n_tero_wsiV yuc_V). Según los estoicos, fantasía es una imagen, una representación que tenemos de la realidad, pero advertimos que, al definir los estoicos la fantasía de esta forma dejan al margen el fenómeno y plantean el problema de las apariencias entendidas como representaciones del fenómeno. Esta crítica no se puede aplicar al fenómeno en el que está incluido tanto la forma en que las cosas aparecen, como las cosas que aparecen. Por eso decimos que las críticas están dirigidas más a las fantasías (en sentido estoico), es decir, a las imágenes o representaciones que tenemos del fenómeno y no, al fenómeno mismo: «Contra el criterio (krit_rion) del fenómeno, los dogmáticos dicen que sobre las mismas cosas les sobrevienen apariencias (_antas_ai) diferentes».

En este texto aparece un término nuevo, *krit_rion*. El criterio supone un

salto cualitativo, con respecto al valor del fenómeno. Cuando los dogmáticos acusan a los escépticos de la paralización a la que se ven obligados por su teoría, los escépticos dicen que ellos *siguen el fenómeno*. Este desarrollo explícito del «fenómeno» como criterio, también era entendido en este sentido por Diógenes Laercio, pues al final de la argumentación sobre «lo que aparece» responsabiliza no a Timón, sino a Enesidemo de la conversión del «fenómeno» en criterio: «En efecto, el fenómeno tiene validez de criterio según los escépticos, como dice Enesidemo».

Así pues, podemos encontrar cierto paralelismo entre estos textos y el de Aristocles citado al principio. En todos confirmamos que Pirrón se muestra prudente y remiso ante la posibilidad de conocer la realidad, ya que ésta queda indeterminada e incognoscible, y sólo nos llegan las apariencias y el fenómeno. Y en todos podemos, razonablemente, defender la existencia de un cierto fenomenismo inicialmente pirroniano. Para Pirrón el escepticismo es una práctica que se convierte en una forma de vida.

Con un sentido mucho más técnico, la definición que presenta Sexto del escepticismo asume claramente esta apreciación del fenómeno, aunque la dota de características específicas, pues la actitud del escepticismo debe poner en confrontación «lo que aparece» (*ainom_nwn*), con «lo que se piensa» (*nooum_nwn*): «La corriente escéptica es una facultad que pone en confrontación de cualquier modo lo que aparece con lo que se piensa, de lo que resulta que mediante el equilibrio de las cosas y de las razones que se oponen llegamos primero a la suspensión del juicio y luego a la tranquilidad de ánimo o imperturbabilidad». A partir de aquí ¿qué es lo que le queda al escéptico?, es suficiente conducirse en la vida empíricamente y sin dogmatizar, de acuerdo con las reglas y creencias que son comúnmente aceptadas. Únicamente la experiencia puede aportar algún tipo de conocimiento; se puede decir que toda clase de conocimiento parece proceder de ella. Sexto con mayor distancia observará que la experiencia sensible (*a_sqhsiV*) es condición de las ideas (*p_noia*) y de todos los pensamientos conceptuales (*n_hsiV*). Lo malo de la experiencia es que no tenemos un criterio de verdad que asegure algo de ella. Podemos estar seguros de nuestras sensaciones, pero no podemos ir más allá de ellas mismas. Esta idea quiere decir, en un escepticismo ya más avanzado, que la relación entre las impresiones, las entidades reales que, supuestamente, causan esas impresiones y los juicios que se refieren a las cosas, *nos es completamente desconocida*.

En consecuencia, la causa original del verdadero escepticismo es *la esperanza de alcanzar la ataraxia* mediante la investigación de la verdad de las cosas. Ahora bien investigar no significa dogmatizar, el escéptico con su obra investiga, pero no dogmatiza; es decir, no afirma o niega nada sobre las cosas que investiga. Cuando al escéptico no le queda más remedio que decir alguna cosa positiva o negativa sobre algo, no será una afirmación o negación en el sentido absoluto de la palabra, sino que en todas las fórmulas escépticas que afirman algo como: No comprendo (*katalhpté*); nada defino (*o_d_n_r_zw*); no más esto que aquello otro (*o_m_llon t_de _t_de*); tal vez sí, tal vez no (*t_ca, o_t_ca*); todo es incomprendible (*p_nta _st_n_kat_lhpta*); ¿Por qué esto más bien que eso? (*di_t_m_llon t_de _t_de*); suspendo el juicio (*p_cw*); siempre habrá que *sobreentender* «según me parece (*V_mo_a_netai*)».

Con algún ejemplo puede quedar clara esta idea: el escéptico concede, afirma lo que siente, si tiene frío o calor no puede negarlo, pero no afirma que esas sensaciones o pasiones son verdaderas. Esto sería ir más allá del fenómeno, más allá de la sensación y del límite cognoscitivo que tenemos. Lo más importante de todas las expresiones escépticas que hemos visto, es que ellas mismas entran en la duda mantenida por el escéptico. Esas expresiones mediante las cuales dudamos de las afirmaciones dogmáticas son ellas mismas dudosas, Sexto encuentra un paralelo con los fármacos catárticos que aplicados a las enfermedades (el dogmatismo), no sólo expulsan del cuerpo la dolencia, sino que también son arrojados ellos mismos: «Acercas de todas las expresiones escépticas, debemos saber primero que no aseguramos en absoluto que sean

verdaderas, ya que podemos decir en verdad que pueden también ser refutadas por ellas mismas, puesto que están incluidas en las cosas a las que aplican, de la misma manera que los fármacos catárticos no sólo expulsan del cuerpo los humores, sino que también ellos mismos se expelen con los humores». La propuesta escéptica es bastante novedosa. Las fórmulas escépticas al suprimir toda certeza no tienen más remedio, si quieren ser consecuentes, que suprimirse a sí mismas. La estrategia de Sexto consiste en aceptar como necesidad argumentativa la auto-refutación de sus argumentos y así como *no es imposible para un hombre utilizar una escalera y después de ascender por ella echarla abajo*, tampoco es imposible utilizar unos argumentos para destruir el dogmatismo, no procediendo arbitrariamente sino dialécticamente, y destruir, posteriormente, los argumentos mismos.

Este aparato epistemológico y conceptual que se desarrolla con Sexto, evidentemente, todavía no ha surgido en Pirrón. Y casi con toda seguridad esta hipótesis es correcta; pero, no podemos caer en la tentación de mantener, como hacen algunos, que Pirrón no tiene ninguna teoría gnoseológica concreta que fundamente sus postulados prácticos. Desde una perspectiva histórica, todas estas consideraciones sobre el escepticismo van reconociendo un fenomenismo como clave para entender no sólo este movimiento sino gran parte de la filosofía griega. Esta orientación de la fuente de Sexto tiene tanta potencia que podemos correr el riesgo de confundir a Pirrón y al pirronismo con la reconstrucción en clave fenoménica que hace Sexto de todo el escepticismo. Por tanto, tratar de rehacer los inicios del escepticismo, es decir, a Pirrón y al pirronismo, desde la versión proporcionada por Sexto, aunque es del todo legítimo, no tiene en cuenta numerosos testimonios que, históricamente, son válidos para el estudio de la figura de Pirrón. Esta disposición textual inicia lo que a partir de Enesidemo constituye la tradición pirrónica, sobre la que se basan algunos historiadores modernos para confirmar la exégesis de Pirrón como defensor del fenómeno y de la costumbre: actitudes, la una teórica, por cuanto se refiere al conocimiento de la realidad, y la otra práctica, por cuanto se refiere a su experiencia cotidiana. En un caso y en otro, son los testimonios que han sobrevivido de su vida y de sus enseñanzas los que determinan las conclusiones sobre su conducta y su filosofía.

□ □

4. El resultado de la disposición pirrónica: la aphasía y la ataraxía.

Cualquier práctica debe sustentarse, si quiere tener sentido para uno y para los demás, en criterios teóricos. En Pirrón, encontramos una inquietud teórica por la realidad, que le lleva como consecuencia a «afirmar» su indeterminación, de ahí al *ou mállon* y por último a la ataraxia. Una suspensión de todo juicio (*epoch_*), deja sitio a la anulación de todo discurso (*aphasia*), que conduce a la tranquilidad de ánimo. El problema con el que Pirrón se enfrenta al intentar conocer la realidad, no es nuevo, sino que tiene un desarrollo en toda la filosofía griega anterior: línea de pensamiento que ya nosotros hemos rastreado desde Jenófanes y que se continúa en Parménides, Demócrito y los sofistas. Lo que sí podemos calificar como original de Pirrón es la solución que le da -o la falta de solución- al problema planteado de tantas y tan variadas formas: la suspensión del juicio más por prudencia que por criterios epistemológicos

exactos y precisos.

Según Sexto, la causa original del escepticismo es la esperanza de alcanzar la ataraxia, como consecuencia de la suspensión de nuestra opinión, de nuestro juicio, en la investigación de las cosas, al no poder decir de ellas que son más que no son. Esta actitud pirrónica aparece como consecuencia de una actitud filosófica más práctica que teórica. Naturalmente esta razón fundamental le lleva a rechazar la teorías lógicas, físicas y éticas como doctrinas válidas para enfrentarse con la realidad. Lo importante, para él, no es asumir un tipo de filosofía sino el *vivir* cualquier principio que lleve a la ataraxia.

Esta es la disposición de Pirrón: su teoría está constantemente apoyando una práctica que se hace explícita y que queda registrada en las fuentes con mayor reiteración; lo cual no sorprende pues su vida era conocida, mientras que los principios teóricos, sin los cuales cualquier actitud práctica hubiese quedado huérfana, tenemos que deducirlos a través de los textos que han quedado sobre él. En Pirrón existe *una doble preocupación*: por un lado, el conocimiento de las cosas, y por otro, la actitud moral que surge como consecuencia de la irresolución a la que nos obliga ese conocimiento. Ahora bien, es cierto que *la actitud ética destaca sobre la teórica* en algunos textos antiguos, creando una imagen de Pirrón repetidamente afirmada como práctica y discutida como teórica. Esta idea no es extraña, pues para sus coetáneos las formulaciones teóricas de Pirrón sustentan y fundamentan los hechos cotidianos de cada día (su *práttēin*), pero no son formuladas explícitamente como doctrina. Nosotros hemos intentado integrar estas dos facetas de Pirrón para una comprensión más completa, ya que interpretar a este filósofo desde una de ellas sólo propicia una lectura unilateral y propone *una separación entre teoría y praxis bastante artificial*. Así pues, creemos que una marcada separación entre especulación teórica y moral práctica, si bien tuvo que existir en la mente de Pirrón, no es necesaria en su filosofía, pues una y otra se resuelven en su actuar, en la suspensión del juicio y en la ataraxia.

Para esta parte de la filosofía pirroniana, Cicerón es una fuente esencial que delimita y enfoca la enseñanza moral de Pirrón. Ya sabemos que cuando se refiere a los antecedentes del escepticismo nombra a Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y Sócrates, pero nunca a Pirrón, pues éste sólo está conectado a una tradición ética y no gnoseológica. Pirrón es citado por Cicerón en un contexto muy determinado: la teoría de los fines. El hecho de que Cicerón cite siempre a Pirrón insistentemente junto a Aristón y Erilo puede estar en relación con la fuente que utiliza: la *diuisio carneadia* que planteaba posibles soluciones al problema del fin último o del sumo bien:

«Para éste, el sumo bien consiste en no conmovirse ni en un sentido ni en otro en relación a estas cosas, lo cual es denominado por él mismo adiaforía. Por su parte, Pirrón dice que el sabio ni siquiera siente estas cosas, lo cual es denominado *apáttheia* (*Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae _p_ _qeia nominatur*)».

García Junceda advierte, asistiéndose de Cicerón, que el conjunto de la doctrina pirroniana era bastante elemental, reduciendo todo su pensamiento ético en la máxima «vivir virtuosamente». Ahora bien, ese vivir honestamente, se reduce a no desear nada, a no apetecer nada, indiferente ante las cosas. La honestidad consiste, pues, en la nivelación de todo hasta tal punto que es inútil la elección, la selección; libre de los conflictos propios del hombre que debe elegir, el de Elis descubre una legítima y propia situación espiritual del *_fektik_V*, definida como *di_ qesiV skeptik_*, término del que se servía Nausífanos, para indicar el «modo de vida» de Pirrón, que contraponía a la elaboración teórica de su propia doctrina. Pirrón era sólo un filósofo poco conocido realmente, admirado por su *di_ qesiV*, que definía un modo de vivir coherente y fuera de lo común, pero ignorado por sus *l_ goi*. Este concepto práctico refleja, sin duda, el éxito práctico de la filosofía pirroniana que cimentó su fama como hombre indiferente y sereno.

Cicerón en sus *Cuestiones Académicas*, recoge esta notoriedad, y relaciona el pensamiento ético de Pirrón con Aristón de Quios, discípulo de Zenón, que considera que la virtud se apoya en la indiferencia (*diafora*) del actuar del hombre ante las cosas. La fama que había conseguido por su comportamiento, unida a los testimonios de Timón y marcada por la importancia que el nexo teoría-práctica adquiere en el pirronismo antiguo, justifica el hecho de que él estuviese unido, en la tradición doxográfica, a la teoría un tanto radical de Aristón y de Erilo sobre *el fin*. La declaración radical del estoico Aristón, no obstante, no es suficiente: Pirrón da un paso más cuando sostiene, además, que el sabio ni siquiera advierte la existencia de esas cosas. A esa doble indiferencia de Pirrón, Cicerón llama *apátheia*. El tema de la *apátheia* de Pirrón no está del todo claro. Diógenes Laercio aplica a Pirrón el término *adiaphoria*. Aristocles, por su parte, emplea el término *apátheia*. Para el tiempo de Cicerón, dice Long & Sedley, *apátheia* puede ser intercambiable con *ataraxia*. Hirzel arguye que sólo este último término es aplicable al fin ético de Pirrón, Brochard, por su parte, defiende *apátheia* como término correcto. En definitiva, no hay ninguna razón concluyente que pueda excluir alguno de los términos que los diferentes textos aplican a Pirrón.

Esta fluctuación de vocablos quizá puede ser la estela, en un caso particular, de la discusión filosófica sobre las posiciones de Pirrón: representadas por un lado, por Enesidemo y, por otro, por los seguidores de Antígono (o *per t n Kar stion Ant gonon*). Esto demuestra la existencia de un debate abierto sobre la figura de Pirrón, atestiguado en el espacio que Diógenes reserva a los sostenedores de cada una de las posturas. Confirma esta hipótesis un texto de Diógenes quien, al final del capítulo dedicado a Pirrón, una vez dicho todo lo que tenía que decir sobre el de Elis expone: «Algunos (*tin_V*) declaran que el fin propuesto por los escépticos es la *apátheia* (*p_qeian*) otros dicen que la dulzura de carácter (*pra_thta*)». Es interesante reparar en el lugar que ocupa este comentario en el libro de Laercio, pues es el último párrafo del capítulo dedicado a Pirrón, como si con ello quisiera dar a entender Diógenes que además de la interpretación propuesta, explicada y desarrollada por él, durante todo el capítulo, otros autores entienden algo diferente, consignando este nuevo dato con toda honestidad. Decleva adelanta una hipótesis razonable: la convicción de que los *tin_V* del pasaje son los mismos que *los seguidores de Antígono de Caristo*.

Esta tradición, posiblemente, es la recogida en las fuentes de Cicerón. Tradición que después seguirá vigente en la versión que nos deja Plutarco de una anécdota sobre Pirrón. Este suceso que cuenta Diógenes Laercio, basándose en un testimonio de Posidonio declara lo siguiente: una vez que los que navegaban con Pirrón estaban atemorizados ante una tempestad, él señalando a un lechoncillo que sobre la nave comía sin preocuparse de nada, dijo a los demás «que el sabio debe mantenerse en igual estado de imperturbabilidad». En Plutarco, la misma referencia al estado del lechoncillo que en medio de la tempestad continúa comiendo, viene señalada por el término «*apátheian*»: tal impasibilidad, dice, es necesaria para quien no quiere ser turbado por los acontecimientos imprevistos: lecciones de indiferencia que tienen un carácter bastante primitivo, pero una eficacia inequívoca. La coincidencia entre los textos impide que la anécdota sea tomada en plan caricaturesco, además algunos textos de Timón apuntan también en este sentido.

La doctrina de Pirrón tiene un desarrollo explícito como si de un progreso terapéutico se tratara: la enfermedad dogmática debe ser curada con destreza. Después del diagnóstico viene la limpieza, la terapia que intenta la estabilidad, el equilibrio de la vida del hombre. El tratamiento consiste en eliminar la angustia de la vida humana, que se produce cuando hay que elegir constantemente entre opciones. Esto es lo que trata de obviar el escepticismo: no estamos ante una filosofía que nos obliga a elegir entre la inútil alternativa ética o gnoseología, sino ante un pensamiento usado como higiene intelectual, como práctica terapéutica que ayuda al hombre en el áspero camino de la vida, de la forma más serena posible.

La amplitud y la profundidad que tiene en Pirrón la «indiferencia» y la «apatía», presuponen, como ya hemos observado en el epígrafe dedicado a su vida, una fuerte influencia oriental. Pirrón no espera nada, no cree en nada, no tiene esperanza sobre nada, llega a declarar como indiferente su propia vida y su propia muerte. Este último extremo es de difícil comprensión, de laboriosa elaboración, pero de eficacia aplastante. Sobre esta, *a priori*, descabellada idea, descubrimos un significativo diálogo entre Pirrón y un desconocido a propósito de esta afirmación. El pasaje recogido por Estobeo, advierte el reproche de uno que escuchaba a Pirrón hablar sobre la falta de distinción entre la vida y la muerte, y lo retaba a que si pensaba así, debía, legítimamente, hacer algo por morirse: la respuesta de Pirrón es de una lógica concluyente: si no hay diferencia entre la vida y la muerte, no hay tampoco diferencia entre esforzarse tenazmente por vivir o por morir:

«Pirrón afirmaba que no había ninguna diferencia entre vivir y morir. Por lo que uno le dijo -entonces, ¿por qué no haces por morirte?- -Porque -dijo- no hay ninguna diferencia-».

La respuesta no es más que la natural conclusión que surge como inferencia a partir de la primera premisa de que todas las cosas son indiferentes. Este estado es único en la historia de la filosofía y no es corriente en el pensamiento griego. Ya Brochard observaba que el espíritu griego no estaba hecho para tales audacias; y de hecho no volvieron a darse, sin matizaciones, después de Pirrón.

