



**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 <i>Sillos</i> 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 « <i>versus</i> » 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 <i>aphasia</i> y la <i>ataraxia</i> .....	227
Consideraciones finales.....	237

Índice de fuentes.....	241
Índice de autores antiguos.....	247
Índice de autores modernos.....	251

## **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 Riaza 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

## Introducción

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



## Introducción

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*<sup>1</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> *Mutatis mutandis*, algo semejante ocurre en la interpretación que Aristóteles ofrece de toda la filosofía anterior cuando reconstruye ésta desde su propio esquema de las cuatro causas, en el libro I de la *Metafísica*.

## **Introducción**

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

## El escepticismo antiguo

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<sup>2</sup>, 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

---

<sup>2</sup> En este sentido, ya Deaño nos prevenía sobre «la aporía del filósofo español que consistiría en no poder escribir una página sin escribir antes otra que lo justifique». Palabras declaradas por el propio Deaño en su intervención en la «Semana de Filosofía Contemporánea», Un. de La Laguna, Enero de 1976, aparecen en DEAÑO, A., *Introducción a la lógica formal*, Madrid, 1981, p. 337.

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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»<sup>3</sup>. *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<sup>4</sup>. En Agustín de Hipona, la relación entre cristianismo y filosofía es intercambiable. Así, frente a un somero y simple análisis filosófico, encontramos una brillante

---

<sup>3</sup> Cfr. KIRWAN, Chr., «Augustine against the Skeptics», en *The Skeptical Tradition*, ed. Myles BURNYEAT, Berkeley, Uni. Of California, (1983), pp. 205-223. Kirwan afirma que como la conversión de Agustín de Hipona tuvo un fuerte elemento intelectual, esta obra puede entenderse como una controversia filosófica como forma de fundamentar su Fe.

<sup>4</sup> Esta actitud se contempla claramente en este texto: «Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre (*quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant*). Así me pareció entonces que habían claramente sentido, según se cree vulgarmente, por no haber entendido todavía su intención». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, V, 10, 19.

## El escepticismo antiguo

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»<sup>5</sup>.

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*

---

<sup>5</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, I, 3, 7. Y en otro lugar dice más adelante interpelando a los escépticos: «Estimáis vosotros que nosotros podríamos ser felices, sin haber encontrado la verdad», *Op. cit.*, I, 2, 5. Podemos entender, como es natural, que para Agustín de Hipona no tenga sentido la *\_poc\_*, la suspensión del juicio, que no sería más que *desperatio veri*, desesperación por no encontrar la verdad.

### **Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo**

*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 debemos constantemente valorar estos materiales que han sobrevivido no sólo por lo que manifiestan e interpretan, sino también por lo que dejan de manifiestar e interpretar.

## **El escepticismo antiguo**



## 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*<sup>6</sup>.

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<sup>7</sup>. Aunque escribió obras como poemas épicos, tragedias,

<sup>6</sup> «Y podía parecer a algunos que Timón, el portavoz de las doctrinas de Pirrón ( \_ pro \_ thV t̄n P\_rrwnoV l\_gwn), es de la opinión contraria, cuando dice...». SEXTO EMPIRICO, *Pr\_V Maq̄hmatiko\_V*, I, 53; la edición utilizada para citar es la de 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; vol. II, *Against the Logicians*, London, 1935; Repr., 1957, 1961, 1967; vol. III, *Against the Physicists. Against the Ethicists*, London, 1936; Repr., 1953 vol. IV, *Against the Professors*, London, 1949, Repr., 1961; (citaremos de acuerdo con las siguientes abreviaturas *Purrrwne\_wn \_potup;sewn*, libros I, II, III= *H.P.*, I, II, III; *Pr\_V Maq̄hmatiko\_V*, libros I al XI= *M.*, I al XI): DECLEVA CAZZI, 45 (Citamos también el número del texto que corresponde a la edición de los testimonios sobre Pirrón de DECLEVA CAZZI, F., *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, 1981).

<sup>7</sup> Cfr. DIOGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. LONG., 2 vol., O.C.T., Oxford, 1964, reimpr., 1966, I, 14; (a partir de ahora citaremos mediante la abreviatura D.L.), D.L., IX, 109-111, se nos dice de Timón, por ejemplo, que reunió una buena fortuna ejercitando la filosofía y la oratoria en Calcedonia, y que según un testimonio de Antígono fue muy dado a la bebida

## El escepticismo antiguo

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<sub>qwn</sub>*» (Píth<sub>n</sub>)<sup>8</sup>, 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<sub>m</sub>llon<sup>9</sup>, y el segundo, referido a que no se apartaba de las costumbres<sup>10</sup>. Además de esta obra, nos han llegado fragmentos de otras como «*To<sub>V</sub> S<sub>lloiV</sub>*» (*los Sillos*)<sup>11</sup> y «*To<sub>V</sub> Indalmo<sub>V</sub>*» (*Las Imágenes*)<sup>12</sup>: algo más de diez versos de las *Imágenes*<sup>13</sup> y unos pocos menos de

---

y poco aplicado en la filosofía, como vemos un retrato bastante alejado del que nos llega de Pirrón, cfr. algunos detalles de la celebridad de Pirrón en D.L., IX, 64: DECLEVA CAZZI, 11 y PAUSANIAS, VI, 24: DECLEVA CAZZI, 12; véase las páginas dedicadas a esta noticias en el capítulo dedicado a Pirrón, *infra*, pp. 197-199, notas, 50 y 51.

<sup>8</sup> Cfr. D.L., IX, 64, 67, 76 y 105.

<sup>9</sup> Cfr. D.L., IX, 76.

<sup>10</sup> Cfr. D.L., IX, 105; la ampliación de esta idea la encontramos en SEXTO, *H.P.*, I, 17.

<sup>11</sup> Este poema es calificado por DAL PRA, M., *Lo Scetticismo greco*, Milano, 1950; II ed. revisada y ampliada, 2 vols., Roma-Bari, 1975, Vol., I, p. 95, como la obra mayor de Timón, además es de la que tenemos más información. Se trata, al parecer, de un poema en tres cantos, de los cuales el primero contenía una exposición narrativa, mientras que el segundo y el tercero estaban redactados en forma de diálogo entre Timón y Jenófanes, en los cuales se juzgaba y se hacía la sátira de todos los filósofos dogmáticos. Vid., DIELS, H., *Poetarum Graecorum fragmenta*, Voluminis III, Fasciculus prior, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin, 1901, fragmentos 1-66 (lo citaremos en adelante como DIELS, *Poet.*, y el fragmento o página) y LLOYD-JONES & PARSONS, *Supplementum Hellenisticum*, Berlin, New York, 1983, fragmentos 775-840; (a partir de ahora siempre lo citaremos con la abreviatura S.H. y el número de fragmento).

<sup>12</sup> Esta obra es un poema en metro elegíaco que puede traducirse bien por *Imágenes* o *Apariencias* (hasta en el título se puede observar el carácter irónico del escrito).

<sup>13</sup> Para ser más exactos, trece versos en los *Poetarum* de DIELS, *Op. cit.*, pp. 202-204 y quince (aunque dos de ellos son inciertos), en el *Supplementum Hellenisticum* de LLOYD-JONES Y PARSONS, *Op. cit.*, pp. 392-394.

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

ciento cuarenta de los *Sillos*<sup>14</sup>. De sus escritos en prosa tenemos referencia de uno titulado «Per\_a\_sq\_sewn» (*Sobre las sensaciones*)<sup>15</sup> 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<sup>16</sup>. Por último, Diógenes Laercio recuerda una obra con el título «'Arkesil\_ou peride\_pn\_» (*Arcesilao, De las cenas*)<sup>17</sup> 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<sup>18</sup> 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»<sup>19</sup> 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

<sup>14</sup> Ciento treinta y dos en Diels, *Ibidem*, pp. 184-202; y ciento treinta y seis en Lloyd-Jones y Parsons, *Ibidem*, pp. 368-392.

<sup>15</sup> Cfr. D.L., IX, 105.

<sup>16</sup> Cfr. SEXTO, M., III, 2.

<sup>17</sup> Cfr. D.L., IX, 115.

<sup>18</sup> Cfr. DIELS, *Poet., Op. cit.*, pp. 182-184.

<sup>19</sup> Cfr. DAL PRA, M., *Op. cit.*, vol. I, p. 97.