La renuncia de Pirrón tiene su cauce hasta en el dolor (otro elemento típicamente oriental): la renuncia a la servidumbre del cuerpo, refleja de nuevo la disposición pirroniana a no dejarse perturbar ni por los problemas a los que estamos obligados por nuestra naturaleza mortal. Así, Diógenes detalla como ejemplo de indiferencia que Pirrón sufrió la aplicación de fármacos desinfectantes, incisiones y cauterizaciones en una herida, sin mover una sola ceja. Recordemos, en este sentido, que la apatía de Pirrón, según decía Cicerón, era la aspiración a *ne sentire quidem*. Partiendo de estos presupuestos, no es sorprendente que los dogmáticos acusasen a Pirrón de convertir la vida en algo imposible, si no se concede nada a los sentidos. Ciertamente, la indiferencia moral pirroniana no conjura cierto dogmatismo producido por un escepticismo no mitigado o suavizado por una mayor participación del fenómeno. Desde una indiferencia ontológica de las cosas, deriva a un estado de indiferencia epistémica del hombre frente a ellas y de aquí a una moral indiferente no hay más que un paso. Este estado indiferente es el mismo estado de calma o *gal_nh*, un estado de quietud o *_suc_a* o *_rem_a*, y un estado de *_p_qeia* o *_tarax_a*. Esta censura fue objeto de revisión primero y de intento de solución, por parte de los seguidores de Pirrón, sobre todo de Timón y de Enesidemo (*o_te_per_t_n T_mwna ka_A_nes_dhmon*), reforzando como fines específicos escépticos el papel de la *epoch_* y la *ataraxia*. Sexto, por su parte, en *M.*, XI, 159, distingue entre bienes y males según la opinión y según la necesidad (*kat_d_xan* y *kat_n_gkhn*), y admite que en lo que se refiere a las *p_qh* involuntarias, el escéptico no puede sustraerse a ellas: «así, como el escéptico en virtud de la necesidad de las afecciones es guiado por la sed a la bebida, por el hambre a la comida, y de igual manera a las otras cosas», y replica a las posibles críticas dogmáticas que la turbación que refleja esto será mucho menor que el que sigue el *p_qoV*, que deriva de la opinión.

El testimonio de Timón que dejaba Aristocles, apuntaba en esta dirección. Allí, la suspensión del juicio que realizaba Pirrón venía dada por términos bastante precisos desde un punto de vista del conocimiento: la indeterminación de las cosas lleva a Pirrón a decir sobre cada una que no más es que no es. Sobre esta nulidad de las cosas *se construye, paradójicamente, la felicidad*; que no consiste en la obtención de algo, sino, justamente, en la suspensión de nuestra decisión sobre las cosas, por eso como las cosas son indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles, está claro que ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones pueden ofrecer nada verdadero, ni nada falso. El hombre debe quedar

sin opiniones, dado que éstas implican determinación o diferenciación de la cosa (*diafor*); también debemos quedar sin tender ni a un lugar ni a otro (*klin_V*) y quizá también indecisos al no poder discernir completamente (*kritoV*).

Las consecuencias de esta indeterminación son bastante claras, pues llevan, como hemos observado múltiples veces, a cualquiera que se preocupe por el conocimiento de las cosas a la afasia y a la imperturbabilidad, a la tranquilidad de ánimo tan necesaria para el sabio. El primer término asesora, en este caso, al segundo. Si bien tradicionalmente la afasia está ligada, en la lengua griega, al estado de emoción que anuda nuestra garganta e impide la palabra, en Pirrón, adquiere un significado especial y técnico. Es decir, no se trata de «*quedar sin palabra*», sino de «*no tener nada que decir sobre la cosa*». Es probable que la utilización de este vocablo sea deliberado, pues el hombre no está intranquilo, turbado y ello le hace perder la palabra, sino que es la falta de perturbación, la tranquilidad a la que llega la causa de la aparición de la afasia, *la suspensión de la palabra lleva a la ataraxia*. Todas estas características están bastante relacionadas con la influencia de la sabiduría oriental, al menos prácticamente, sobre el pensamiento de Pirrón; probablemente, ese contacto con los sabios de la India le lleva a pensar que lo que aparece sólo puede ser mostrado como tal y no como algo que tiene realidad más allá de la apariencia, ni puede ser verificado como verdadero, ni puede ser «dicho», por lo que, como única solución, tendremos que suspender el juicio ante las cosas.

Todo el discurso de Timón atribuido a Pirrón aparece como respuesta a la exigencia inicial de felicidad que el propio Timón explicita (quien quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas, de *n t n m llonta e daimon sein e V tr_a ta ta bl pein*). En rigor, no sabemos si esa búsqueda de la *eudaimonía* es propia de Pirrón o de su discípulo. Pero podemos constatar que la fórmula usada en el texto dejado por Aristocles (de *n t n m llonta e daimon sein*) es bastante arcaica, pues ya Demócrito, según Plutarco, la usaba en el mismo contexto. Lo cual indica que no hay ningún inconveniente terminológico para pensar que esta fórmula pudo ser utilizada por Pirrón.

Según esta idea, el deseo de felicidad viene mediado, en Pirrón, por la necesidad de preocuparse por la naturaleza de las cosas. Esta atención hacia las cosas es la misma que ya era tradicional en la filosofía presocrática. Lo que cambia en Pirrón es la respuesta, que debe ser entendida más como una *descripción de la realidad problemática* (pues tiene un contenido negativo), que como una *teoría dogmática* en la que se propone, positivamente, *crear algún modelo epistémico como norma mediante la cual conseguir la felicidad*. Pirrón no da normas, ya que esto comportaría un sentido dogmático alejado de su actitud; más bien declara, de manera escéptica, que quien se ocupa de las cosas no tendrá más remedio, ante la indeterminación de la realidad, que quedar sin opinión, en estado de suspensión: acción que le lleva sin proponérselo a la felicidad, a la imperturbabilidad de ánimo. Si Pirrón rehuye el instalar cualidades positivas o negativas a las cosas, es normal que considere convencionales todos los valores; este paso es muy significativo pues patentiza la afirmación del escepticismo de Pirrón. De ahí que para Pirrón no haya nada bueno ni malo, justo ni injusto, sino que los hombres al no poder distinguir con un criterio los dos extremos de las cosas, siguen la ley y la costumbre. Pirrón parece estar refiriéndose aquí a los modos y costumbres concretas y determinadas que tienen los distintos hombres de concebir la vida. La diversidad de las leyes, conductas y creencias que él observó en los distintos países que tuvo que recorrer en las expediciones de Alejandro, lo persuadieron de la imposibilidad de encontrar un criterio mediante el cual alguna de esas costumbres o creencias pudiera servir de valor universal. Esta actitud sugiere uno de los temas centrales del pirronismo: el problema del comportamiento humano. Sexto Empírico expone tiempo después, la misma idea de manera más coherente y precisa cuando observa que nada es bueno ni malo por naturaleza, sino que son los hombres quienes los juzgan como tal por convención.

En fin, Pirrón no reivindicó un pensamiento ético escéptico en cuanto

verdad, sino en cuanto búsqueda, una búsqueda en la que los resultados nunca están dados *a priori* sino que tienen que ir surgiendo poco a poco a través de la indagación y el examen. La investigación manifiesta un fin determinado: llegar a la felicidad. No sabemos si al final Pirrón consiguió ser feliz o no; por contra, sí conocemos, según los testimonios, que *permaneció pobre, no sacó partido de su duda y su vida fue simple, austera e irreprochable*. Todo un modelo que no estaría de más rescatar. Esta reflexión proporciona cierta base que fundamenta la caracterización de Pirrón también como pensador ético. Así, una interpretación de Pirrón más integradora que disgregadora nos conduce a una lectura moral y cognoscitiva. Sin ningún género de duda hay en Pirrón una intención moral, pero podemos pensar razonablemente que a la ética le precede, en este caso, una preocupación teórica, gnoseológica, puesto que es necesario primero atender al conocimiento de la naturaleza de las cosas para poder ser feliz. El desarrollo del escepticismo posterior es, en este sentido, extraordinario, pues llega a decir con una clara actitud epistemológica que las cosas son *akatál pta*, incomprensibles y por consiguiente, no sabemos a qué atenernos con ellas, por lo que lo mejor será guardar silencio, no decir nada y suspender el asentimiento.

□□

CONSIDERACIONES FINALES

Dos declaraciones previas han presidido la ejecución de este libro:

- La primera, que es *un hecho* que el escepticismo filosófico existe.
- La segunda, que es *un problema*, y como tal ha sido estudiado, que el escepticismo sea una filosofía.

El hecho fundamental del escepticismo se reconoce en la correspondencia entre teoría y práctica como una de sus características fundamentales. Este aspecto nos lleva a considerarlo, razonablemente, *como una actividad y no como una doctrina*. Las consecuencias de esta afirmación son previas a cualquier intento de desvelar su significado; todo aquél que sigue este movimiento debe reconocer las propias deficiencias del mismo. Por eso, nadie puede dudar absolutamente, desde una posición indudable; para que un hombre dude tiene que juzgar de alguna forma mediante el razonamiento y declarar los motivos que le llevan a dudar de algo, hay que poner en duda hasta la propia duda que lo sustenta.

Es evidente la dificultad de encontrar un origen determinado y concluyente a una actitud que surge como consecuencia de los problemas que origina los continuos y, podríamos decir, ineficaces intentos por conocer absolutamente la realidad. Hemos demostrado *ciertas conexiones interesantes entre algunos problemas tratados por pensadores presocráticos y el escepticismo*. Pirrón es Pirrón es Pirrón es Pirrón es reconocido como el que *mejor encarnó* el movimiento escéptico. Aunque es cierto que Sexto no quiere convertir este movimiento en una secta con dogmas establecidos o con un *iniciador-maestro*. El escepticismo *no es una escuela como las demás, sino una actitud*, y por eso es absurdo atribuirle un iniciador, un *heuret_s*. Esto es lo que comprendió SextoSextoSextoSexto, pues sabía que el escepticismo está intrínsecamente en el acto de pensar, es una disposición y no una doctrina, por lo que *reclamar una figura, sea la que sea, como maestro sería una contradicción*.

Así pues, *el ideal escéptico, por excelencia, está encarnado en Pirrón de Elis*. El hecho de que *no escribiese nada añade ciertas dificultades*

circunstanciales a las propias de su figura. Quizá, pensó que la palabra escrita no añadía nada a su enseñanza, sino que habría multiplicado las discordias de las que quería huir. Curiosamente, incluso sin escribir nada, su fama superó a su vida. Este hecho no es único en Grecia, conocemos algunos casos de ágrafos brillantes en los que la palabra, la enseñanza práctica y los ejemplos de su vida cotidiana, sustituyeron a cualquier teoría escrita. Algunos autores concentran en esta decisión de silencio su importancia. Representa una filosofía que sigue el fenómeno, lo que aparece, en la práctica cotidiana, pues somos impotentes para hablar de lo que las cosas son por naturaleza y para conocer si hay algo que no sea fenómeno. A pesar de esta simple guía, *el pirrónico no la acepta de manera absoluta, sigue el fenómeno sólo de manera «normativa» pero sabiendo que éste no es ni verdadero ni falso*. En la mayoría de los casos las críticas y los prejuicios que se tienen sobre el escepticismo refieren más los defectos propios del pensamiento dogmático que lo critica. Es decir, las deficiencias de las que se le acusa son más propias de los acusadores que del pirronismo mismo. Así, por ejemplo, *los enunciados circunstanciales y condicionales del pirronismo se suelen traducir, para criticarlos, en términos absolutos*; la destrucción de la filosofía dogmática que se intenta llevar a cabo, se convierte en la destrucción de toda la filosofía; no afirmar nada dogmáticamente se convierte en la afirmación dogmática «no afirmo *nunca* nada», etc. En definitiva, *se le suele despreciar como movimiento, pero no se le suele criticar como pensamiento*.

El escepticismo de PirrónPirrónPirrónPirrón consiste, pues, en la declaración de que *cada cosa de la naturaleza es tal como se nos aparece, pero no podemos decir que tal como se nos aparece es en verdad*. A partir de ahí, las cosas «no más son que no son» o «no más son esto que aquello», la indeterminación de la realidad le lleva, coherentemente, a abstenerse, a quedar sin opiniones en su enfrentamiento con ellas, y de aquí a un estado de imperturbabilidad moral que trae como consecuencia la felicidad. Esta actitud no lleva al hombre *ni al abandono, ni a la pérdida del entusiasmo*, porque la significación propia del escepticismo es, principalmente, *investigación*. Los escépticos investigan, no se dan por vencidos por la imperfección de las teorías, siguen investigando a pesar de que el descubrimiento de algo enteramente seguro traería como consecuencia la ruina del propio escepticismo. PirrónPirrónPirrónPirrón es un ejemplo de esta actitud, un hombre que a pesar de ser escéptico estaba preocupado por la naturaleza de las cosas, por el conocimiento y por la felicidad. No puede decirse ante esta presentación que PirrónPirrónPirrónPirrón se sintiese ganado por el desaliento o la desidia, su vida demuestra lo contrario.

La conexión entre *conocimiento y felicidad* es un tema común en la filosofía griega: el conocimiento de la verdad es una ayuda necesaria para la virtud y la felicidad. PirrónPirrónPirrónPirrón va a amenazar esta unión, común en la filosofía griega, entre verdad y «vida buena». Primero cuestiona la posibilidad del conocimiento y desafía el deseo de la verdad. Partiendo de que aparentemente todas las cuestiones permanecen abiertas, se aparta del proyecto que cree que la felicidad sólo puede ser encontrada en la consecución de la «Verdad». Para el escéptico, el estado de felicidad, viene como consecuencia del estado de imperturbabilidad e indiferencia frente a la realidad. Esta solución no es presentada ni como la conclusión filosófica de que la felicidad es obtenida de esta manera, ni como exposición teórica de razones que nos llevan a concluir que esto sucede así. Más bien, lo que ocurre es que para los pirrónicos, la tranquilidad resulta del cuestionamiento de la necesidad de adquirir principios verdaderos a partir de los cuales fundar el conocimiento. Los pirrónicos no niegan que el conocimiento sea posible, ni defienden como un dogma que la verdad no es alcanzable. Sólo conceden que la meta de la investigación no parece alcanzable y añaden que la verdad, *que tantas doctrinas han encontrado de forma tan diferente*, no ha sido descubierta todavía.

Muchas veces, seguimos algo y sólo al final nos damos cuenta de que lo que seguimos es sólo la forma a través de la cual lo contemplamos. Quizá, igual que los escépticos nunca cesaremos de buscar, y puede que nuestra búsqueda sea retornar al punto de partida y conocer ese lugar por primera vez. Por eso no

es extraño que el escéptico, el buscador, el examinador, el observador, llegue a la conclusión de no haber buscado todavía en el lugar correcto y siga la búsqueda. En esta imagen, existe una diferencia esencial con el que encuentra: éste introduce el concepto «cero» en la ecuación existencial, mientras que el otro, el escéptico, el concepto «infinito», pues infinitos son los ámbitos donde hay que buscar. Además, esa búsqueda es autoinmunizante, pues no podemos detenernos en ningún punto, ya que son infinitos los posibles lugares correctos en los que puede encontrarse lo buscado. Una anécdota que cuenta Sexto Empírico en sus *Hipotiposis* (I, 28) sobre el pintor Apeles, refleja fielmente el método de su pensamiento y la actitud que asume ante la vida: este pintor después de intentar reproducir en su pintura la espuma de un caballo desistió, arrojando la esponja de limpiar los pinceles al cuadro, y allí, sin esperarlo, apareció, perfectamente dibujada, la espuma del caballo. Parafraseando a Borges, *ante una metáfora tan espléndida cualquier intento de refutación resulta baladí.*

□

□

ÍNDICE DE FUENTES

| | pp. |
|-----------------------------------|-----|
| AECIO | |
| IV, 8, 5: | 139 |
| IV, 9, 1: | 169 |
| AGUSTÍN DE HIPONA | |
| <i>Confesiones</i> , V, 10, 19: | 21 |
| <i>Contra Académicos</i> , I,3,7: | 22 |
| I,2,5: | 22 |
| <i>Civ. Dei</i> , VII,17: | 106 |
| APULEYO, <i>Flor.</i> , 18: | 152 |
| ARISTÓTELES | |
| <i>Metafísica</i> , I, 980 a: | 203 |
| IV, 1005 b 35-1006 a 4: | 32 |
| IV, 1006 a 11-14: | 33 |
| IV, 1007 b, 26-29: | 206 |
| IV, 1008 b, 15-18: | 192 |

| | |
|--|----------|
| IV, 1009 b, 10-11: | 143 |
| IV, 1009 b, 12: | 144 |
| IV, 1009 b, 12-15: | 123 |
| IV, 1011 a 20: | 156 |
| V, 1014 b, 16-17: | 153 |
| V, 1015 a, 13-15: | 153 |
| XI, 1062 b 13-15: | 155 |
| | |
| ATHENODORO, VIII, 354 c: | 151 |
| | |
| CICERÓN | |
| <i>Acad.</i> , I, IV, 13: | 37 |
| I, XI, 41: | 36 |
| I, XII, 44: | 38 |
| I, XII, 45: | 38 y 95 |
| II, V, 15: | 40 |
| II, XVIII, 59: | 39 |
| II, XXIII, 73: | 148, 170 |
| II, XXIV, 77: | 40 |
| | pp. |
| | |
| II, XLII, 130: | 228 |
| II, XLVIII, 148: | 39 |
| <i>De Fin.</i> , II, XI, 35: | 42 |
| V, VIII, 23: | 42 |
| V, XVI, 43: | 228 |
| <i>Tusc. dis.</i> , V, XXX, 85: | 42 |
| <i>De Oratore</i> , II, XVII, 62: | 41-42 |
| <i>De offic.</i> , I, 6: | 42 |
| | |
| CLEMENTE Alex., <i>Strommata</i> , I, XIV, 64: | 78 |
| | |
| De MELISO, JENÓFANES, GORGIAS | |
| <i>De M.J.G.</i> , 980 b, 4-8: | 132 |
| | |
| DÍDIMO el ciego | |
| <i>Comentario al Eclesiastés</i> , : | 164 |
| | |
| DIÓGENES DE OENOANDA, frag. 6: | 144 |
| | |
| DIOGENES LAERCIO | |
| I, 14: | 68 |
| I, 15: | 177 |
| I, 16: | 68 |
| I, 20: | 58 |
| II, 19: | 93 |

| | |
|-----------|-------------------|
| III, 7: | 94 |
| IV, 32: | 95 |
| IV, 33: | 96 |
| IV, 42: | 95 |
| IV, 62: | 38-39 |
| VII, 15: | 94 |
| VII, 183: | 38 |
| VIII, 83: | 106 |
| IX, 25: | 90 |
| IX, 40: | 91 |
| IX, 45: | 141 |
| IX, 50: | 151 |
| IX, 51: | 163 |
| IX, 58: | 170 |
| IX, 59: | 176 |
| IX, 61: | 186, 215 |
| IX, 62: | 184, 191 |
| IX, 63: | 175 |
| IX, 64: | 83, 177, 178, 198 |
| IX, 65: | 88, 191, 198 |
| IX, 66: | 195-196 |
| IX, 68: | 64, 196 |
| IX, 69: | 177, 179 |

pp.

| | |
|--------------|----------|
| IX, 70: | 64 |
| IX, 78: | 53 |
| IX, 102: | 72 |
| IX, 103: | 214 |
| IX, 105: | 215, 218 |
| IX, 106: | 222 |
| IX, 107: | 222 |
| IX, 108: | 230 |
| IX, 115-116: | 27, 59 |
| X, 8: | 84, 151 |
| X, 119: | 197 |

EPICURO, *Frag.* 551: 197

EPIFANIO

Adv. haer., III, 2, 9: 169

Varia excerpta, III, 11: 91

ESTOBEO

Ecles., I, 8, 2: 111

II, 1, 18: 106

| | |
|---|---------------------|
| <i>Anth.</i> , IV, 53, 28: | 231 |
| EUSEBIO DE CESÁREA | |
| <i>Prae Evang.</i> , X, 3: | 165 |
| XIV, 5, 1197 D 1200A: | 96 |
| XIV, 17, 1244 C: | 203 |
| XIV, 17, 9, 1245 BC: | 29, 204 |
| XIV, 18, 1-4: | 30, 31, 202, 210 |
| XIV, 19, 8-9: | 78, 168 |
| FILODEMO, <i>Rhet.</i> , 11, 1: | 178 |
| FILÓSTRATO, <i>vit. sof.</i> , X, 13, 1: | 151 |
| FOCIO, <i>Bibl. cod. 212</i> , 170 a 1-3: | 211 |
| GALENO | |
| <i>De med. empir.</i> , fr. 8: | 97, 141 |
| <i>Subfig. em.</i> , 64, 13: | 210 |
| PSEUDO-GALENO | |
| <i>Hist. philos.</i> , 3, 228: | 79 |
| 3, 229: | 91 |
| 7, 234: | 110, 174 |
| GELIO, <i>Noct. Att.</i> , XI, V: | 49-51, 211 |
| HERODIANO | |
| <i>P. mon. lez.</i> , 41, 5: | 106 |
| <i>P. Di.</i> , 296, 9: | 105 |
| HERODIANO | |
| pp. | |
| HIPOLITO, <i>Philosophumenon prooemium</i> , 114: | 80 |
| HOMERO, <i>Il.</i> , VI, 181: | 96 |
| LUCRECIO, <i>De rerum natura</i> , II, 434: | 139 |
| PLATÓN | |
| <i>Ión</i> , 534 b: | 107, 108 |
| <i>Menón</i> , 80 d: | 103 |
| 80 e: | 104 |
| <i>Teeteto</i> , 151 e: | 155 |
| 152 a: | 155, 156 |
| 152 b: | 158 |

| | |
|---------------------------------------|----------|
| 152 c: | 159 |
| PLUTARCO | |
| <i>Adv. Col.</i> , 1108 f: | 152, 165 |
| <i>Sympos.</i> , IX, 746 B: | 105 |
| <i>Mor.</i> , 446 B: | 175 |
| PROCLO, en Hes. Op, 758: DK 82 B 26: | 131 |
| SÉNECA | |
| <i>Epist.</i> , LXXXVIII, 43: | 178 |
| LXXXVIII, 43-44: | 42 |
| <i>Nat. quaest.</i> , VII, XXXII, 12: | 43 |
| SEXTO EMPÍRICO | |
| <i>Hipotiposis Pirrónicas</i> , I, 4: | 62 |
| I, 7: | 63, 184 |
| I, 8: | 223 |
| I, 16-17: | 58 |
| I, 20: | 142 |
| I, 138: | 219 |
| I, 206: | 224 |
| I, 213: | 143 |
| I, 216: | 159 |
| I, 223: | 109 |
| I, 224: | 87 |
| I, 225: | 109 |
| I, 235: | 62 |
| I, 238: | 232 |
| II, 18: | 102 |
| <i>Contra Los Matemáticos</i> , I, 2: | 177 |
| I, 4: | 177 |
| | pp. |
| I, 53: | 25 |
| II, 53: | 219 |
| VII, 7: | 91 |
| VII, 30: | 221 |
| VII, 47-48: | 100 |
| VII, 49: | 102 |
| VII, 51-52: | 104 |
| VII, 52-53: | 104 |
| VII, 60: | 157 |
| VII, 60-61: | 154 |
| VII, 65-66: | 128 |
| VII, 78-81: | 130 |

| | |
|--------------------------------|---------|
| VII, 83: | 132 |
| VII, 83-84: | 134 |
| VII, 85-86: | 133 |
| VII, 87: | 129 |
| VII, 87-88: | 171 |
| VII, 88: | 174 |
| VII, 110: | 108-109 |
| VII, 111: | 120 |
| VII, 113-114: | 119 |
| VII, 114: | 119 |
| VII, 126: | 124 |
| VII, 135: | 141 |
| VII, 136: | 139 |
| VII, 136-137: | 146 |
| VII, 137: | 139 |
| VII, 138-139: | 147 |
| VII, 369: | 146 |
| VII, 389: | 152 |
| VII, 389-390: | 161 |
| VIII, 6: | 146 |
| VIII, 60-62: | 148-149 |
| VIII, 184: | 140 |
| VIII, 325: | 104 |
| VIII, 481: | 224 |
| IX, 57: | 93 |
| XI, 1: | 189 |
| XI, 18: | 216 |
| XI, 20: | 217 |
| XI, 141: | 190 |
| XI, 169-170: | 71 |
| SIMPLICIO, | |
| <i>De caelo</i> , 558, 19, 23: | 116 |
| <i>Phys.</i> , 28, 4: | 143 |
| 117, 2: | 120 |
| SUIDAS | |
| pp. | |
| <i>Pýrr_n</i> : | 168 |
| DK 75 A 4: | 177 |
| DK 82 A 2: | 131 |
| TEOFRASTO | |
| <i>De sensu</i> , 3: | 123 |
| 63: | 140 |
| <i>Physi. Opin.</i> , fr. 8: | 168 |

□

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES ANTIGUOS

□

- Aecio 139, 168, 169, 241
 Agustín de Hipona 16, 20□22, 106, 241
 Alcmeón 107
 Alejandro 62, 90, 160, 168, 173, 174, 175, 186□188, 199, 200, 231, 234
 Anacarsis 100
 Anaxágoras 37, 38, 80, 116, 123, 144, 206, 228
 Anaxarco 12, 15, 16, 77□81, 100, 105, 125, 137, 167, 168, 170□176,
 178, 186, 192, 193
 Anaximandro 68, 80
 Anaxímenes 80
 Antidoro 84
 Antigono 67, 70, 72, 73, 173, 186, 191, 192, 195, 196, 198, 218, 230
 Antíoco 35, 39, 43, 59
 Apeles 239
 Apolodoro 138, 186
 Apolónides de Nicea 73
 Apuleyo 152, 241
 Arcesilao 16, 27, 36, 38□41, 40, 41, 62, 68, 69, 93□97, 191
 Ario Dídimio 106
 Aristocles 20, 21, 28□33, 43, 45, 54, 55, 168, 170, 173, 183, 196,
 201□204, 206, 208, 209, 211, 213, 216, 220, 223, 229, 232,
 233, 234
 Aristón 40□42, 62, 96, 195, 228, 229
 Aristóteles 14, 17, 29□33, 77, 79, 80, 84, 89, 91, 93, 94, 101, 116, 122,
 123, 127, 131, 134, 139, 143□145, 153, 154, 155, 156, 160,
 161, 163, 192, 202, 203, 205□207, 220, 241
 Arquelao 80
 Ascanio 173, 186, 215
 Atenodoro 94, 151, 152, 175
 Ático 35, 43, 45, 48, 55, 93, 189, 191, 204, 229, 235
 Brisón 68, 168, 186, 187
 Bruto 35
 Carnéades 16, 36, 38, 39, 68, 69, 191
 Catón 35
 Cátulo 35
 Cicerón 11, 14, 16, 20□22, 35□44, 43, 44, 43□45, 47, 49, 55, 59, 95,
 148, 170, 177, 187, 190, 195, 204, 222, 228□230, 232, 242
 Clemente 78, 81, 152, 168, 173, 177, 178, 242

Clemente de Alejandría 78
Clinómaco 168
Clitómaco 68, 81
Crantor 96
Crates 16, 37, 38, 41, 42, 64, 68, 70, 80, 93, 95, 103, 107, 154□157, 163,
165, 187, 198, 228
Crátilo 154, 155, 159
Crisipo 38, 39, 48, 68, 80, 81, 222
Ctesipo 163
Demócrito 12, 16, 27, 37, 38, 64, 70, 71, 77□80, 84, 91, 92, 123, 124,
131, 137, 138□153, 161, 165, 167□170, 172, 173,
174□177, 179, 190, 196, 206, 210, 227, 228, 233
Dídimo 106, 164, 242
Diocles 40, 186
Diodoro 62, 94□97, 138
Diógenes de Apolonia 77, 81, 173
Diógenes de Esmirna 78, 79, 81, 168, 172
Diógenes de Oenoanda 144, 242
Diógenes Laercio 11, 14, 16, 20, 25, 26, 28, 40, 41, 43□45, 48, 49, 53,
54, 57□60, 65, 67, 68□73, 75, 77□81, 83, 85, 92, 95, 107,
117, 118, 120, 126, 131, 141, 144, 151, 152, 154, 162, 168,
170, 172, 173, 175, 176□179, 182, 183, 185□188, 191, 192,
194, 196, 197, 200, 214, 215, 217, 222, 229, 230, 232, 242
Dionisidoro 100
Ecfanto 80
Empédocles 37, 38, 64, 70, 80, 116, 123, 125, 131, 144, 228
Enesidemo 28, 43, 44, 43□45, 48, 49, 52□55, 59, 63, 72, 184, 186, 188,
193, 194, 201, 211, 213, 220, 222, 225, 230, 232
Epicarmo 9
Epicuro 15, 31, 32, 68, 71, 76, 78, 79, 80□85, 124, 138, 144, 146, 151,
168, 176, 177, 179, 197, 200, 243
Epifanio 91, 169□171, 243
Eratóstenes 70, 195
Erilo 42, 228, 229
Eritrea 95
Estilpón 68, 186, 187, 204
Estobeo 106, 110, 111, 231, 243
Estratón 79
Eurilo 177
Eusebio 14, 20, 21, 28, 29, 31, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 64, 78, 79, 81, 96,
152, 165, 168□173, 183, 193, 196, 199, 201□205, 210, 229,
231, 233, 234, 243
Eustaquio 90
Eutidemo 152, 163
Fabricio 59
Favorino 47□52, 54, 55, 92, 211
Fedón elidense 79
Filipo 68, 168
Filodemo 178, 244
Filón 43, 47, 53□55, 70, 173
Filón Ateniense 70, 173
Filóstrato 48, 151, 244
Focio 43, 188, 193, 211, 244
Galeno 79, 81, 91, 110, 141, 145, 149, 172□176, 210, 221, 244
Gelio 11, 14, 16, 20, 47□49, 51□55, 182, 211, 244
Gorgias 12, 16, 89, 92, 100, 105, 125, 126□135, 137, 171, 242
Hecateo Abderita 177, 179
Heráclide 59
Heráclito 64, 70, 77, 80, 84, 106, 108, 116, 117, 124
Herodes Ático 48
Herodiano 105, 106, 142, 244

Heródoto 59
Hesiodo 80, 96, 107, 118
Hipóboto 44, 69
Hipócrates 64, 70, 107
Hípólito 80
Hipón 80
Homero 62, 64, 70, 94, 96, 118, 122, 190, 244
Hortensio 35, 39
Jeníades 100
Jenófanes 12, 15, 16, 26, 27, 29, 71, 77□81, 85, 87, 88, 100, 101□109,
108, 109, 110□113, 115, 117, 124, 125, 127, 137, 141, 142,
169, 171, 174, 184, 202, 204, 207, 209, 227, 242
Leucipo 77□80, 139, 151
Lucrecio 83, 85, 96, 138, 139, 244
Lúculo 36, 39
Meliso 27, 71, 77□79, 90□92, 115, 116, 125, 126, 134, 204, 242
Menedemo 68, 96
Menódoto Nicomediense 59
Menón 103, 104, 115, 244
Metrodoro 12, 16, 29, 78, 79, 81, 100, 105, 125, 137, 152, 167□174,
176, 178
Monimo 100, 171, 174
Naucides 177
Nausífanos 12, 16, 42, 62, 72, 78, 79, 81, 83, 84, 137, 167, 168,
176□179, 229
Nesa 78, 152, 167, 168, 173
Nicocreón 176
Numenio 40, 64, 72, 96
Pánfilo 177
Paris 35, 40, 48, 49, 90, 95, 127, 134
Parménides 12, 16, 27, 42, 71, 76, 77, 78□80, 85, 88□90, 108, 109, 115,
116, 117□121, 120, 121, 122□126, 130, 131, 134, 137, 138,
176, 178, 179, 189, 202, 204, 227
Pausanias 25, 125, 198
Pericles 91
Píndaro 116
Pirrón 11, 12, 15□18, 20, 22, 25□28, 30□33, 35, 37, 38, 40□45, 47,
49□55, 57, 59, 61□65, 68□73, 75□80, 83□85, 87, 88, 90,
91, 92, 94□97, 100, 124, 137, 138, 142, 150, 166□173,
175□179, 181, 182□214, 216, 217, 218□221, 223, 225,
227□235, 237, 238
Pitágoras 68, 80, 81, 176
Platón 37, 38, 41, 42, 47, 62, 64, 70, 80, 84, 88, 89, 91, 93□97, 103, 104,
107, 108, 107, 108, 116, 122, 125, 131, 134, 144□146, 152,
154, 155□159, 161, 163, 165, 177, 205, 208, 233, 244
Plistarco 168, 186
Plutarco 39, 48, 90, 91, 102, 105, 144, 145, 152, 165, 174, 175, 178, 190,
196, 230, 233, 245
Polemón 96
Porfirio 126, 165, 168
Posidonio 70, 195, 196, 230
Proclo 131, 168, 245
Pródico 164
Protágoras 12, 16, 27, 29, 31, 42, 71, 77□79, 84, 92, 93, 100, 105, 125,
126, 129, 131, 137, 143, 144, 146, 151, 152, 151, 152□169,
171, 173, 174, 178, 206, 208
Pseudo□Galeno 79, 81, 91, 110, 173, 174□176, 244
Sátiro 131
Saturnino Citenas 59
Séneca 42, 43, 59, 163, 164, 177, 178, 187, 196, 245
Sexto 11, 14, 16, 20, 25, 26, 33, 38, 39□41, 40, 41, 43, 45, 49, 51, 52,

54, 57, 58□65, 68, 69, 71, 72, 84, 87, 91□93, 96, 100,
101□105, 108, 109, 108□110, 112, 115, 117□122, 124, 125,
126□130, 132, 133, 134, 137, 138, 139□149, 151, 152,
153□157, 159, 160, 161, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 177,
178, 179, 182, 184, 188□190, 193, 199, 207, 208, 210,
215□217, 219, 221, 222□225, 227, 229, 232, 234, 237, 239,
245

Simplicio 90, 116, 120, 121, 126, 143, 168, 246

Soción 44, 73, 81, 108

Sócrates 16, 37, 38, 41, 42, 68, 80, 93, 95, 103, 154□157, 163, 165, 187,
228

Sófocles 91

Suidas 54, 91, 131, 168, 177, 187, 246

Tales 41, 50, 53, 68, 80, 81, 104, 128, 153, 188, 232

Teeteto 115, 116, 152, 154□159, 163, 165, 208, 244

Teodoro 68

Teodosio 53, 64

Teofrasto 68, 81, 96, 123, 131, 139, 140, 143, 145, 148, 168, 246

Timón 11, 16, 20, 25□28, 30□32, 43, 44, 45, 54, 55, 59, 62, 68, 70, 72,
73, 75□77, 87, 88, 90, 91, 92□97, 109, 117, 118, 124, 137,
142, 150, 157, 175, 177, 179, 182, 189□191, 195, 197, 198,
199□201, 203, 204, 205, 209□211, 213□222, 229,
231□233

Tiodas 59

Tolomeo de Cirene 59

Trasilo 138

Valerio Máximo 174

Varrón 35, 37

Zenón 41, 42, 71, 77□80, 90□94, 173, 176, 178, 204, 222, 229

Zenón de Citio 94

Zeuxipo 59

Zeuxis 59

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES MODERNOS

□

Acosta 197

Adorno 58

Alfieri 137, 138, 140, 144, 146

Annas 49

Aubenque 90, 116, 134

Bailey 140

Barnes 49, 191

Barthes 133

Bernays 126

Berve 175
Bignone 144
Binder 164
Bochenski 127
Bodrero 155
Brancacci 189
Brochard 40, 43, 60, 84, 97, 179, 186, 193, 207, 219, 229, 230, 232
Buccellato 155
Burnyeat 13, 21, 52, 208, 217, 220
Bury 25, 60, 61, 108
Calogero 89, 90, 125, 127, 128, 134
Calvo 13, 32, 120, 122, 133, 157
Capizzi 92, 122, 147, 152, 155, 161
Cassin 127, 132
Caujolle□Zaslavsky 210
Charrón 58
Cherniss 111, 144
Chilton 144
Classen 164
Clemen 187
Conche 32, 71, 83, 183, 184, 192, 202, 205, 206, 220, 234
Cordero 120
Cornford 89, 107, 159
Cousin 59
Coussin 40, 97, 190, 194
Credaro 97, 208
Dal Pra 26, 27, 96, 97, 175, 179, 193, 207, 219
Davison 152
De Lacy 143, 192
Deaño 20
Decleva Caizzi 25, 28, 31, 41, 42, 44, 52, 54, 63, 68, 78□80, 84, 88, 91,
96, 168, 169, 173, 175, 178, 179, 181□184, 186, 187,
189□191, 193, 194, 195□198, 201, 202, 205□210, 214,
215, 217, 218, 221, 229, 230, 231, 233, 234
Deichgräber 105, 106, 110
Diels 14, 26□28, 31, 62, 79, 80, 87□96, 102, 109, 110, 121□123, 127,
142, 147, 148, 175, 176, 189, 191, 202, 205, 210, 214, 215,
220, 231, 233
Dihle 70
Dodds 125
Dröcker 127
Dumont 49, 51, 72, 217, 219, 221, 234
Dupréel 125, 127, 128, 134, 155□157, 165
Eco 119, 120, 180
Ferrari 64, 111, 195
Fritz 78, 122, 126, 174, 175
Gaos 119
García Gual 112, 197
García Junceda 45, 228
García Suárez 134
Giannantoni 81, 187
Gifford 29
Gigante 83
Gigon 97, 102, 120, 125, 127
Goedeckemeyer 32, 40, 84, 96, 97, 146, 190, 214
Gomperz 125, 155□157, 159, 163
Gregg 25
Guthrie 106□108, 137, 157, 158
Heinimann 153
Heitsch 116
Hirzel 97, 217, 219, 229, 234

Illmann 154
Jaeger 118, 119, 140
Janá_ek 61, 72, 137
Kahn 89, 116, 128
Kant 156
Kerferd 91, 125, 128, 153, 155, 158, 159, 165
Kern 90
Kienle 80
Kirk 89
Kirwan 21
Kreis 154
Lana 155
Langerbeck 140
Lesky 156
Levi 154
Liesenborghs 164
LLoyd 26, 92, 117
Long 25, 94, 206, 217, 229
Lynch 198
Maier 125
Mansfeld 90
Marcovich 106
Mau 72
Mcdowell 155
Migne 14, 28, 29, 38, 39, 41, 78, 79, 96, 168, 169, 171□173, 196, 203,
204
Mills Patrick 52
Mindán Manero 45
Molero 108
Mondolfo 111, 140, 144, 147, 152
Moreau 95
Moulines 134
Mutschmann 60, 61, 72
Natorp 97, 147, 155, 158
O'Brien 90
Oliveri 163
Olivieri 103
Owen 89
Paleikat 40, 97
Philip 123
Piantelli 176, 187, 231
Pico de la Mirándola 58
Pimentel 35, 36
Pohlenz 32, 153
Rackham 36
Raven 89
Reale 31, 32, 182, 189, 192, 199, 200, 202, 206, 211, 217, 220
Reid 35, 36
Reinhardt 102, 106, 107, 113
Ritter 147
Robin 49, 95□97, 127, 175, 179, 194, 217, 219
Román 92
Ruch 35
Sante Ferrari 111
Sedley 83, 94, 208, 229
Stefanini 122
Stella 138
Stough 190, 193, 206, 207, 217, 219, 220
Striker 52
Taylor 158
Tomaschek 187

Trabucco 31, 32, 202□204, 208
Untersteiner 102, 111, 113, 125□127, 152, 155, 157, 163, 165
Usener 84, 197
Vega 117
Verdenius 89, 123
Verhaar 89
Viano 59
Vidal Peña 134
Vlastos 123, 158
Voghera 190
von Arnim 97
von Fritz 78, 126, 174, 175
von Kienle 80
Wachsmuth 189
Weische 42, 97
Wilamowitzs□Moellendorf 68
Windelband 147
Wittgenstein 134, 224
Wolff 154
Zeller 32, 97, 102, 113, 147, 152, 155, 217

□ BIBLIOGRAFÍA

□

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL ESCEPTICISMO

I.- FUENTES UTILIZADAS

□

-ARISTÓTELES, *Aristot louV t met t fusik*. *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1924, reimpr., Oxford University Press, 1948, 1953, 1958.