## El escepticismo antiguo

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<sup>20</sup>, 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<sup>21</sup> 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,

---

<sup>20</sup> El pensamiento de Pirrón de Elis y el movimiento que genera es rico en matices que se van manifestando con el tiempo. En ese desarrollo, nos encontramos con pensadores que simplemente siguen las enseñanzas de Pirrón, y con otros que reclaman una unidad entre Pirrón y el movimiento escéptico que se genera a partir de él. Es un hecho que existe cierta ambigüedad en los términos que tienen que ver con este legendario fundador del escepticismo. Para paliar esta dificultad creemos necesario distinguir entre dos términos:

- «Pirroniano» (Pirrón). Usaremos este adjetivo como contraste a «pirrónico». Con él nos referiremos a lo que es relativo, exclusivamente, a Pirrón de Elis.

- «Pirrónico» (pirronismo). Con este término referiremos lo que corresponde ampliamente al movimiento escéptico. Agrupamos a los seguidores de Pirrón que tienen conciencia de estar incluidos en una tradición unitaria y original (reivindicada por Enesidemo), que lo reconocen como la figura que inicia, en sentido estricto, el movimiento escéptico.

<sup>21</sup> Este texto aparece tanto en la recopilación que hace Diels de los textos de Timón como en la que hace Decleva Caizzi de los textos sobre Pirrón, Cfr. DIELS, *Poet.*, 9 A 2: DECLEVA CAIZZI, 53.

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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 (ῥῥῥῥῥῥ ἰλοσοφῶν) quienes asocian los sentidos y la razón (τῶν αἰσθητικῶν καὶ τῶν λογικῶν) para el conocimiento de las cosas (πρὸς τὴν γένεσιν τῶν πραγμάτων)»<sup>22</sup>.

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).

---

<sup>22</sup> EUSEBIO DE CESÁREA, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 17, 9, ed. Th. Gaisford, 4 vol., Oxford 1843; ed. E.H. Gifford, 4 vol., Oxford, 1903; ed. K. Mras, Berlin, 1956 (Griech. Christl. Schriftsteller, vol 43), XIV, 17, 10 (a partir de ahora lo citaremos con la abreviatura EUSEBIO, *Praep. Evang.*): MIGNE, *Patrología Griega*, XXI, 1245 B-C (a partir de ahora P.G.); cfr. *Ibidem*, 1265 D.

## **El escepticismo antiguo**

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

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

afasia y después la ataraxia»<sup>23</sup>.

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<sup>24</sup>; si bien es cierto, aclara Trabucco, que el Estagirita interpretaba la doctrina de Protágoras escépticamente<sup>25</sup>. Reale, por su

<sup>23</sup> Citamos el griego por las constantes referencias que hacemos a este texto a lo largo de este trabajo.

«pr V to V kat P\_rrwna skeptiko V toi \_ektiko V  
\_piklhq\_ntaV mhd\_n katalhpt\_n e\_nai \_po\_hnam\_nouV.

\_nagka wV d \_cei pr \_pant V diask\_yasqai per \_t V \_mçn a\_tçn  
gn;sewV \_e\_g\_r a \_mhd\_n pe \_kamen gnwr\_zein, o\_d\_n \_ti de\_  
per \_tçn \_llwn skope\_n. \_g\_nonto m\_n o\_n ka\_tçn p\_lai tiçn V o\_  
\_nteV t\_nde t\_n wn\_n, o V \_nte rhken Aristot\_lhV. \_scuse m\_n  
toia\_ta l\_gwn ka\_P\_rrwn \_Hle\_oV \_ll\_a\_t V m\_n o\_d\_n \_n gra\_  
kata\_loipen, \_d\_g\_e maqht V a\_to \_T\_mwn \_hs\_de\_n t\_n m\_llonta  
e\_daïmon\_sein e\_V tr\_a ta\_tā bl\_pein Prçton m\_n, \_po\_a\_p\_uke t\_  
pr\_gmata\_de\_teron d\_, t\_na cr\_tr\_pon \_m V pr\_V a\_t\_diakē\_sqai\_  
teleuta\_on d\_, t\_peri\_stai to V o\_twV \_çousi. t\_m\_n o\_n pr\_gmat\_  
\_hsin a\_t\_n \_pō\_a\_nēin \_p\_sçhV \_di\_ora ka\_st\_qmhā ka\_  
\_nep\_kriā, di\_to\_to m\_tē t\_V a\_sq\_seiV \_mçn m\_tē t V d\_xaV  
\_lhqe\_ein \_ye\_desqai. di\_to\_to o\_n mhd\_piste\_ein a\_tā V de\_n,  
\_ll\_dox\_stouV ka\_kline V ka\_krad\_ntouV e\_nai, per\_n V  
\_k\_stou l\_gontaV \_ti\_o\_m\_llon\_stin\_o\_k\_stin\_ka\_sti\_ka\_o\_k\_  
\_stin\_o\_te\_stin\_o\_te\_o\_k\_stin. to V m\_ntoi ge diakeim\_noiV o\_tw  
peri\_sesqai T\_mwn \_hs\_prçton m\_n \_as\_an, \_peita d \_tarax\_an».

EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4; DECLEVA CAZZI, 53; DIELS, 9 A 2.

<sup>24</sup> TRABUCCO, F., «La polemica di Aristocle di Messene contro lo scetticismo e Aristipo e i cirenaici», *Rivista critica di storia della Filosofia*, Milano, 1960, XV, pp. 117.

<sup>25</sup> Cf. TRABUCCO, F., «La polemica di Aristocle di Messene contro Protagora e Epicuro» *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 1958-59, 93, pp. 2-4.

## El escepticismo antiguo

parte, afirma que son los Megáricos el blanco de la primera crítica de Aristóteles por negar el principio de no-contradicción<sup>26</sup>. De acuerdo con este paralelismo, pero no con las consecuencias a las que llega Reale, Tomás Calvo<sup>27</sup> 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<sup>28</sup> 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<sup>29</sup> y aquellos otros que dicen que las cosas son y no son al mismo tiempo<sup>30</sup>, con lo cual

---

Trabucco cree que Aristocles se equivoca, al interpretar escépticamente la doctrina de Protágoras y pone en relación a Protágoras con la doctrina escéptica sin estar legitimado para ello.

<sup>26</sup> Cfr. 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, p. 313. Algún estudioso como ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, erste Abteil.: Leipzig, 1923, II, 1, p. 312, nota 1 ha creído que la crítica de Aristóteles está dirigida a los cínicos, pero el mismo Reale cree que esto no es posible ya que de ser así, entonces Aristóteles habría hablado en este caso de *a\_t\_rkeia*, *\_leuqer\_a* y *\_gkr\_teia* que son conceptos cínicos por excelencia, cfr. REALE, art. cit., p. 314 y POHLENZ, M., «Das Lebensziel der Skeptiker», *Hermes*, 1904, XXXIX, p. 25. Marcel Conche, llega más lejos en *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer, 1973, pp. 40 y ss., ya que afirma que la doctrina pirroniana, transmitida por Timón, es la réplica a las críticas de Aristóteles de los negadores del principio de no-contradicción.

<sup>27</sup> CALVO, T., «El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón» en *Mirar con cuidado (Filosofía y escepticismo)*, Universidad de Valencia, Valencia, 1994, pp. 3-19, *vid.*, nota 9.

<sup>28</sup> Se puede conjeturar la ampliación de la crítica que hace Aristóteles, añade a Pirrón y, quizá, también a los cínicos. Esta hipótesis no está del todo clara, por ejemplo, GOEDECKEMEYER, A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905; II ed. 1968, p. 10 nota 5, no cree que Pirrón sea uno de los autores nombrados por Aristocles en este grupo, pues la posición de Pirrón fue bastante particular, de ahí que no pueda ser incluido en ningún grupo de filósofos. Sin embargo Trabucco, «La polemica di Aristocle di Messene contro Protagora e Epicuro» art. cit., pp. 2-4 da por supuesta esta ampliación, pero critica a Aristocles por ello.

<sup>29</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1008 b, 14-15.

<sup>30</sup> «Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden, por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este



### **Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo**

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»<sup>31</sup>.

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.

---

lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la naturaleza. Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente». ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1005 b 35-1006 a 4.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 1006 a 11-14.

## **El escepticismo antiguo**

## 2. Cicerón: la tradición académica.

Si sólo hubiesen sobrevivido los pasajes en que Cicerón habla de Pirrón, nunca habiésemos 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*<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>.

Al parecer hubo tres redacciones. La primera comprendía dos libros que son llamados, Cátulo y Lúculo<sup>34</sup>; 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

---

<sup>32</sup> Para el estudio de los problemas que plantea el texto véase la ya clásica introducción de REID, J., *Tulli Ciceronis Academica*, London, 1885, pp. 1-73; y la introducción de PIMENTEL, J., *Cuestiones Académicas*, México, 1980, principalmente, pp. VII-XI.

<sup>33</sup> Cfr. CICERÓN, *Epis. Att.*, XII, 38, 1. Ésta es también la tesis defendida por RUCH, M., *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Ciceron*, Paris, 1958, p. 154.