Metafísica de Aristóteles, edición trilingüe por V. García Yebra, Madrid, 1970.

-J. AB ARNIM, *Stoicorum Veterum fragmenta*, Leipzig, 1903-1905, 1924, reimpr. Stuttgart, Teubner, 1968.

-AULO-GELIO, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, With an english translation by J.C. Rolfe, class. Loeb, London, Cambridge, Massachusetts, 1927-1928; *Les Nuits attiques*, trad. fr. de M. Mignon, 3 vol., class. Garnier, 1934-1935.

-CICERÓN, *Académicas*, ed. REID, J., *Tulli Ciceronis Academica*, London, 1885.

-CICERÓN, *De Finibus*, ed. Martha, 2 vol., "Les Belles Lettres", Paris, 1928-1930.

-H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I vol., 1903, II Vol., 1907 y III vol., 1910, 3 vol., 6ª ed., 1951, reimpr. Dublin-Zurich, hemos manejado la edición 16 de 1972.

-DIELS H., *Doxographi Graeci*, Collegit Recensuit Prolegomenis Indicibusque Instruxit, Berlin, 1879, Editio Quarta, 1976.

-DIOGENIS LAERTII, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. LONG., 2 vol., Oxford University Press, 1ª ed., 1964, reim., 1966.

-EUSEBIO DE CESÁREA, *Praeparatio Evangelica*, ed. Th. Gaisford, 4 vol., Oxford 1843; éd. E.H. Gifford, 4 vol., Oxford 1903; éd. K. Mras, Berlin 1956 (Griech. Christl. Schriftsteller, vol 43).

-FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, introduzione, testo e commento a cura di A. Barigazzi, Firenze, 1966.

- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Philonis Opera*, éd. L. Cohn et P. Wendland, Berlin 1896-1930, indices par J. Leisegang.
De Ebrietate, ed. y trad., Colson F.H., y Whitaker, G.H., t. III, Londres, Cambridge (Mass.), 1968; ed. J. Gorez, Paris, Ed. du Cerf, 1962.
De Somniis, ed. P. Savinel, Cerf, 1962; *De Josepho*, ed. J. Laporte, Cerf, 1964.
-PLATÓN, *Oeuvres complètes*, ed. d. M. Croiset, L. Robin, E. Chambry, A Diès, etc., "Les Belles Lettres", Paris, desde 1920.
-PLATÓN, *Platonis Opera*, ed. J., Burnet, (5 vols). Oxford, 1899-1907.
-USENER, H., *Epicurea* (ed. H.U.), Lipsiae, 1887, (reimpr. Stuttgart 1966).
-USENER, H., *Glosarium Epicureum*, ed. curaverunt M. GIGANTE et W. SCHMID, Roma, 1977.

A) EDICIONES

PIRRÓN

- PIRRONE TESTIMONIANZE, A cura de Fernanda Decleva Caizzi, Napoli, 1981.

TIMÓN DE FLIUNTE

- DIELS H., *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Weidmann, 1901, pp. VIII, 270 (*Poetarum Graecorum Fragmenta*, auctore Uldarico de Wilamowitz-Moellendorff collecta et edita, III Bd., I Heft).
-SCHRAMM, F., *Tragicorum Graecorum Hellenisticae quae dicitur aetatis fragmenta (praeter Ezechielem) eorumque de vita atque poesi testimonia collecta et illustrata*, Commentatio philologica scripsit F.S., Monasterii Westfalorum, 1929, Cfr. Timon, p. 61.
-LLOYD-JONES, H., & PARSON, P., *Supplementum Hellenisticum*, Berlin, New York, 1983.

SEXTO EMPIRICO

- SEXTUS EMPIRICUS, ed., Mutschmann, H., *Sexti Empirici Opera*, Vol. I, **Purwne_wn_potup;sewn** Libros tres continens (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1912, *vid., praefatio*.

-Mutschmann, H., *Sexti Empirici Opera*, vol. II, *Adversus Dogmaticos*, *Libros quinque continens (Adv. Mathem. VII-XI) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)* Leipzig, 1914.

-Mutschmann, H., Mau, J., Janacek, K., *Sexti Empirici Opera*, recensuit H.M. vol. III, *Adversus Matematicos*, I-VI continens edidit J.M., *Indices ad vol. I-III* adiecit K.J., (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1954.

-Mutschmann, H., Mau, J., *Sexti Empirici Opera*, recensuit H.M., vol. **Purwne_wn_potup;sewn**, *libros tres continens, editionem stereotypam emendatam curavit, addenda et corrigenda adiecit J.M. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig, 1958.

-Mutschmann, H., Mau, J., *Sexti Empirici Opera*, recensuit H.M., vol. III *Adversus Matematicos*, I-VI continens iterum edidit J.M., (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1958.

-Mutschmann, H., Mau, J., Janacek, K., *Sexti Empirici Opera*, recensuerunt H. M. et J. M. *Indices collegit K. J.*, vol. IV, *editio altera auctior*, (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1962.

-SEXTO EMPIRICO, ed. BURY, Robert Gregg, *Sextus Empiricus*, with an English Translation by the Rev. R. G. B.; vol. I, *Outlines of Pyrrhonism*, I ed.

London, 1933; Repr., 1939, 1955, 1961, 1967, 1976.

-Bury, R.G., *Sextus Empiricus*, with an English Translation by the Rev. R. G. B.; vol. II, *Against the Logicians*, London, 1935; Repr., 1957, 1961, 1967.

-Bury, R.G., *Sextus Empiricus*, with an English Translation by the Rev. R. G. B.; vol. III, *Against the Physicists. Against the Ethicists*, London, 1936; Repr., 1953.

-Bury, R.G., *Sextus Empiricus*, with an English Translation by the Rev. R. G. B.; vol. IV, *Against the Professors*, London, 1949, Repr., 1961.

-SEXTO EMPIRICO, *Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas*, traducido del griego y adicionados de tres apéndices, por Lucioi GIL FAGOAGA, Madrid, 1926.

-SEXTO EMPIRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Introducción, traducción y notas de Antonio GALLEGU CAO y Teresa MUÑOZ DIEGO, Madrid, 1993.

-VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Antigonos von Karystos*, (Philologische Untersuchungen hrsg. von A. Kiessling und U. von Wilamowitz-Moellendorff, IV Heft), Berlin, 1881 pp. VIII, 356; II ed. 1963.

II.- ESTUDIOS SOBRE EL ESCEPTICISMO GRIEGO

-ANNAS, J., and BARNES, J., *The Modes of Scepticism*. Ancient Text and Modern Interpretations, Cambridge, London, New York, Sydney, 1985.

-ALESSIO, F., *Carneade*, Mondovì, Tip. Issoglio, 1890.

-ALIOTTA, A., *Scetticismo antico e scetticismo moderno*, Piacenza, 1903 pp. 128; ripubbl. nelle pp. 21-135 di *Scetticismo, misticismo e pessimismo*, Napoli, 1947 pp. 174.

-AMAND, D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque: recherches sur la survivance de l'argumentation antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens*, «Recueil de travaux d'histoire et de philosophie de l'Université de Louvain», 1945

-Von ARNIM, H., *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, ("Philologische Untersuchungen", hrsg. von A. Kiessling und U. von Wilamowitz-Moellendorf, XI Heft), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1888.

-ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE (Entretiens sur l'Antiquité classique, 32). Vandoeuvres-Genève 26-31 août 1985. Neuf exposés suivis de discussions, pré. et présidés par Hellmut Flashar et Olof Gigon. Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1986.

-AUBENQUE, P., *Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, scepticisme*, in *Histoire de la Philosophie*, II, Idées et doctrines. Sous la direction de François CHATELET, Paris, 1972.

-BARIGAZZI, A., *Favorino di Arelate*. Opere (a cura di A.B.), Firenze, 1966.

-BARNES, J., *The Toils of Scepticism*, Cambridge, New York, Melbourne, 1990.

-BERBERELLY, J.C., *The Greek Sceptics and Sextus Empiricus*, Diss. Columbia University, New York, 1974, pp. 1128 (microfilm); riass. in *Dissertation Abstracts*, XXXVI (1975) pp. 1570 A - 1571 A.

-BERGK, T., *Kleine philologische Schriften*, von T.B., hrsg. von R. Peppmüller, 2 Bände, halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, I Bd. 1884 pp. VIII, 718; II Bd. 1886 pp. XCV, 813, (Cfr., II vol., *Zur griechischen Literatur*, pp. 283-284: *Timon ap. Sex. Emp. Hypotyp.*, I, 224, ed Bekk. et *Timon ap. Sext. Emp. adv.*, *Math.* X 351, p. 545, ed. Bekk.).

-BERVE, H., *Der Alexanderreich auf prosopographischer grundlage*, München, 1926.

-BEVAN, E., *Stoics and Sceptics*. Four Lectures delivered in Oxford during Hilary term 1913 for the Common University Fund, Oxford, Clarendon Press 1913 pp. 152; rist. New York 1959; trad., franc. (Collection d'Etudes anciennes), Paris, 1927.

-BIDEZ, J.-CUMON, F., *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938.

- BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1ª ed. 1936, 2ª aumentada, 1973.
- BOCHENSKI, J.M., *Ancient formal Logic (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics)*, Amsterdam, 1951.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie*, t. I, fasc. 2, 8ª éd. et bibliographie mise à jour par P.M. Schuhl, Paris, 1967.
- BREHIER, E., *Chrysippe*, Paris, 1910.
- BROCHARD, V., *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, pp. 432; II éd. Paris, 1923; reimp. 1932; reimp. 1957; III ed. conforme a la primera, 1969, (existe traducción castellana de Vicente Quinteros, BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, 1945).
- BROWN, T., *A study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles, 1949.
- BRUNSCHWIG, J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994.
- BORGHERO, C., "Pirronismo storico, tradizione romana e teoría della conoscenza storica in un dibattito settecentesco all'académie des inscriptions", *Filosofia*, 32, (1981), pp. 175-210.
- BURKHARD, U., *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem* (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe «Klassische Philologie» Heft XVII), Bonn, R. Habelt 1973 pp. VI, 209.
- CALDI, G., *Lo scetticismo critico della scuola pirroniana*, Udine, Jacob e Colmegna, 1896.
- CASOTTI, M., *L'essere. Principi e lineamenti di storia della filosofia. Il pensiero antico. Parte seconda: Dallo stoicismo allo scetticismo*. 2ª ed. Brescia, 1962.
- CASTIGLIONI, A., *Storia della medicina*, Milano, 1927, 2ª ed. 1947.
- CESCA, G., *La teoria della conoscenza nella filosofia greca*, Verona, 1887.
- CHATZILYSANDROS, E.A., *Geschichte der skeptischen Tropen ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus* (Abhandlungen zur griechischen Philosophie I), München, 1970.
- CHERNISS, H., *The Riddle of Early Academy*, Berkeley Univ. of California, 1945.
- CHISHOLM, R., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J., 1966.
- COLARDEAU, TH., *De Favorini Arelatensis studiis et scriptis*, Gratianopoli, 1903.
- COLERIDGE, S.T., *Philosophical Lectures (1818-1819)*, New York, 1949, London, 1950.
- CONCHE, M., *Pyrrhon ou l'apparence. La mort et l'apparence*, Villers-sur-Mer, 1973.
- CONRAD, F., *Die Quellen der älteren pyrrhonischen Skepsis*, Inaug. Königsberg, Danzig, 1913.
- CREDARO, L., *Lo Scetticismo degli Accademici*, 2 vol., Milano, I vol. 1889 pp. 262; II vol. 1893.
- CROENERT, W., *Kolotes und Menedemos, Studien zur Paläografie und Papyruskunde*, VI, Leipzig, 1906.
- CROISSANT, J., *Le Problème de l'Un et du Multiple de Parménide à Platon. Introduction à l'histoire du Scepticisme*, Thèse de Licence de l'Université de Bruxelles 1935-1936, segnalata in *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, XV (1936) col. 1238.
- CROPP, P., *De auctoribus quos secutus Cicero in libris de natura deorum Academicorum novorum theologiam reddidit*, Diss. Göttingen, 1909.
- DAL PRA, M., *Lo Scetticismo greco*, Milano, 1950. II ed. revisada y ampliada, 2 vols., Roma-Bari, 1975.
- DAL PRA, M., *La storiografia antica*, Milano, 1950.
- DECLEVA CAIZZI, F., *Pirrone Testimonianze*, Napoli, 1981.
- DEICHGRAEBER, K., *Die griechische Empirikerschule: Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin, 1930 pp. VIII, 398; reim. Berlin-Zürich, 1965.
- DE NARDI, P., "Un'occhiata allo «Scetticismo degli Accademici» di Luigi Credaro", Voghera, 1890.
- DE VOGEL, C.J., *Greek Philosophy*, v. III, Leyde, 1964.

- DILLON, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 200*, London, 1977.
- Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia*, Dissertatio inauguralis Halensis, Halis Saxonum, Typis B. Pauli Berolinensis, Leipzig, Buchhandlung G. Fock, 1896.
- DODDS, E., *The Greek and the irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951.
- DOERING K., *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, 1972.
- D'ORAZIO, A., *Enesidemo e lo scetticismo greco*, Roma, 1901.
- DOTY, R., *The Criterion of Truth*, New York, 1992.
- DUMONT J.P., *Le Scepticisme et le Phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, 1972.
- DUMONT J. P., *Les Sceptiques Grecs*, Textos elegidos y traducidos por Jean Paul Dumont, Paris, 1966.
- EUPOLIS, J., *Carneades on Injustice: an amoral Story with the famous Lecture of 155 b. Ch.*, London, 1923.
- FABRO M., *Timone di Fliunte*, diss. dattiloscritta, Univ. di Genova, 1952.
- FICK, R., *Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod*, (Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ph.-Hist. Kl. Frchgr.3, NF Bd. 2, 1), Göttingen, 1942.
- FOOS, O.A., "The Pigeon's Neck", en pp. 140-149 de *Classica et Mediaevalia*, Francisco Blatt septuagenario dedicata, edenda curaverunt O.S. Due, H. Friis Johansen, B. Dalsgaard Larsen (Dissertationes IX), København, Gyldendal, 1973.
- FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987.
- FRENKIAN A.M., *Scepticismul grec si Filozofia Indiana (Lo scetticismo greco e la filosofia indiana*, en rumano con res., en ruso y en franc.), Bucaresti, ed. Acaedemiei 1957 pp. 75; res. en alemán: *Der griechische Skepticismus und die indische Philosophie*, Bibliotheca Classica Orientalis, III (1958) pp. 212-249.
- GIANNANTONI G., *I Cirenaici*, Firenze, 1958.
- GIANNANTONI G., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura de G. G., Bologna, 1977.
- GIGANTE, M., *Scetticismo e epicureismo* (Per l'avviamento di un discorso storiografico), Napoli, 1981.
- GLUCKER J., *Antiochus and the Late Academy*, («Hypomnemata» Heft LVI), Göttingen, 1978.
- GOEDECKEMEYER A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905 pp. VIII, 337; II ed. 1968.
- GOERLER, W., *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974.
- GRENIER, J. et GORON, G., *Sextus Empiricus. Oeuvres choisies. Contre les physiciens. Contre les moralistes. Hypotyposes pyrrhoniennes*, Traduction par J. G. et G. G., Introduction par J. G., (Bibliothèque philosophique), Paris, 1948.
- GROARKE, L., *Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, McGill-Queen's Studies in the History of Ideas, volume 14, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990.
- GRYSAR, G. J., *Die Akademiker Philon und Antiochos*, Progr. Köln, 1849.
- HAAS L., *Leben des Sextus Empiricus*, Programm der Königlichen Studienanstalt Burghausen für das Schuljahr 1881-1882, Burghausen, Druck von M. Speth, 1881-1882.
- HAAS, L., *De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sextum Empiricum scriptis*, Wirceburgi, 1875.
- HAAS L., *Ueber die Schriften des Sextus Empiricus*, Programm der Königlichen Studienanstalt Burghausen für das Schuljahr 1882-1883, Freising, Datterer, 1883, pp. 29.
- HADAS M., *Hellenistic culture*, New York, 1972.
- HALLIS, P.P., ETHERIDGE S.G., *Scepticism, Man and God. Selections from the major Writings of Sextus Empiricus*, Edition with Introduction, Notes and Bibliography, P.P.H., Translation S.G.E., Middletown (Connenticut), 1964.
- HARTENSTEIN C., *Ueber die Lehren der antiken Skepsis, besonders des*

- Sextus Empiricus, in betreff der Causalität*, Inaug. Diss. Halle (Saale), 1888, pp. 65; reim. en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n.s. 93, (1888), pp. 217-279.
- HARTMANN H., *Gewissheit und Wahrheit. Der Streit zwischen Stoa und akademischer Skepsis*, Halle (Saale), 1927, pp. 62.
- HEGEL G.W.F., *Über den modernen Skeptizismus in seiner Vergleichung mit dem alten Skeptizismus*, t. I, Stuttgart, 1927.
- HEILAND H., *Aristoclis Messenii reliquiae*, Dissertationes Giessenses, 1925, pp. 107.
- HEINICKE B., *De Quintiliani, Sexti, Asclepiadis arte grammatica*, Dis. inaug. Argentorati, Argentorati Typis expressit M. Dumont Schauberg, 1904.
- HEINTZ W., *Studien zu Sextus Empiricus*, (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft Sonderreihe Band 2), vorgelegt von R. Harder, Halle a. Saale, 1932, pp. 299.
- HELLENISTIC PHILOSOPHY. Sel. Reading in epicureanism, stoicism, skepticism and neoplatonism. Ed. and with an introd. by Herman Shapiro and E. M. Curley. New York, 1965.
- HENRY, J. M., *The Relation of Dogmatism and Scepticism in the philosophical Treatises of Cicero*, Diss. Columbia, Geneva, New York, 1925, pp. VIII, 117.
- HIRZEL R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 Bände, Leipzig, S. Hirzel, I Bd. 1877, pp. 244; II Bd. 1882, pp. 913; III Bd. 1883, pp. 576; Nachdruck Hildesheim, 1964.
- HOOKWAY, CH., *Scepticism*, London and New York, 1990.
- HOSSENFELDER M., *Ungewissheit und Seelenruhe. Die Funktion der Skepsis im Pyrrhonismus*, Dis. Inaug. Giessen, Universität Giessen, 1964, pp. VI, 81.
- HOYER R., *De Antiocho Ascalonita*, Diss. philo., Bonnae, Behrendt Typis Carolis Georgi Unvers. Typogr., 1883, pp. 56.
- HUIT CH., *Philosophie des Académiciens. Arcésilas, Carnéade, Philon et Antiochus*, «L'Instruction Publique», XII, 1883.
- HUIT CH., *Polémique d'Arcésilas contre les Stoïciens*, «L'Instruction Publique», XIV, 1885.
- IOPPOLO, A. M., *Opinione e Scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, 1986.
- ISSEL A., *Quaestiones Sextinae et Galenianae*, Diss. inaug. Malburg, Marburgi Chattorum, Typis R. Noske Bornensis, 1917, pp. 58.
- JANÁ_EK K., *Sextus Empiricus*, Vol. IV, Indices, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1962.
- JANÁ_EK K., *Sextus Empiricus' Sceptical Methods* (Acta Universitatis Carolinae Philologica Monographia XXXVIII), Praha, Universita Karlova, 1972, pp. 136, index.
- KAHN, Charles H., *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973.
- KNAAK G., *Coniectanea*, Programm des Marienstifts-Gymnasiums Strttin 1883, Berlin, 1883, pp. 11.
- KOCHALSKY A., *De Sexti Empirici adversus logicos libris quaestiones criticae*, Dis. inaug. Marburg, Marburgi Cattorum, Typis academicis I.A. Koch, 1911, pp. 96.
- KREIBIG J. C., *Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus*, Wien, 1896, pp. VI, 162.
- KRENTZ E. M., *Sextus Empiricus on Language and Literature*, Diss. Washington University 1960 pp. 172 (microfilm); reimpr. en *Dissertation Abstracts*, 21, (1960).
- KROKIEWICZ A., "Sceptycyzm Grecki (od Pirrona do Carneadesa)" (El escepticismo griego de Pirrón y de Carneades, en polaco con reimpr., en francés pp. 280-290), Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1964.
- KROKIEWICZ A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1974.
- KÜGER, H., *Aus der Gedankenwelt der antiken Skepsis, philologische und philosophische Untersuchungen*, Diss. Rostock, 1923.
- KUEHNER R.-GERTH B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, II. Teil: Satzlehre*, Hannover u. Leipzig 1898-1904.

- LA STORIA DELLA FILOSOFIA COMO SAPERE CRITICO. Studi offerti a Mario Dal Pra. Introduzione di Eugenio Garin (In appendice: Bibliografia degli scritti di Mario Dal Pra, a cura di Luca Bianchi), Milano, 1984.
- LANGERBECK H., *DOXIS EPIRYSMIH. Studien zu Demokrits ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, 1936.
- LONG A. A., *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, (Classical Life and Letter), London, 1974, (Esiste traducción castellana, LONG A. A., *La Filosofia Helenística*, trad. Pablo Jordan de Urries «Biblioteca de la Revista de Occidente», Madrid, 1977).
- LONG A. A.- SEDLEY D.N., *The Hellenistic philosophers, II: Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge, New York, 1987.
- LONGO V., *Luciano e l'Ermotimo*, Genova, 1964.
- LUCK, G., *Der Akademiker Antiochos* («Noctes Romanae» VII), Bern-Stuttgart, 1953, pp. 98.
- LUDWICH, A., *De Quibusdam Timonis Phliasii fragmentis*, Commentatio qua orationes publice habendas indicit A.L. Königsberg, Regimontii ex officina Hartungiana, 1903.
- LUEDER, A. M., *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Inaug. Diss. Göttingen, Satz und Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei, 1940.
- LYNCH, P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972.
- MACCOLL, N., *The Greek sceptics from Pyrrho to Sextus*, Londres, Cambridge, 1869.
- MANNEBACH, E., *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta* (ed. E.M.), Leiden/Köln, 1961.
- MASI, G., *Il pensiero ellenistico*, Bologna, 1981.
- MEJER, J., *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, 1978.
- MEKLER, S., *Academicorum philosophorum index Herculaneensis*, Weidmann, 1902 pp. XXXIII, 135; Editio altera ex editione anni MCMII lucis ope expressa, Weidmann, 1958.
- MILLS PATRICK, M., *Sextus Empiricus and Greek scepticism*, Cambridge, 1889.
- MILLS PATRICK, M., *The Greek Sceptics*, New York, 1929.
- MOLINE, J., *Plato's Theory of Understanding*, Wisconsin, 1981.
- MOMIGLIANO, A., *Saggezza strainera*, tr. it., Torino, 1980.
- MOMMSEN, T., *Beiträge zu der Lehre von den griechischen Präpositionen*, 3 Bände, Frankfurt a. M., 1886-1895.
- MORE, P.E., *Hellenistic philosophies*, New York, 1969.
- MUEGGE, MAXIMILIAN A., *Carneades on Injustice. An Amoral Story with the Famous Lecture of 155 b.C.*, Kent Ashford, 1923.
- NAESS, A., *Scepticism*, New York, London, 1968.
- NATORP, P., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin, 1884; reimpr., anast. Hildesheim, 1965.
- NONVEL P. S., *Carneade (Collana testi e saggi 10)*, Padova, 1978.
- PALEIKAT, G., *Die Quellen der akademischen Skepsis*, (Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus, hrsg. von A. Goedeckemeyer Heft 2), Königsberg Diss., Leipzig, 1916.
- PAPPENHEIM E., *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus*, Programm des Kölnischen Gymnasiums, Berlin, 1875.
- PAPPENHEIM, E., *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus pyrrhoneischen Grundzügen*, (Philosophische Bibliothek Band 90), Leipzig, 1881.
- PAPPENHEIM, E., *Die Tropen der griechischen Skeptiker*, Cap. I-III 6, Programm des Kölnischen Gymnasiums zu Berlin n. 4, Berlin, 1885.
- PATRICK MILLS M., *The Greek Sceptics*, New York, Columbia University Press, 1929.
- POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it. Firenze, 1967.
- RHODE, S.E., *Zweifel und Erkenntnis, über das Problem des*

- Skeptizismus und den Begriff des Absoluten*, Lund (Suède), 1946.
- RICHTER, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie*, I Band, Leipzig, 1904.
- ROMÁN, R., *Pirron como culminación de la tradición escéptica griega*, Universidad de Granada, (Microfichas), 1993.
- ROMÁN, R., *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba, 1994.
- ROBIN, L., *Pyhrron et le Scepticisme grec (Les Grands Philosophes)*, Paris, 1944.
- ROSSENFELDER, M., *Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, Einleitung und Übersetzung von M. R.*, Frankfurt, 1968.
- RUSSO, A., *Sesto Empirico Contro i Logici*, Introduzione, traduzione e note di A. R., («Piccola Biblioteca Filosofica Laterza»), Roma-Bari, 1975.
- RUSSO, A., *Sesto Empirico Contro i Matematici*, Introduzione, traduzione e note di A. R., («Piccola Biblioteca Filosofica Laterza»), Roma-Bari, 1975.
- RUSSO, A., *Scettici antichi* (a cura di A.R.), «Clasici della Filosofia», Torino, 1978.
- SAISSET, E., *Enésidème*, Paris, 1865.
- SAISSET, E., *Le scepticisme*, Paris, 1865.
- SAMBURSKY, S., *The Physical world of the Greeks*, London, 1956.
- SCHMEKEL, A., *Die philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt von A.S.*, Berlin, 1892, pp. VIII, 483.
- SCHMEKEL, A., *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. I 1: *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, Berlin, 1938.
- SCHMITT CH. B., *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague, 1972.
- SCHOFIELD, BURNYEAT, BARNES, *Doubt and Dogmatism (Studies in Hellenistic Epistemology)*, Oxford, 1980.
- SEDLAY, D., *Epicurus and his Professional Rivals*, <Cahiers de Philologie>, 1, Lille, 1976.
- SEPP, S., *Pyrrhonäische Studien*. I Teil: *Die philosophische Richtung des Cornelius Celsus*. II Teil: *Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis*, Inaug. Diss. Erlangen Freising, 1893.
- SHAPIRO, H., CURLEY, E.M., *Hellenistic Philosophy. Selected readings in Epicureanism, Stoicism, Skepticism and Neoplatonism*, Ed. with an Introd. by H.S. and E.M.C., New York, 1965.
- STAUDLING, C.F., *Histoire et esprit du scepticisme, principalement par rapport à la morale et à la religion*, 2 vol. Leipzig, 1794.
- STEGMÜLLER, W., *Metaphysik, skepsis, wissenschaft*, Berlin, Heidelberg. New York, 1969.
- STOUGH, L. CH., *The Greek Sceptics*. Dissertation University of California, Berkeley 1965 pp. 161 (microfilm); reimpr. en *Dissertation Abstracts*, 26, 1966.
- STOUGH, L. CH., *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1969.
- STRACHE, H. M., *Der Eklektizismus de Antiochus von Askalon*, (Philologische Untersuchungen hrsg. von A. Kiessling und U. von Wilamowitz-Moellendorff, XXVI Heft), Berlin, 1921.
- STROUD, B., *The significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, 1984.
- SUSEMIHL, F., *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig, 1891-1892, reimpr. Hildesheim, 1965.
- STRAWSON, P. F., *Skepticism and naturalism: Some varieties*, (Woodbridge lectures, 12) Irvintong (N. Y.), 1987.
- TARRANT, H., *Skepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1985.
- TESCARI, O., *Sesto Empirico. Schizzi Pirroniani in tre Libri (Con l'aggiunta dei passi paralleli di Sesto stesso, di Diogene Laerzio, di Filone e di altri)*, tradotti da O. T., «Filosofi antichi e medievali», a cura de G. Gentile, Bari, 1926.
- THAMIN, R., *Un problème moral dans l'Antiquité, étude sur la casuistique stoïcienne*, Paris, 1884.

- THEILLER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, (Problemata Forschungen zur klassischen Philologie, hrsg. von P. Friedlander, G. Jachmann, F. Jacob, Heft I), Berlin, 1930; II ed. 1964.
- VERDAN, A., *Le scepticisme philosophique* (Pour Connaître), Paris, Montreal, 1971, pp. 144.
- VESTRE, B., *Hume and Scepticism*, Oslo, Univ. de Oslo, 1975.
- VICK, K., *Quaestiones Carneadeae*, Diss. Inaug. Rostochii, Typis academicis Adlerianis, 1901.
- VIGORITA, E., *Sesto Empirico*, Napoli, 1938.
- VOGHERA, G., *Timone di Fliunte e la poesia sillografica*, Padova-Verona, 1904.
- VOLKMANN, W., "Untersuchungen zu Diogenes Laertius. I Teil: Sosicrates. II Teil: Die Schriften des Timon von Phlius", en las pp. 103-120 de *Festschrift zur Feier des 25 jährigen Bestehens des Gymnasiums zu Jauer 1890*, Jauer, 1890.
- WACHSMUTH, C., *Corpusculum poesis epicae ludibundae, vol. II: De Timone Phliasio ceterisque sillographis commentatio*, Lipsiae, 1885.
- WADDINGTON, CH., Pyrrhon et le pyrrhonisme, Paris, 1887, publ. en *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris, 1904, pp. 260-340.
- WADDINGTON, CH., Le scepticisme après Pyrrhon: les nouveaux Académiciens; Aénéside et les nouveaux pyrrhoniens, «*Seances et travaux del' Académie des Sciences morales et politiques*, 1902, pp. 233 y ss.
- WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, Supplementb. II: Sotion, Basel-Stuttgart, 1978.
- WEISCHE, A., *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus* (Orbis Antiquus hrsg. F. Beckmann und M. Wegner, Helft XVIII), Münster (Westfalen), 1961; II ed. 1975.
- WISNIEWSKI, B., "L'Influence des Sophistes sur Aristote, Épicure, Stoïciens et Sceptiques", (*Archiwum Filologiczne* XIII), Wrocław-Warszawa-Kraków, Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1966, pp.48.
- WINIEWSKI, B., *Karneades. Fragmente, Text und Kommentar von B.W.*, «Archivom Filologicne», XXIV, Warszawa, 1970.
- WINIEWSKI, B., *Philon von Larissa. Testimonia und Kommentar*, Wrocław, 1982.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, erste Abteil.: *Die nacharistotelische Philosophie*, Leipzig, 1923.
- ZELLER, E., *Stoics, Epicurean and Sceptics*, New York, 1962.
- ZELLER, E.-MONDOLFO, R., *Il pensiero antico*, trad., Florence, 1950.
- ZIMMERMANN, D., *Darstellung der pyrrhonischen Philosophie*, «Jahresberichte von der Königl. Studienanstalt zu Erlangen», 1841.

□

□II.- ARTICULOS SOBRE EL ESCEPTICISMO GRIEGO

- ACCATTINO, P., "Un convegno sullo scetticismo antico", *Rivista di Filosofia*, 71, (1980), pp. 481-84.
- ADORNO, F., "Sesto Empirico: metodologia delle scienze e «scetticismo» come metodo", en *Lo Scetticismo Antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, II, pp. 447-85.
- ANNAS, J., "Truth and Knowledge", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 84-104.
- ANNAS, J., "Platon le sceptique", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 2, (1990), pp. 267-291.
- APELT, O., "Zu Sextus Empiricus", *Rheinisches Museum*, 39, (1884) pp. 27-33.
- ALFIERI, V. E., "Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 17, (1936), 1-2 pp. 66-78 y 4-5, pp.

264-277.

-ARDIZZONI, A., "Il saggio felice tra i tormenti. (Studio sull'eudemonologia classica)", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, LXX, n.s. 20, (1942), pp. 81-102.

-ARDIZZONI, A., "Sesto Empirico adversus grammaticos 153", *Giornale Italiano di Filologia*, 25, n.s. 4, (1973), pp. 69-70.

-ARIOTTI, P.E., "The Concept of Time in Late Antiquity", *International Philosophical Quarterly*, 12, (1972), pp. 526-552.

-Von ARNIM, H., s.v. "Ainesidemos aus Knossos", *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, Kroll et al., Stuttgart, 1917, I, 1 (1894) coll. 1023-1024.

-Von ARNIM, H., s.v. "Antiochos von Askalon", *RE*, II, 2 (1894) coll. [2493-2494](#).

-Von ARNIM, H., s.v. "Arkesilaos von Pitane", *RE*, II, 1 (1895) coll. 1164-1168.

-Von ARNIM, H., s.v. "Karneades", *RE*, X, 2 (1919) coll. 1964-1985.

-Von ARNIM, H., s.v. "Kleitomachos", *RE*, XI, 1 (1921) coll. 656-659.

-Von ARNIM, H., s.v. "Sextus Empiricus", *RE*, II A, 2 (1.923) coll. 2057-2061.

-BAFFIONI, C., "Per l'ipotesis di un influo della scepsi sulla filosofia islamica", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, I, pp. 415-34.

-BAILEY, A., "Pyrrhonian scepticism and the self-refutation argument [Sextus Empiricus]" *The Philosophical Quarterly*, 1990, (40), n° 158, pp. 27-44.

-BALTAZZI, D., "Inscriptions de l'Éolide", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 12, (1888), pp. 358-376.

-BANKOSWSKI, A., "Ateizm Sekstusa Empiryka" (El ateismo de Sexto Empírico, en polacco), *Euhemer*, VIII, fasc. 5, (1964), pp. 5-14.

-BARIGAZZI, A., "Sulle fonti del libro I delle Tusculanae di Cicerone", *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, LXXVI, 1948, pp. 161-203 y LXXVIII, 1950, pp. 1-29.

-BARIGAZZI, A., "Epicure et le Scepticisme", pp. 286-293 de *Actes VIII° Congrès Association G. Budé*, Paris 5-10 avril 1968, Paris, 1969 pp. 813.

-BARNES, J., "Proof Destroyed", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 161-181.

-BARNES, J., "The beliefs of a Pyrrhonist", *Elenchos*, 4, (1983), pp. 5-43.

-BARNES, J., "Diogene Laerzio e il Pirronismo", *Elenchos*, 7, (1986), pp. 385-427.

-BARNES, J., "La **Dia_wn_a** Pyrrhonienne", en *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systematiques*, Lausanne, 1990, pp. 97-106.

-BARRIO GUTIERREZ, J., "Carneades y Maxwell", *Revista de Filosofía* (Madrid), 22, (1963), pp. 253-273.

-BERTI, E., La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica, en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, I, pp. 63-79.

-BETT, R., "Carneades' distinction between assent and approval", *The Monist*, 1990, (73), n° 1, 3-20.

-BETT, R., "Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic, and its credibility", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, (1994), pp. 137-181.

-BICKEL, E., "Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVII, n.s. 10, (1904), pp. 460-479.

-BINDER, G. & LIESENBORGHS, L., "Eine Zuweisung der Sentenz **o_k _stin _ntil _gein** and Prodikos von Keos", *Museum Helveticum*, 23, (1966), pp. 37-43.

-BLOMQUIST, J., "Die Skeptika des Sextus Empiricus", *Gräzer Beiträge*, 2, (1974), pp. 7-14.

-BLOMQUIST, J., "Textkritisches zu Sextus Empiricus", *Eranos*, 66, (1968), pp. 73-100.

-BLOMQUIST, J., Weiteres zu Sextus Empiricus, *Eranos*, 69, (1971), pp. 12-24.