<sup>34</sup> Cfr. CICERÓN, *Epis. Att.*, XIII, 32, 3, Cicerón dice aquí que antes del 29 de Mayo le había enviado los dos libros a Cátulo.

## El escepticismo antiguo

Cicerón y a Ático<sup>35</sup>. 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<sup>36</sup>.

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:

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

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

- *αντας\_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.

- *καταληπ\_V*: lo traduce por «*comprehendibile*»<sup>37</sup> 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

<sup>35</sup> Cfr. REID, J., *Op. cit.*, pp. 28-38 y PIMENTEL, J., *Op. cit.*, pp. IX-X.

<sup>36</sup> Rackham se atreve, no sé si con buen criterio, a adelantarnos los supuestos contenidos de los libros perdidos de la tercera redacción, vid., RACKHAM, H., *Cicero, De natura deorum, Academica*, London, 1972; véase también REID, J., *Op. cit.*, pp. 28-51.

<sup>37</sup> «mas a esta representación cuando se distinguía por sí misma, la llamaba aprehensible (*comprehendibile*). -¿Admitiréis esta palabra?» «Desde luego que nosotros sí -dijo- pues ¿de qué otro modo expresarías «*καταληπ\_n*»?»-«Pero cuando estaba ya recibida y aprobada la llamaba aprehensión, semejante a las cosas que son cogidas con la mano». CICERÓN, *Acad.*, I, XI, 41; véase además II, VI, 17; VII, 22-23; X, 31; XIV, 44; XIX, 62; XXV, 81; XXXIV, 109 y XLVII, 145. A pesar de este intento de distinguir entre *καταληπ\_V* que estrictamente indica *el objeto que causa la impresión*, y *κατ\_ληπιV* que es la impresión misma, todavía existe una cierta confusión en los términos, pues en el Lúculo las palabras que denotan el objeto y las que denotan la impresión son intercambiables, Cfr. REID, J.M., *op. cit.*, p., 152.

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>. 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

<sup>38</sup> «Pero -dijo- ¿qué es lo que oigo acerca de ti mismo?» «¿Sobre qué cosa? -dije-». «Que por ti ha sido abandonada la Antigua Academia (*veterem Academiam*) -dijo- y que perteneces a la Nueva (*novam*)». CICERÓN, *Acad.*, I, IV, 13.

<sup>39</sup> Cfr. CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 46.

## El escepticismo antiguo

percibirse, nada saberse<sup>40</sup>.

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<sup>41</sup>, 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<sup>42</sup>. 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<sup>43</sup>.

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<sup>44</sup> -aunque no todos coinciden en esta clasificación-, y depositario de una vastísima cultura «*nullius philosophiae partis ignarus est*»<sup>45</sup>. Su filosofía, igual que la de Arcesilao, está determinada por el estoicismo<sup>46</sup>, por eso es normal que dirija sus ataques contra la posibilidad

---

<sup>40</sup> «... que habían conducido a Sócrates a la confesión de su ignorancia (*confessionem ignorationis*),, y ya, antes de Sócrates a Demócrito, a Anaxágoras a Empédocles y a casi todos los antiguos quienes dijeron que nada puede conocerse, nada percibirse, nada saberse (*qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse*)». CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 44; cfr. asimismo, *De Oratore*, III, XVIII, 67.

<sup>41</sup> Cicerón reconoce a Arcesilao como la única fuente del escepticismo, porque en su pensamiento manifiesta problemas epistemológicos propios del escepticismo: «Pensaba, en consecuencia, que todo está escondido en lo oculto y que nada hay que se pueda percibir o entender; que, por estas causas, es oportuno que nadie declare ni afirme algo ni lo apruebe con el asentimiento». CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 45.

<sup>42</sup> Cfr. CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 45.

<sup>43</sup> Cfr. CICERÓN, *De Orat.*, III, 67.

<sup>44</sup> Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 220 y EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 8; MIGNE, *P.G.*, XXI, 1213 A, 1216 B.

<sup>45</sup> Interesante, en este sentido, que veamos para estas dos últimas afirmaciones CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 46.