-BOLTON, M.B., "Locke and Pyrrhonism. The doctrine of primary and

- secondary qualities", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 353-375.
- BORGHERO, C., "Pirronismo storico. Tradizione romana e teoria della conoscenza storica in un dibattito settecentesco all'academie de inscriptions", *Filosofia*, 32, (1981), pp. 175-210.
- BOYANCÉ, P., "Cicéron et son oeuvre philosophique", *Revue des Études Latines*, 14, (1936), pp. 295 yss.
- BOYANCÉ, P., "Cicéron et le Premier Alcibiade", *Revue des Études Latines*, 41, (1963), pp. 210-299.
- BOYANCÉ, P., "Cicéron et les parties de la philosophie", *Revue des Études Latines*, 49, (1971), pp. 127-154.
- BRANCACCI, A., "Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao", *Elenchos*, 3, (1982), pp. 55-85.
- BRANCACCI, V., "La Filosofia de Pirrone e la sue relazioni con il Cinismo", in *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, I, pp. 213-242.
- BRANDT, R., "Historical Observations on the Genesis of the Tree Dimensional Optica Picture", *Ratio*, 17, (1975), pp. 176-190.
- BREHIER, E., "Le mot **noht_n** et la critique du stoïcisme chez Sextus Empiricus", *Revue de Études Anciennes*, 16, (1914), pp. 269-282.
- BREHIER, E., "Pour l'histoire du Scepticisme antique. Les tropes d'Énésidème contre la logique inductive", *Revue des Etudes Anciennes*, 20, (1918), pp. 69-76.
- BROCHARD, V., "Pyrrhon et le Scepticisme primitif", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, X, Tome 19, (1885) pp. 517-532.
- BROCHARD, V., "La méthode expérimentale chez les anciens", *Revue Philosophique*, I, (1887) pp. 37-49.
- BROCHARD, V., "Protagoras et Démocrite", *Études de philosophie ancienne*, p. 23, Paris, 1966 (reed.).
- BROECKER, W., "Die Tropen der Skeptiker", *Hermes*, 86, (1958), pp. 497-499.
- BRUN, J., "L'Académie", en: *Hist. de la Phil. I*, Paris, 1969.
- BRUNSCHWIG, J., "Proof Defined", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 125-160.
- BRUNSCHWIG, J., "Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho" en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pp. 190-211.
- BRUNSCHWIG, J., "The title of Timon's *Indalmoi*: from Odysseus to Pyrrho" en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pp. 212-223.
- BRUNSCHWIG, J., "Sextus Empiricus on the **krit_rion**: the Sceptic as conceptual legatee" en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pp. 224-243.
- BRUNSCHWIG, J., "The **_son_p_t_l_g_** formula in Sextus Empiricus" en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pp. 244-258.
- BURKERT, W., "Cicero als Platoniker und Skeptiker, Zum Platonverständnis der «Neuen Akademie»", *Gymnasium*, 72, (1965), pp. 175-200.
- BURNYEAT, M.F., "Can the Sceptic live his scepticism?" en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 20-53.
- BURNYEAT, M.F., "Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed", *The Philosophical Review*, 90, (1982), pp. 3-40.
- BURNYEAT, M. F., "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy", *The Philosophical Review*, 85, (1976), pp. 44-69.
- BURNYEAT, M. F., "The Upside-Down Back-To- Front Sceptic of Lucretius IV 472", *Philologus*, 122, (1978), pp. 197-206.
- BURNYEAT, M.F., "Tranquillity withouth a Stop: Timon frag. 68", *Classical Quartely*, 72 n.s. 30, (1980), pp. 86-93.
- BURY, R.G., "Sextus Empiricus Adv. Phys. I 212", *Paper read at the meeting of Cambridge Philological Society*; riass. in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 163, (1936), p. 5.
- BURY, R.G., "Timon, fr. 65 et 67", *Paper read at the meeting of the Cambridge Philological Society*; riass. in *Proceedings of Cambridge Philological Society*, 163, (1936), p. 5.

- BYWATER, I., "Atakta", *The Journal of Philology*, X n. 19 (1882), pp. 67-79.
- CADA, F., "Akademik Lakydes" (in boemo), en las pp. 94-106 di *Sborník Prací Filologických Dvornímu Radovi Professoru Josefu Frálovi*. K. Sedesátým Narozeninám, v Praze, B. Styblo, 1913, pp. IX, 316.
- CALOGERO, G., "Socratismo e scetticismo nel pensiero antico", in *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, I, pp. 35-46.
- CAMBIANO, G., "Il problema dell'esistenza di una scuola di Megara", en *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* a cura di G. Giannantoni, Bologna, 1977, pp. 25-53.
- CAPASSO, M., "Un convegno sullo scetticismo antico, (Roma 5-8 de noviembre 1980)", *Elenchos*, 1, (1980), pp. 409-416.
- CAPELLE, W., "Menodotos", *Revue d'Esthétique*, XV, 1 (1931), coll. 901-916.
- CAPONE BRAGA, G., "L'eraclitismo di Enesidemo", *Rivista di Filosofia*, 22, (1931), pp. 33-47.
- CARLINI, A., "Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademmia di Arcesilao", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere, Storia e Filosofia*, ser. II, 31, (1962), pp. 33-63.
- CAUCHY, V., "Critique de la théorie du signe et langage chez Sextus Empiricus". en *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, [Actes du Colloque sur «Philosophie du langage et Théories linguistiques dans l'Antiquité»] (Grenoble, 3-6 septembre, 1985, ed. Grenoble, Université des Sc. Sociales, 1986), pp. 325-8.
- CAUJOLLE-ZASLAWKY, F., "La méthode des sceptiques grecs", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 107, (1982), pp. 371-381.
- CAUJOLLE-ZASLAWKY, F., "Le problème de l'expression et de la communication dans le sceticisme grec", en *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, [Actes du Colloque sur «Philosophie du langage et Théories linguistiques dans l'Antiquité»] (Grenoble, 3-6 septembre, 1985, ed. Grenoble, Université des Sc. Sociales, 1986), pp. 311-24.
- CAVINI, W., "Sesto Empirico e la logica dell'apparenza", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, I, pp. 533-546.
- CELLUPRICA, V., "noetón e aisthetón in Sesto Empirico: a proposito di Adv. math. VIII 10", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, I, pp. 487-99.
- CHAUDHURI, S., "Pyrrhonian Scepticism and Epoche", *Indian Philosophical Quarterly*, 3, (1976), pp. 235-244.
- CHISHOLM, R.M., "Sextus Empiricus and Modern Empiricism", *Philosophy of Science*, 8, (1941), pp. 371-384.
- COHEN, A., "Sextus Empiricus. Scepticism as a therapy", *The Philosophical Forum*, 15, (1983-1984), pp. 405-24.
- COLERIDGE, S.T., "Sceptics, Cynics, Cyrenaics, Epicureans, Stoics"; in *Philosophical lectures*, New York, 1949, pp. 197-226.
- CORTASSA, G., "La problematica dell'homo-misura in Sexto Empirico", *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali*, 107, (1973), pp. 783-816.
- CORTASSA, G., "T_ _ain_menon e t_ _dhlon in Sesto Empirico", *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, ser. III, 103, (1975), pp. 276-292.
- CORTASSA, G., "Due giudizi di Timone di Fliunte", *Rivista de Filologia e d'Istruzione Classica*, ser. III, 104, (1976), pp. 312-326.
- CORTASA, G., "Sesto Empirico e gli *enkúklia mathémata*. Un introduzione a Sext. Emp. Adv. math. I-VI", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, 1980, II, pp. 713-24.
- CORTASSA, G., "Note ai Silli di Timone di Fliunte", *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, ser. III, 106, (1978), pp. 140-155.
- COSENZA, P., "oudén mállon", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8

Novembre, 1980, I, pp. 371-6.

-COUISSIN, P., "La critique du Réalisme des Concepts chez Sextus Empiricus", *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1, (1927), pp. 377-405.

-COUISSIN, P., "L'origine et l'évolution de l'_POC_", *Revue des Études Grecques*, 42, (1929), pp. 373-397.

-COUISSIN, P., "Le stoïcisme de la nouvelle Académie", *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 3, (1929), pp. 241-276.

-COUISSIN, P., "Les sorites de Carnéade contre le polythéisme", *Revue des Études Grecques*, 54, (1941), pp. 43-57.

-CREDARO, L., "Il problema della libertà di volere nella filosofia dei Greci", *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Science e Lettere*, ser. II, vol. XXV, fasc. 9-10 (1892), pp. 608-632 e pp. 733-776.

-CROISSANT, J., "La Morale de Carnéade", *Revue Internationale de Philosophie*, I, fasc. 3, (1938-1939), pp. 545-570.

-CUMONT, F., "Antiochus d'Athènes et Porphyre", en PP. 135-156 de *Mélanges Bidez I (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Tome II)*, 2 voll., Bruxelles, *Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, (1934), pp. 553.

-DAL PRA, M., "Scetticismo e realismo, en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 737-51.

-D'AMATI, N., "Carneade, chi era costui?", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 31, (1954), pp. 398-406.

-DAURIAC, L., "Le Scepticisme grec", *La Critique Philosophique*, n.s. v 2, (1889), pp. 362-375.

-DECLEVA CAIZZI, F., Democrito in Sesto Empirico, *Sicilorum Gymnasium*, 33, (1980), n 1, pp. 393-410 [*Atti del convegno internazionale a cura di Francesco Romano. Facoltà di Lettere e Filosofia, Univ. di Catania, 1980*].

-DECLEVA CAIZZI, F., "T__OV: Contributo alla storia di un concetto", *Sandalion. Quardeni di cultura classica, cristiana e medievale*, 3, (1980), pp. 53-66.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide, en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 95-128.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Un convegno sulla scienza ellenistica". *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38, (1983), pp. 109-113.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Timone di Fliunte: i frammenti 74, 75, 76 Diels", en *La Storia della Filosofia come sapere critico* (studi offerti a Mario Dal Pra), Milano, (1984), pp. 92-106.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Pirrone e Democrito. Gli atomi: un mito?", *Elenchos*, 5, (1984), pp. 5-23.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Sulla storiografia filosofica antica. A proposito del Convegno di Stresa, 27-28 settembre, 1984". *Rivista di Storia della Filosofia*, 40, (1985), pp. 769-776.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Pirroniani ed Accademici nel III secolo a.C.", en *Aspects de la philosophie hellénistique* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 32) Vandoeuvres-Genève 26-31 août, 1985. Neuf exposés suivis de discussions, prép. et présidés par Hellmut Flashar et Olof Gigon. Vandoeuvres-Genève, (1986), pp. 147-83.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Aenesidemus and the Academy". *Classical Quarterly*, 42, (1992), pp. 176-89.

-DECLEVA CAIZZI, F., "Sulla storiografia filosofica antica. A proposito del Convegno di Stresa, 27-28 settembre, 1984". *Rivista di Storia della Filosofia*, 40, (1985), pp. 769-776.

-DE FAYE, E., "The influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the first and second Centuries", *The Hibbert Journal*, XXII, n. 4, (1924), pp. 702-721.

-DEICHGRAEBER, K., "Xenophanes «Per__sewV», *Reinisches Museum*, 87, (1938), pp. 1-31.

Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 339-370.

-FERRARIA LUCIANA-SANTESE GIUSEPPINA, "Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)", *Ibidem*, II, pp. 753-850.

-FERRARY, J. L., "Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade", *Revue des Études Latines*, 55, (1977), pp. 128-156.

-FINGER, TH., «Das stoische und das akademische Führerbild in Ciceros Schrift *De officiis*», *Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung*, 1942, pp. 1-20.

-FLINTOFF, E., "Pyrrho and India", *Phronesis*, 25, (1980), pp. 88-108.

-FOWLER, D., "Sceptics and Epicureans. A discussion of M. Gigante, Scetticismo e epicureismo", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, (1984), pp. 237-267.

-FREDE, M., "Des Skeptikers Meinungen", *Neue Hefte für Philosophie*, 15-16, (1979), pp. 102-129.

-FREDE, M., "Stoics and sceptics on clear and distinct impressions", en *The Sceptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 65-93.

-FREDE, M., "The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge" en *Philosophy in History*, eds. R.Rorty, J.B., Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, 1984, pp. 225-278.

-FREDE, M., "The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge" en *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, pp. 201-222.

-FREDE, M., "The sceptic's Beliefs" en *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, pp. 179-200.

-FRENKIAN, A.M., "Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie", *Bibliotheca classica Orientalis*, 4 (1958), pp. 211-250.

-FRENKIAN, A.M., "Sextus Empiricus and Indian Logic", *The Philosophical Quarterly*, 30, (1957), pp. 115-126.

-FRENKIAN, A.M., "Wherever there is Smoke, there is Fire", *Acta Logica*, Analele Univ. C.I. Parhon Bucuresti, 4, (1961), pp. 65-68.

-FRITZ BALDUR, E., "Bemerkungen zum Zeitproblem in der antiken Philosophie", *Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen in Wien*, 2, (1925), pp. 83-88.

-VON FRITZ, K., s.v. "Philon von Larissa", *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, Kroll et al., Stuttgart, XIX, 2, (1938), coll. [2535-2544](#).

-VON FRITZ, KURT, s.v. "Pyrrhon aus Elis Skeptiker" *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, Kroll et al., Stuttgart, XXIV, (1963), coll. 89-106.

-GARCIA-JUNCEDA, J.A., "Pirrón y el Escepticismo griego. Semblanza del apático Pirrón", *Estudios Filosóficos*, 16, (1967), pp. 245-292 ("La Historia") y pp. 511-530 ("La Biografía"); 17, (1968), pp. 93-123 (La Doctrina).

-GARITTE, G., "Vingt-deux «Sentences de Sextus» en géorgien", *Museion*, 72, (1959), pp. 355-363.

-GARNER, D., "Skepticism, Ordinary language and Zen Buddhism", *Philosophy East and West*, 27, (1977), pp. 165-181.

-GARTMANN, G., *Der Pseudoplatonische Dialog Eryxias*, Diss. philol., Bonn, 1949, pp. 79 (dattiloscritto).

-GÄRTNER, H.A., "Polybios und Panaitios (Überlegungen zu Polybios VI 3-9)". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* (Würzburg), 7, (1981), pp. 97-112.

-GEFFCKEN, J., "Studien zur griechischen Satire", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 26, (1911), pp. 393-411.

-GEFFCKEN, J., "Timon als Satiriker", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 26, (1911), pp. 409 y ss.

-GIAMBELLI, C., "Gli studi aristotelici e la dottrina di Antioco nel «De finibus»", *Rivista di Filosofia e d'Istruzione Classica*, 19, (1890-1891), pp. 242-255, pp. 255-276 y pp. 397- 426; 20, (1891-1892), pp. 282-299 y pp. 465-488.

- GIANNANTONI, G., "Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle «successioni», en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 11-34.
- GIGANTE, M., "Di una lectio difficilior in un frammento di Timone, *La Parola del Passato*, 5, (1950), pp. 62-66.
- GIGANTE, M., "Poesia e critica letteraria in Arcesilao", en las pp. 429-441 dei *Ricerche Storiche ed Economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a cura di L. De Rosa, 3 voll., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1970, pp. 1996.
- GIGANTE, M., "Poesia e critica letteraria nel Academia antica", en *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino, Bottega d'Erasmus 1963, XVIII, pp. 234-248.
- GIGANTE, M., "Margini Ascripta. De Arcesila scripsit Timon fr. 32 D. (ap. D.L. IV, 33, Eus. Praep. Ev. XIV 5, 13)", *La Parola del Passato*, 18, (1963), pp. 54-56.
- GIGANTE, M., "Poesia e critica letteraria in Arcesilao», *Ricerche Barbagallo*, I, Napoli, (1970), pp. 431 y ss.
- GIGANTE, M., «Diogene Laerzio storico e cronista dei filosofi antichi», *Atene e Roma*, nuova serie, XVIII, (1973), pp. 105-32.
- GIGANTE, M., "Atakta", *Cronache Ercolanesi*, 3, (1973), pp. 85-87.
- GIGANTE, M., "Scetticismo e epicureismo", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 725-36.
- GIGON, O., "Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie", *Museum Helveticum*, 1, (1944), pp. 47-64; reimp. en las pp. 412-431 di *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York, 1972 pp. 442.
- GILLON, L.B., "Actualité de Sextus Empiricus", *Angelicum*, 58, (1981), pp. 277-84.
- GLIDDEN, D., "Skeptic semiotics", *Phronesis*, 28, (1983), pp. 213-255.
- GLIDDEN, D., "Protagorean relativism and physis", *Phronesis*, 20, (1975), pp. 209-227
- GOEBEL, K., "Die Begründung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen", *Programm des Gymnasiums Bielefeld*, Bielefeld, 1880, pp. 3-22.
- GOMPERZ, T., "Eine Schülerliste der neueren Akademie (Taf XII)", en las pp. 256-258 di *Festschrift für Otto Benndorf zu seinem 60. Geburtstage*, hrsg. K. Masner, Wien, A. Hölder 1898, pp. 320.
- GOMPERZ, T., "Das Götterbruchstück des Protagoras", *Wiener Studien*, 32, (1910), pp. 4-6.
- GRAESER, A., "Demokrit und die skeptische Formel", *Hermes*, 97, (1970), pp. 300-317.
- GRAESER, A., "Bemerkungen zum antiken Skeptizismus", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3, (1978), pp. 22-24.
- GRENIER, J., "L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec. Considérations à propos de Sextus Empiricus", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, LXXXII, Tomo 147, (1957), pp. 357-365.
- GRENIER, J., "Sextus et Nagarjuna. Étude d'un exemple de parallélisme philosophique", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLX, Tome 95, (1970), pp. 67-75.
- GRIFFITHS, A. PH., "Stroud and philosophical Scepticism", *Inquiry*, 29, 1986, pp. 377-381.
- GRILLI, A., "Sesto Empirico, Adv. Math. VII 142-146", *La Parola del Passato*, 25, (1970), pp. 407-416.
- HAAS, L., "Zur Succession der Skeptiker (Zeller, *Philosophie der Griechen*, III Bd. 3 Aufl.), *Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen*, 19, (1883), pp. 124-128.
- HANKINSON, R. J., "Causes and emnpiricism: A problem in the Interpretation of Later Greek Medical Method *Phronesis*, 32, (1987), pp. 329-359.
- HARTFELDER, K., "Die Kritik des Götterglaubens bei Sextus Empiricus Adv. Math IX 1-194", *Rheinisches Museum*, 36, (1881), pp. 227-234.
- HILEY, D.R., "The deep challenge of Pyrrhonian scepticism", *Journal of the*

History of Philosophy, 1987, (25), n° 2. pp. 185-213.

-HOEFER, O., "Zu Sextos Empeirikos, *Jahrbücher für classische Philologie*, 42, (1896), p. 316.

-HOLLIS, M., "Reason and Reality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 68, (1968), pp. 271-286.

-HOROVITZ, S., "Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern", *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung für das Jahr 1914*, Breslau, 1915, pp. 1-49.

-HUIT, Ch., "Philosophie des Académiciens. Arcésilas, Carnéade, Philon et Antiochus", *L'Instruction Publique*, 12, (1883), pp. 399-401; pp. 415-417 y pp. 430-433.

-HUIT, Ch., "Polémique d'Arcésilas contre les Stóiciens", *L'Instruction Publique*, 14, (1885), pp. 414-416; pp. 430-432 y pp. 448-450.

-IAGOLNITZER, M., "Le Bouddha, Pyrrhon et Montaigne", *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Paris, 1973, n. 5, pp. 11-23.

-IMPARA, P., "Un Congresso sullo Scetticismo antico, (Roma 5-8 nov. 1980)", *Cultura e Scuola*, Roma, XX, n. 79, (1981), pp. 272-279.

-INDELLI, G., "Polistrato contro gli Scettici", *Cronache Ercolanesi*, 7, (1977), pp. 85-95.

-IOPPOLO, A. M., "Carneade e il terzo libro delle Tusculanne", *Elenchos*, I, n. 1, (1980), pp. 76-91.

-IOPPOLO, A. M., "Lo stoicismo di Erillo", *Phronesis*, XXX, (1985), pp. 58-78.

-IOPPOLO, A. M., "Il concetto di «eulogon» nella filosofia di Arcesilao", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 143-61.

-IOPPOLO, A. M., "Dóxa ed epoch_ in Arcesilao", *Elenchos*, 5, (1984), pp. 317-63.

-IOPPOLO, A. M., "La testimonianza della Quarta Accademia", *Elenchos*, 9, (1988), pp. 139-148.

-ISNARDI PARENTE, M., "A proposito di epicureismo e scetticismo", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38, (1983), pp. 190-200.

-ISNARDI PARENTE, M., "I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro Ratae sententiae XXIII-XXIV)", en *La storia della filosofia como sapere critico*, Studi offerti a Mario Dal Pra, Introduzione di Eugenio Garin, (In appendice: Bibliografia degli scritti di Mario Dal Pra, a cura di Luca Bianchi), Milano, 1984, pp. 106-121.

-JANÁ_EK, K., "Prispevek k poznání Sexta Empirika" (Contribución al estudio de Sexto Empírico, en checo), *Listy Filologické*, 60, (1946), pp. 7-13.

-JANÁ_EK, K., "Viznik oddílu Pr_V to_V _riqmhtiko_V -v díle Sexta Empirika (El origen del IV libro Pr_V to_V _riqmhtiko_V en la obra de Sexto Empírico, en checo), *Listy Filologické*, 72, (1948), pp. 166-169.

-JANÁ_EK, K., *Prolegomena to Sextus Empiricus* (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis IV), Olomouc, Nákladem Palackého University V s.d. [1948], pp. 64.

-JANÁ_EK, K., "On the Term _clhma", *Archiv Orientální*, 18, (1950), pp. 307-311.

-JANÁ_EK, K., "O variaci u Sexta Empirika" (La variación en Sexto Empírico, en checo), *Listy Filologické*, 74, (1950), pp. 1-6.

-JANÁ_EK, K., "Novopythagorsky text u Sexta Empirika" (Un texto neopitagórico en Sexto Empírico, en checo, con reimpr., en ruso y en Francés), en las pp. 95-101 de *Studia Antiqua Antonio Salac septuagenario oblata*, Sumptibus Academiae Scientiarum Bohemoslovenicae (*Sekce Jazyka a Literaturny Sborník filologicky III 1*), Praha, Československé Akademie Ved. 1955, pp. 190, tavv. 16.

-JANÁ_EK, K., "Sextus Empiricus an der Arbeit", *Philologus*, 100, (1956), pp. 100-107.

-JANÁ_EK, K., "Ka_per a _pe_per jáko Kriteria relativní chronologie", (Ka_per y _pe_per como criterios de la cronología relativa, en checo con

- reimpr., en alemán p. 178), *Listy Filologické*, 6, (1958), pp. 176-178.
- JANÁ_EK, K., "Diogenes Laertius and Sextus Empiricus", *Eunomia*, Ephemeridis Supplementum III par. II, *Listy Filologické*, 82, (1959), pp. 50-58.
- JANÁ_EK, K., "Hippolitus and Sextus Empiricus", *Eunomia*, Ephemeridis Supplementum III pars I *Listy Filologické*, 82, (1959), pp. 19-21.
- JANÁ_EK, K., "**Pr V t** bei Sextus Empiricus und Diogenes Laertius", *Philologus*, 106, (1962), pp. 134-137.
- JANÁ_EK, K., "Diogenes Laertius IX 101 und Sextus Empiricus M XI 69-75 (78)", en las pp. 143-146 di Charisteria Francisco Novorny octagenario oblata, curaverunt F. Stiebitz e R. Hosec (*Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Facultas philosophica*, XC), Praha, Státní Pedag. Náklad. 1962, pp. 271.
- JANÁ_EK, K., "**_Wsa twV** in Sextus Empiricus", en las pp. 135-139 de *Géras*, Studies presented to G. Thomson on the occasion of his 60th Birthday, ed. L. Varcl e R.F. Willetts (Acta Universitatis Carolinae 1963 Philosophica et Historica I Graecolatina Pragensia II) Praha, Universita Karlova, 1963, pp. 288; reim. en checo pp. 280.
- JANÁ_EK, K., "Die Hauptschrift des Sextus Empiricus als Torso erhalten?", *Philologus*, 107, (1963), pp. 271-277.
- JANÁ_EK, K., "**T d ka tøn Skeptikøn**", en las pp. 119-121 de *Miscellanea critica* aus Anlass des 150 jährigen Bestehens der Verlagsgesellschaft und des graphischen Betriebes B.G. Teubner, Leipzig hrsg. von J. Irmscher (et alii) I Teil, Leipzig, 1964, pp. 390.
- JANÁ_EK, K., "Eine anonyme skeptische Schrift gegen die Astrologen", *Helikon*, 4, (1964), pp. 290-296.
- JANÁ_EK, K., "Zur Bilanz des griechischen Skeptizismus, en las pp. 133-137 di Antiquitas Graeco-Romana ac Tempora Nostra. Acta congressus internationalis habiti Brunae diebus 12-16 mensis aprilis 1966, ed. cur. J. Burian à L. Vidman, Praha, Československá Akademie Ved 1968, pp. 585.
- JANÁ_EK, K., "**E k V** in Sextus Empiricus", (en alemán con reimpr. en checo), *Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské*, 18, (1969), pp. 73-75.
- JANÁ_EK, K., "Skeptische Zweitropenlehre und Sextus Empiricus", *Eirene*, 8, (1970), pp. 47-55.
- JANÁ_EK, K., "Vergleichssätze in Sextus' Schriften", *Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica*, (Praha) 1, (1970), pp. 9-14.
- JANÁ_EK, K., "**_Anepikris a**" (en checo con reimpr. en alemán), *Strahovská Knihovna*, 5-6, (1970-1971), pp. 23-28.
- JANÁ_EK, K., "Noeim, ein Modewort in Sextus' Schriften", *Graecolatina et Orientalia*, 5, (1973), pp. 35-38.
- JANÁ_EK, K., "Zu den skeptischen Widerlegungsformen", en las pp. 45-54 de «Classica atque Mediaevalia Jaroslao Ludvíkovsk'ý octagenario oblata», cur. J. Ceska (*Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Facultas Philosophica*, CC), Brno, 1975, pp. 304.
- JANÁ_EK, K., "Zur Interpretation der Photios-Abschnittes über Ainesidemos", *Eirene*, 14, (1976), pp. 93-100.
- JANÁ_EK, K., "**A parake menai** (sc. *têi sképsei*) *philosophíai*. Bemerkungen zu Sextus Empiricus PH I 210-241", *Philologus*, 121, (1977), pp. 90-94.
- JANÁ_EK, K., "Ainesidemos und Sextos Empeirikos", *Eirene*, (Praha), 1980, n. 17, pp. 5-16.
- KAIBEL, G., "Sententiarum Liber Quartus", *Hermes*, 22, (1887), pp. 497-514.
- KERN, F., "Zu Timon von Phlius (fr. 49)", *Jahrbücher für classische Philologie*, 29, (1883), pp. 113-114.
- KIRWAN, Chr., "Augustine against the skepticism", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, (1983), pp. 205-223.
- KLEVE, K., "On the Beauty of God. A Discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics", *Symbolae Osloenses*, 53, (1978), pp. 69-83.
- KOEHLER, U., "Basis des Karneades", *Mittheilungen des deutschen archäologischen Institutes in Athen*, 5, (1880), pp. 284-286.

- KONTOS, K. ST., "Kritika_ ka_ grammatika_ parathr_ seiV", *Aqhn_*, 7, (1895), pp. 3-64.
- KOUTSOYANNOPOULOS-THIRAIOS DEMETRIUS IOANNES, "P_rrwn __ Hle_oV ka_ _ skeptik_ _ iloso_ a" en las pp. 215-227 de *Festschrift K.J. Merentitis, Aq_nai*, 1972, pp. 522.
- KRENTZ E. M., "Philosophic Concerns in Sextus Empiricus", *Adv. math. I, Phronesis*, 7, (1962), pp. 152-160.
- KROKIEWICZ, A., "Arkezilaos" (en polaco), *Kwartalnik Filozoficzny*, 6, (1928), pp. 143-176.
- KROKIEWICZ, A., "Karneades" (en polaco), *Kwartalnik Filozoficzny*, 7, (1929), pp. 353-418.
- KROKIEWICZ, A., "Sextus" (en francés), *Bulletin International de l'Académie Polanaise des Sciences et des Lettres de Cracovie. Classe de Philologie, classe d'Histoire et de Philosophie*, Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1930, pp.177-182.
- KRUEGER, H., *Aus der Gedankenwelt der antiken Skepsis*, Philologische und philosophische Untersuchungen, Inaug. Dis. de H.K. Rostock aus Schwerin i. M., 1900 pp. 123 (dattilocritto); reimp. en *Dissertationes Rostochienses*, Rostock, 1923, pp. 3.
- KRUEGER, H., "Zur Philosophie des Ainesidemos von Knossos. Ein Struktur-psychologischer Versuch", *Archiv für die gesamte Psychologie*, 48, (1924), pp. 147-173.
- KRUEGER, H., "Der Ausgang der antiken Skepsis", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXVII, n.s. 30, (1925), pp. 100-106.
- KUDLIEN, F., "Die datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertios", *Rheinisches Museum*, 106, (1963), pp. 251-254.
- KURZOVA, H., "Recky skepticismus ve svetle jazykového rozboru (El escepticismo griego a la luz del análisis lingüístico, en polaco)", *Listy Filologické*, 97, (1974), pp. 109-113.
- LANCIA, M., "Arcesilao e Bione di Boristene", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 165-177.
- LASSERRE, F., "Un Papyrus sceptique méconnu" (P. Louvre Inv. 3377 R°), en las pp. 537-548 del *Hommages à Claire Préaux. Le mond grec, Pensée, littérature, histoire, documents*, Université libre de Bruxelles LXII), Bruxelles, Éditions de l'Université, 1975, pp. 537-548.
- LAURENTI, R., "Epitteto e lo scetticismo", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 377-92.
- LENNON, T.M., "Jansenism and the crise Pyrrhonienne", *Journal of the History of Ideas*, 38, (1977), pp. 297-306.
- LESHER, J. H., "Xenophanes' Scepticism", *Phronesis*, 23, (1978), pp. 1-21; reimp. en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, New York, 1983, pp. 20-41.
- LEVI, A., "Il problema dell'errore nello scetticismo antico", *Rivista di Filosofia*, 40, (1949), pp.273-287.
- LEVI, A., "Il concetto del tempo nella filosofia dell'età ellenistica (1. Stoici 2. Epicuro 3. Gli Scettici. Sesto Empirico)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 6, (1951), pp. 209-216.
- LEVY, C., "Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: L'Ésotérisme de Arcésilas", *Revue des Études Latines*, 56, (1978), pp. 335-348.
- LEVY, C., "Un problème doxographique chez Cicéron: Les indifférentistes" *Revue des Études Latines*, 58, (1980), pp. 238-251.
- LEVY, C., "Cicéron et la quatrième académie", *Revue des Études Latines*, 63, (1985), pp. 32-41.
- LEVY, C., "Platon, Arcésilas, Carnéade, réponse à J. Annas", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, (1990), pp. 293-306.
- LEVY, C., "La nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?", en *Contre Platon, t. I, Le platonisme dévoilé*, (textes réunis par Monique DIXSAUT),

Paris, 1993.

-LLOYD, A.C., "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic-I", *Phronesis*, 1, (1955-1956), pp. 58-72.

-LONG, A. A., "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesis*, 12, (1967), pp. 59-90.

-LONG, A. A., "Diogenes Laertius, Life of Arcesilaus", *Elenchos*, 7, (1986), pp. 429-49.

-LONG, A. A., "Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, CCIV, n.s. 24, (1978), pp. 68-91.

-LONG, A. A., "Sextus Empiricus on the Criterion of Truth", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of University of London*, 25, (1978), pp. 35-49.

-LÖWE, E., «Das heraklitische Wirklichkeitsproblem und seine Bedeutung bei Sextus Empiricus», *Prog. Sophiengymnasium*, Wien, 1914, pp. 3-34.

-LÖWE, E., «Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1917, pp. 63-90, 125-52.

-LUCCI, G., "Criterio e metodologia in Sesto Empirico e Tolomeo", *Annali del Istituto di Filosofia*, Firenze, 2, (1980), pp. 23-52.

-McEVILLEY, T., "Pyrrhonism and Madhyamika", *Philosophy East and West*, 32, (1982), pp. 3-36.

-McMAHON, A. Ph., "Sextus Empiricus and the Arts", *Harvard Studies in Classical Philology*, 42, (1931), pp. 79-137.

-MADDOLI, G., "Lum_ntwr SEG. IX 1, 70 e il frg. 65 dei Silloi di Timone", *La Parola del Passato*, 24, (1969), pp. 124-127.

-MALAPARTE, C., "Ritratto di Pirrone", *Pegaso*, 1, (1929), pp. 44-47.

-MANSFELD, J., "Number Nine (Diog. Laert. IX 87)", *Revue de Philosophie Ancienne*, 5, (1987), pp. 235-248, (reed. en Mansfeld, J., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen/Maastricht, 1990, pp. 429-442).

-MANSFELD, J., "De Melisso Xenophane Gorgia': Pyrrhonizing Aristotelianism", *Rheinisches Museum*, 131, (1988), pp. 239-276, (reed. en Mansfeld, J., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen/Maastricht, 1990, pp. 200-237).

-MARCOVICH, M., "Zu Sext. Emp. Adv. math. v 102", *Philologus*, 108, (1964), pp. 144-145.

-MARELLI, C., "La medicina empirica ed il suo sistema epistemologico", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 657-76.

-MARIOTTI, S., «La quinta essentia nell' Aristotele perduto e nell'Accademia», *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, LXXVIII, (1940), pp. 179 y ss.

-MARTANO, G., "Platone tra pitagorismo e critica scettica. Un documento di storiografia polemica dell'antichità", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 129-41.

-MARTHA, C., "Le philosophe Carnéade à Rome", *Revue des Deux Mondes*, XLVIII, troisième période, Tome 29, (1878), pp. 71-104; reimpr. en las pp. 61-134 de *Études morales sur l'antiquité*. Paris, Hachette, 1883 pp. VII, 339; II éd. 1889, III éd. 1896; IV éd. 1905.

?-DI MARTINO, F. M., "L'Ambasciata a Roma del 156 da parte di Atene per la riduzione delle riparazioni", *Mouseion*, 1, (1923), pp. 189-192.

-MATES, B., "Stoic Logic and the Text of Sextus Empiricus", *American Journal of Philology*, 70, (1949), pp. 290-298.

-MEADOR, P.A., "Skeptic Theory of Perception. A Philosophical Antecedent to Ciceronian Probability", *Quarterly Journal of Speech*, 54, (1968), pp. 340-351.

-MICHEL, A., *La philosophie en Grèce et à Rome de -130 à 250 en: Hist. de la phil.* I, Pléiade, Paris, 1969.

-MCPEHERRAN, M. L., "Skeptical Homeopathy and self-refutation", *Phronesis*, 32, (1987), pp. 290-328.

-MINAR, E. L. Jr. "The Positive Beliefs of the Skeptic Carneades", *The Classical Weekly*, 43, (1949), pp. 67-71.

-MINDAN MANERO, M., "El fundamento de la conducta en el escepticismo

- griego", *Revista de Filosofía*, 15, (1956), pp. 227-242.
- MOREAU, J., "Ariston et le Stöicisme", *Revue des Études Anciennes*, 50, (1948), pp. 27-48.
- MOREAU, J., "Pyrrhonien, Académique, Empirique?", *Revue Philosophique de Louvain*, 77, (1979), pp. 303-344.
- MORESCHINI, C., "Atteggiamenti scettici ed atteggiamenti dommatici nella filosofia accademica", *La Parola del Passato*, 24, (1969), pp. 426-436.
- MORRISON, D., "The Ancient Sceptic's Way of Life", *Metaphilosophy*, 21, n° 3, (1990), pp. 204-222.
- VON DER MUEHLL, P., "Die Gedichte des philosophen Arkesilaos", en las pp. 717-724 de *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze, 1955, pp. XIX, 782, 2 indici.
- MUELLER, I., "Geometry and Scepticism" en *Science and speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*. Edited by Barnes, Brunschwis, Burnyot, Schofield. Cambridge, Cambridge University Press; Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
- MUELLER, R., "B_öV gewrhtik_V bei Antiochos von Askalon und Cicero", *Helikon*, 8, (1968), pp. 222-237
- MUTSCHMANN, H., "Die Ueberlieferung der Schriften des Sextus Empiricus", *Rheinisches Museum*, 64, (1909), pp. 244-283 e p. 478.
- MUTSCHMANN, H., "Die Stufen der Wahrscheinlichkeit bei Carneades", *Rheinisches Museum*, 66, (1911), pp. 190-198.
- MUTSCHMANN, H., "Sext. Emp. Adv. log. I 339 (p. 263, 19 Bekker)", *Rheinisches Museum*, 69, (1914), pp. 414-415.
- NAESS, A., "Psychological and Social Aspects of Pyrrhonian Scepticism", *Inquiry*, 9, (1966), pp. 301-321.
- NAPOLITANO, L. M., "Arcesilao, Carneade e la cultura matematica" en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 179-93.
- NASTI DE VICENTIS, M., "Logica scettica e implicazione stoica. A proposito di adv. math VIII 462-81", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 501-32.
- NATORP, P., "Untersuchungen über die Skepsis im Alterthum: Aenesidem", *Reinisches Museum*, 38, (1883), pp. 28-91.
- NATORP, P., "Die Erfahrungslehre der Skeptiker und ihr Ursprung", en: *Forchungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems*, Berlin, 1884.
- NATORP, P., "Neue Schriften zur Skepsis des Alterthums", *Philosophische Monatshefte*, 26, (1890), pp. 61-75.
- NATORP, P., s.v. "Akademia" en *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, Kroll et al., Stuttgart, I, 1, (1894), coll. 1134-1137.
- NAUERT, C. G., "Magic and Skepticisme in Agrippa's Thought", *Journal of the History of Ideas*, Avril 1957, pp. 161-182.
- NEBE, A., "Zu Sextus Empiricus", *Berliner philologische Wochenschrift*, 29, (1909), coll. 1453-1456.
- NEBE, A., "Textkritisches zu dem Buch des Sextus Empiricus *pròs astrológous*", *Rheinisches Museum*, 71, (1916), pp. 102-116.
- NESTLE, W., s.v. "Timon" en *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, Kroll et al., Stuttgart, VI A 2, (1937) coll. 1301-1303.
- NEUHAUSEN, K. A., "Platons 'philosophischer' Hund bei Sextus Empiricus", *Rhenisches Museum*, 118, (1975), pp. 240-264.
- NEUMANN, A., "Die Problematik des homo-mensura Satzes», *Classical Philology*, 1937, pp. 368-379.
- NONVEL, P. S., "Due relativismi a confronto. Pirroniani e Accademici, di nuovo, nelle Ipotiposi di Sesto Empirico", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, 435-46.
- PAGANINI, G., "Hume, el dubbio «pirroniano» e la scepsi «accademica»", en

- LA STORIA DELLA FILOSOFIA COMO SAPERE CRITICO. Studi offerti a Mario Dal Pra. Introduzione di Eugenio Garin (In appendice: Bibliografia degli scritti di Mario Dal Pra, a cura di Luca Bianchi), Milano, 1984, pp. 156-185.
- PAPPENHEIM, E., "Der Sitz der Schule der pyrrhonäischen Skeptiker", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, (1888), pp. 37-52.
- PAPPENHEIM, E., *Der angebliche Heraklitismus des skeptikers Ainesidemos*, I, Teil, Programm des Kölnischen Gymnasiums zu Berlin, 1889, pp. 30; Vollständigkeit: Berlin, (1889), pp. 67.
- PARUSH, A., "Nietzsche on the Skeptic's Life", *Review of Metaphysics*, 29, (1976), pp. 523-542.
- PENELHUM, T., "Skepticism and fifeism", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 287-318.
- PENTZOPOULOU-VALALAS, T., "L'interpretation hégélienne du scepticisme grec (texte grec avec résumé en français)", *Philosophía*, 5-6, (1975-1976), pp. 227-303.
- PHILIPPSON, R., "Die Rechtsphilosophie der Epikureer", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, (1970), pp. 289-337; pp. 433-446.
- PHILIPPSON, R., "Zu Sextus Empiricus", *Philologische Wochenschrift*, 58, (1938), coll. 106-110.
- PIANKO, G., "Greckie podróże do piekiel i Tymon z Fleius (en polaco)", *Meander*, 1, (1946), pp. 240-251.
- PIANKO, G., "De Timonis Phliasii Sillorum Dispositione", *Eos*, XLIII, asc. 1, (1948-49), pp. 120-126.
- PIANKO, G., "Tymon z Fliuntu: Indalmoi (Diels Fr. 67 i 68)" (Timone di Fliunte: Indalmoi (Diels Fr. 67 e 68), en polaco), przelozyla G.P., *Meander*, VII (1952), p. 42.
- PIANKO, G., "Silloi-Poemat Satyryczny Tymona z Fliuntu (El poema satírico «Silloi» de Timón de Fliunte, en polaco)", *Meander*, 7, (1952), pp. 389-406.
- PIANTELLI, M., "Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide", *Filosofia*, 29, (1978), pp. 135-164.
- PICAVET, F., "Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne. Carnéade", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XII, Tome 23, (1887), pp. 378-399 y pp.498-513.
- PICAVET, F., "Explication d'une inscription importante pour l'histoire du Pyrrhonisme", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, n.s. 12, (1888), pp.185-186.
- PICAVET, F., "Un document important pour l'histoire du Pyrrhonisme", *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris, CXXX, n.s. XLVIII, Tome 30, (1888), pp. 885-891.
- PISANO, G., «Colote, Menedemo e Diogene di Enoanda», *Atene e Roma*, 1942, pp. 67-75.
- PISTELLI, E., "Ritratto di Carneade", *Pegaso*, I, parte 2, (1929), pp. 3-13.
- PLEZIA, M., "Quaestionum Isagogicarum specimina tria", *Eos*, XLII, fac. 1, (1947), pp. 84-89.
- POHLENZ, M., "Das Lebensziel der Skeptiker", *Hermes*, 39, (1904), pp. 15-29.
- POIRIER, P. H., "A propos de la version copte de *Sentences de Sextus* (Sent. 320)", *Laval Théologique et Philosophique*, 36, (1980), pp.317-320.
- POPKIN, R. H., "David Hume: his Pyrrhonism and his critique of Pyrrhonism", *The Philosophical Quarterly*, 1, (1951), pp. 385-407
- POPKIN, R. H., "Samuel Sorbière's translation of Sextus Empiricus", *Journal of the History of Ideas*, 14, (1953), pp. 617-621.
- POPKIN, R. H., "Father Mersenne's war Against Pyrrhonism", *The Modern Schoolman*, 34, 1957, pp. 61-78.
- POPKIN, R. H., "Berkeley and Pyrrhonism", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 377-396.
- PRICE, JOHN V., "Sceptics in Cicero and Hume", *Journal of the History of Ideas*, 25, (1964), pp. 97-106.
- RADNITSKY, G., "Reflection on Scepticism, Pyrrhonian and other", *Ratio*, 7, (1965), pp. 117-144.
- RAPHAEL, M., "Die pyrrhonäische Skepsis", *Philosophische Hefte*, 3, (1931),

pp. 47-70.

-RAVA, A., "Carneade filosofo del diritto", *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania*, (1950-1951), pp. 37-63.

-RAVAISSON, F., "Le Scepticisme dans l'Antiquité" (Rapport sur le concours pour le Prix Victor Cousin), en las pp. 285-323 de *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, 2 voll., II éd. Paris, 1884 pp. 330; v. éd. 1904.

-REALE, G., "Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 245-336.

-REISS, J., "Sextus Empiricus przeciwi muzykom" (Sexto Empírico: Contra los músicos, en polaco), reimpr. en *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe de Philologie, classe d'Histoire et de Philosophie*, Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1934, pp. 181-183.

-REPICI, C. L., "Sesto Empirico e i Peripatetici", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 689-711.

-RICHARDS, H., "Laertiana", *Classical Review*, 18, (1904), pp. 340-346.

-RICHARDS, H., "Varia", *Classical Review*, 21, (1907), pp. 197-199.

-RICHTER, R., "Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus", en las pp. 246-299 de *Philosophische Studien*, XX Bd., Leipzig, 1902, pp. 712.

-RIETHMUELLER, A., "Die Hinfälligkeit musiktheoretischer Prinzipien nach Sextus Empiricus Adversus Musicos", *Archiv für Musikwissenschaft*, 32, (1975), pp. 184-195.

-RIST, J. M., "The Heracliteanism of Aenesidemus", *Phoenix*, 24, (1970), pp. 309-319.

-ROBBINS, F.E., «Poseidonius and the sources of Pythagorean arithmology», *Classical Philology*, XV, 1920, pp. 309-322.

-ROMÁN, R., "¿Cuándo filosofamos?: La imposibilidad del debate", *Actas de Comunicaciones del Encuentro de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, Madrid, 13-15 de Noviembre, 1991, pp. 160-166.

-ROMÁN, R., "Epicuro y Lucrecio: un intento antiescético de fundamentación del conocimiento", *Almirez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Córdoba*, 2, (1993), pp. 11-22.

-ROMÁN, R., "La Nueva Academia: dogmatismo o skepsis", *Pensamiento*, (en prensa).

-ROSSETTI, L., "Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico", en *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systematiques*, Lausanne, 1990, pp. 55-68.

-ROSSITTO, C., "Sull'uso della contraddizione in Sesto Empirico", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 547-62.

-RUELLE, CH. E., *Sextus Empiricus contr les musiciens (livre VI - Contre les Musiciens)*, Traduit par Ch. E. R., *Revue des Études Grecques*, 11, (1898), pp. 138-158.

-SAISSET, E., "Academie", p. 8; "Arcésilas", p. 88; "Carnéade", p. 239; in: FRANCK, *Dictionnaire*, Paris, 1875.

-SAISSET, E.,-article: "Aenésidème", p. 11 in: *Dictionnaire* de FRANCK, Paris, 1875.

-SAISSET, E., article: "Pyrrhon", *Dictionnaire* de FRANCK, Paris, 1875.

-SAISSET, E., article: "Sextus", p. 1598, *Dictionnaire* de FRANCK, Paris, 1875.

-SANDBACH, F. H., "Ennoia and Pr_lhyiV in the stoic theory of knowledge", *Classical Quarterly*, 24, n. 1, (1930), pp. 44-51.

-SAVIGNY, E., "Inwieweit hat Sextus Empiricus Humes Argumente gegen die Induktion vorweggenommen?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57, (1975), pp. 269-85.

-SCHANZ, M., "Zur Kritik des Sextus Empiricus", *Philologus*, 39, (1880), p. 32.

-SCHMEKEL, A., "Aenesidem und Cicero", en las pp. 32-45 de *Festgabe für Franz Susemihl. Zur Geschichte griechischer Wissenschaft und Dichtung*,

Leipzig, 1898, pp. 93.

-SCHMEKEN, H., "Eine Schülerarbeit aus der Mittleren Akademie", *Philosophische Jahrbuch*, 60, (1950), pp. 20-30.

-SCHMITT CH. B., "An Unknown Seventeenth-Century translation of Sextus Empiricus", *Journal of the History of philosophy*, 6, (1968), pp. 69-76.

-SCHMITT, CH. B., "The rediscovery of ancient skepticism in modern times", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 225-251.

-SCHOFIELD, M., "Preconception, Argument, and Good", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 283-308.

-SCHROETER, J., Plutarchs Stellung zur Skepsis, Inaug. Diss. Königsberg, Greigwald, Druck J. Abel, 1911 pp. 64.

-SCHUHL PIERRE-MAXIME, Adèla, nelle pp. 86-93 di Homo. Études philosophiques (Annales publiées par la Faculté des Lettres de Toulouse) I (1953), rist. nelle pp. 127-133 di La Fabulation platonicienne, II éd. revue et mise à jour, Paris, J. Vrin 1968, pp. 137.

-SCHWARTZ E., Ethik der Griechen, herausgeg. v. W. RICHTER, Stuttgart 1951.

-SEDLEY, D., The end of the Academy, (J. Glucker, Antiochos and the late Academy, cfr. n. 4355) *Phronesis*, 1981 (26), 67-75.

-SEDLEY, D., "The Protagonists", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 1-19.

-SEDLEY, D., "The Stoic criterion of identity", *Phronesis*, 27, (1982), pp. 255-275.

-SEDLEY, D., "The motivation of Greek skepticism", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 9-29.

-SHOREY, P., "Emendation of Sextus Empiricus *pròs grammatikoús* 126", *Classical Philology*, 10, (1915), pp. 218-219.

-SHOREY, P., "Notes on Sextus Empiricus *pròs mousikoús* 21", *Classical Philology*, 11, (1916), p. 99.

-SHOREY, P., "Note on Diogenes Laertius IX 108", *Classical Philology*, 13, (1918), pp. 412-413.

-SILLITTI, G., "Aristotele e un'argomentazione scettica contro il numero. A proposito de Adv. math. IX 302-307", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 81-91.

-SLATER, W. J., "Asklepiades and Historia", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, (1972), pp. 317-333.

-SORABJI, R., "Causation, Laws, and Necessity", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 250-282.

-STOPPER, M. R., "Schizzi Pirroniani [thoughts occas. by a first reading of some contributions of the proceedings, en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980)], *Phronesis*, 28, 1983, pp. 265-97.

-STRIKER, G., "Krit_ rion t_ V_ lhqe_ aV", (*Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1974, 2), Göttingen, 1974, pp. 47-110.

-STRIKER, G., "Sceptical Strategies", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 54-83.

-STRIKER, G., "Über den Unterschied Zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern", *Phronesis*, 26, (1981), 153-169.

-STROUD, B., "Kant and skepticism", en *The Skeptical Tradition*, Ed. por Myles Burnyeat, Berkeley, Uni. Of California, 1983, pp. 435-450.

-STOUGH CH., "Sextus Empiricus on Non-Assertion", *Phronesis*, 1984, xxix, 1984, 137-164.

-SWINDLER, J. K., "Some Problems in the History of Skepticism", *Auslegung*, 1-2, (1973-75), pp. 43-59.

-TARAN, L., "Cicero's attitude towards Stoicism and Skepticism in the De natura deorum", en *Florilegium Columbianum*, Essays in honor of Paul Oskar Kristeller, New York, Italica Press, 1987.

- TAYLOR, C. C. W., "All Perceptions are True", en *Doubt and Dogmatis, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 105-124.
- TODD, R. B., "Sun_ntasiV and the stoic theory of perception", *Grazer Beiträge*, 2, (1974), pp. 251-261.
- TOSCANO, U., "Storia e Logica nello Scetticismo greco", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 49, (1970), pp. 202-208.
- TRABUCCO, F., "La polemica di Aristocle di Mesene contro lo scetticismo di Aristippo e i Cirenaici", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 15, (1960), pp. 115-140.
- TRABUCCO, F., "Il problema del De Philosophia di Aristocle di Messene e la sua dottrina", *Acme*, 11 (1958), pp. 97-150.
- TRABUCCO, F., "La polemica di Aristocle di Messene contro Protagora ed Epicuro", *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 93, (1958-1959), pp. 473-515.
- TRANTAPHYLLOPOULOS, J., "Der eiserne Ring des Sextus Empeirikos", *Rheinisches Museum für Philologie*, 123, (1980), pp. 267-271.
- UEBERWEG F., Grundriss der Geschichte der Philosophie. I Teil: Die Philosophie des Altertums, herausgeg. v. K. PRAECHTER, Basel 1953.
- UNTERSTEINER, M., "Contributi filologici per la storia della filosofia: I L'incontro fra Timone e Pirrone", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 9, (1954), pp. 285-287.
- UNTERSTEINER, M., "L'essere senofaneo e una testimonianza di Cicerone (Acad. II, 118: 21 A 34 Diels-Kranz)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 9, (1954), pp. 529-530.
- USENER, H., "Beiläufige Bemerkungen", *Rheinisches Museum*, 55, (1900), pp. 286-298.
- USENER, H., "Variae Lectionis specimen primum", *Jahrbücher für classische Philologie*, 35, (1889), pp. 369-397; reimpr. en las pp. 330-361 de *Kleine Schriften von H.U., I Bd. (Arbeiten zur griechischen Philosophie und Rhetorik. Grammatische und Text-Kritische Beiträge)*, Leipzig-Berlin, 1912.
- VALGIGLIO, E., "Tra scetticismo filosofico e tradizionalismo religioso (C. Aurelio Cotta in Cicerone e Cecilio Natale in Minucio Felice)", *Rivista di Studi Classici*, 21, (1973), n° 2, pp. 234-255.
- VERDAN, A., "Scepticisme et fideisme", *Revue de Théologie et de Philosophie*, (1973), pp. 417-425.
- VERRA, V., "Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), I, pp. 47-60.
- VERSTEEGH, C.H.M., "The Stoic verbal system", *Hermes*, 108, (1980), pp. 338-357.
- VIANO, C. A., "Lo scetticismo antico e la medicina", en *Lo Scetticismo antico, Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.*, Roma, 5-8 Novembre, (1980), II, pp. 563-656.
- VICK, K., "Karneades' Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empiricus", *Hermes*, 37, (1902), pp. 228-248.
- VISVADER, J., "The use of Paradox in Uroboric Philosophies", *Philosophy East and West*, 28, (1978), pp. 455-467
- VLASTOS, G., "Zeno of Sidon as a critic of Euclid", en las pp. 148-159 de *The Classical Tradition, Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1966, pp. XV, 606.
- VOELKE, A.J., "Droit de la nature et nature du droit. Calliclès, Epicure, Carnéade", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 107, (1982), pp. 389-395.
- VOELKE, A. J., "L'incommunicabilité du savoir dans le Scepticisme grec", en las pp. 177-187 de *Zetesis*, Album amicorum aangeboden aan Prof. Emile de Strycker, Utrecht, 1973, pp. 784.
- VOGHERA, G., "Postille critiche ad alcuni frammenti dei Silloi di Timone", *Rivista di Storia Antica*, n.s. 10, (1905), pp. 92-99.
- VOGT, J., "Dämonie der Macht und Weisheit der Antike", *Die Welt als Geschichte*, 10, (1950), pp. 1-17.

- VOGT, E., "Des Timon von Phleius Urteil über Xenophanes", *Rheinisches Museum*, 107, (1964), pp. 295-298.
- VOLLGRAFF, W., "La vie de Sextus Empiricus", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, n.s. 26, (1902), pp. 195-210.
- VOLLGRAFF, W., "Varia", *Mnemosyne*, n.s. 43, (1915), pp. 391-320.
- WADDINGTON, CH., "Pyrrhon et le Pyrrhonisme", *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Compte-rendu, n.s. XXXV, Tome V (CV de la collection), Paris, (1876), pp. 85-116; 406-429; 646-675; reimpr. en el cap. IX pp. 260-340 de *La Philosophie ancienne et la Critique historique*, Paris, 1904, pp. XVI, 388.
- WADDINGTON, CH., "Le scepticisme après Pyrrhon. Les nouveaux Académiciens. Énésidème et les nouveaux Pyrrhoniens", *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Compte-rendu, n.s. LXII, Tome LVIII (CLVII de la collection), Paris, (1902), pp. 223-243; reimpr. en el cap. XI pp. 356-379 de *La Philosophie ancienne et la Critique historique*, Paris, 1904, pp. XVI, 388.
- WASZINK, J. H., "De scepsis", en las pp. 327-348 di *Het oudste Christendom en de Antieke Cultuur*, Onder Redactie von Prof. Dr. J.H. Waszink, Prof. Dr. von Linnik en Dr. Ch. De Beuss, II Leven en denken van de oud. Christelijke kerke tot Irenaeus, Haarlem, 1951, pp. 478.
- WEBER, E., "Adversaria critica in Dionem Chrysostomum et Sextum Empiricum", en las pp. 500-506 de *Commentationes philologiae*, quibus O. Ribbeckio 60 aetatis annum congratulantur discipuli lipsienses, Lipsiae, 1888, pp. VI, 557.
- WEHRLI, F., "Gnome, Anekdote und Biographie", *Museum Helveticum*, 30, (1973), pp. 193-208.
- WEISCHE, A., "Ergänzung zum Artikel Karneades" en *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, Supplementband XI (1968), coll. 853-856.
- WELLMANN, M., s.v. "Empirische Schule" *Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft* (RE), eds. Wissowa, v 2, (1905) coll. [2516-2524](#).
- WHITE, M. J., "Time and determinism in the Hellenistic philosophical Schools", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, (1983), pp. 40-62.
- WIFSTRAND, A., PALM, J., *Antika Skeptiker*, inledn. av. A. Wifstrand, övers av. J. Palm, Levande Filos. Litt., Stockholm, Natur & Kultur, 1953, pp. 193.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Coniectanea*, Ind, schol.aest., Göttingen, 1884 pp. 3-18; reimpr. en las pp. 562-582 de *Kleine Schriften*, Bd. IV (Lese Früchte und Verwandtes), Berlin, 1962.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U., "Lese Früchte", *Hermes*, 45, (1910), pp. 387-417; reimpr. en las pp. 254-283 de *Kleine Schriften*, Bd. IV (Lese Früchte und Verwandtes), Berlin, 1962.
- WILPERT, P., «Neue Fragmente aus Per_t_gaço_», *Hermes*, 1941, pp. 225-250.
- WINIARCZYK, M., "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos", *Philologus*, 120, (1976), pp. 32-46.
- WISNIEWKI, B., "Gorgias et la Nouvelle Académie", *Eos*, 56, (1966), pp. 238-241.
- WISNIEWKI, B., "L'influence des Sophistes sur Aristote, Epicure, Stoiciens, Sceptiques", *Archiv Philol.*, XIII, Wroclaw, (1966).
- WISNIEWKI, B., "Deux conceptions de la connaissance dans le Academia priora", *Emerita* 50, (1982), pp. 3-16.
- WOODRUFF, P., "Aporetic Pyrrhonism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (OSAP), 6, (1988), pp. 139-168.
- WRIGHT, R., "Greek Scepticism", *Pegasus*, 11, (1969), pp. 13-24.
- XENAKIS, J., "Noncommittal Philosophy", *Thought*, 7, 1972, pp. 199-205.
- ZEPPI, S., "Le radici presocratiche della gnoseologia scettica di Pirrone", en *La storia della filosofia come sapere critico*. Studi offerti a Mario Dal Pra. Introduzione di Eugenio Garin (In appendice: Bibliografia degli scritti di Mario Dal Pra, a cura di Luca Bianchi), Milano, 1984.

-ZOUMPOS, A.N., "Zu Timon von Philus", *Platon*, 18, (1966), p. 300.

-ZOUMPOS, A.N., *Tre_Vt_V_ilofo_aV_storiogr_oi_Diog_nhV
_La_rtioV, S_xtoV __Empeirik_V, _lw_nnhV _Stoba_oV*,
Platon, 16, (1964), pp. 205-208.

-ZOUMPOS, A.N., "Zwei Nachrichten über Xenias von Korinth", *iva
Antika*, 10, (1960), p. 16.