<sup>46</sup> Cfr. CICERÓN, *Acad.*, II, XXX, 98. Como ya hemos visto, Carnéades solía parodiar la frase que decía: «sin Crisipo no habría Estoa (*e\_m\_g\_r\_n Cr\_sippoV, o\_k\_n\_n sto\_*». D.L., VII, 183, con otra que decía, «sin Crisipo no

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

formal del conocimiento que defienden los estoicos en su doctrina<sup>47</sup>. 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 *epoché* 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<sup>48</sup>. 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*<sup>49</sup>. 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

existiría yo (Carnéades) (e\_m\_g\_r\_n Cr\_sippoV, o\_k\_n\_n\_g;)). D.L., IV, 62; cfr. para estas noticias sobre los estoicos *vid.*, PLUTARCO *Sto. Rep.*, 10, 44 y EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 8; MIGNE, P.G., XXI, 1216 B.

<sup>47</sup> Cfr. SEXTO M., VII, 159; CICERÓN, *De nat. deor.*, II, LXV, 162 y *Acad.*, III, XVII, 39).

<sup>48</sup> «Primeramente, ¿cómo podéis no ser estorbados cuando las falsas [representaciones] no difieren de las verdaderas? después, ¿cuál es el juicio de la verdadera, si es común con el de la falsa? De esto nació necesariamente aquella *epoché* (*Ex his illa necessario nata est epoché, id est adsensionis retentio*), esto es suspensión del asentimiento, en la cual Arcesilao se mantuvo más firme, si es verdad lo que algunos estiman acerca de Carnéades». CICERÓN, *Acad.*, II, XVIII, 59.

<sup>49</sup> «Entonces Catulo dijo: ¿yo?; me vuelvo a la opinión de mi padre, que, por cierto, decía ser la de Carnéades; de modo que considero que nada puede percibirse pero, no obstante, estimo que el sabio asentirá a lo no percibido, esto es opinará, pero de tal manera que entienda que él opina y sepa que nada hay que pueda aprehenderse y percibirse; por lo cual, aunque apruebo aquella *epoché* de todas las cosas, asiento con vehemencia a aquella otra opinión: que nada hay que pueda percibirse». CICERÓN, *Acad.*, II, XLVIII, 148.

## El escepticismo antiguo

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»<sup>50</sup>.

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<sup>51</sup>, y otra a Arcesilao<sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>. Nosotros hemos podido constatar que tanto Sexto Empírico como Diógenes Laercio creen encontrar alguna influencia de Pirrón de

---

<sup>50</sup> CICERÓN, *Acad.*, II, XXIV, 77. Este texto es para Brochard una prueba inequívoca de que, según Cicerón, Arcesilao fue el creador de la *\_poc\_* (aunque bien es cierto que el texto está muy lejos de ser claro y preciso en el tema de la suspensión del juicio) cfr. BROCHARD, V., *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, Nouvelle édition conforme a la deuxième, Paris, 1969, p. 94 (existe traducción castellana, BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, 1945). La recomendación de Arcesilao, según Cicerón, está, pues, muy clara: no declarar nada ni aprobar nada con el asentimiento, suspender el juicio, Cfr. CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 45. Según Cicerón, todo este cambio en la filosofía vino como consecuencia de la afirmación de Arcesilao de que nada podía saberse o percibirse, lo cual significó llevar hasta sus máximas consecuencias la afirmación socrática, por excelencia: «¿No es verdad que, cuando ya se hallaban consolidadas las más importantes escuelas de los filósofos se levantó entonces, al igual que Tiberio Graco en la mejor situación pública para perturbar la tranquilidad, del mismo modo Arcesilao, para trastornar la filosofía consolidada y abrigarse bajo la autoridad de los que habían dicho que nada se puede saber o percibir?». *Ibidem* II, V, 15.

<sup>51</sup> Cfr. D.L., IX, 61.

<sup>52</sup> Cfr. D.L., IV, 28.

<sup>53</sup> Cfr. COUSSIN, P., «L'origine et l'évolution de l'*epoché*», *Revue des Études Grecques*, 42, 1929, p. 374-375. Algunos autores como GOEDECKEMEYER, A., *Op. cit.*, p. 32-33 y PALEIKAT, G., *Die Quellen der akademischen Skepsis*, (Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus, hrsg. von A. Goedeckemeyer Heft 2), Königsberg Diss., Leipzig, 1916, pp. 3-7, citan textos de Diocles de Cnido y Numenio en la *Praep. Evang.*, de Eusebio (cfr. XIV, 6,4; 6,6 y 12-13) para sostener la influencia de Pirrón sobre Arcesilao, pero según Coussin estos testimonios posteriores en numerosos siglos a Arcesilao y Pirrón y, por tanto, son poco convincentes, *vid.*, *art. cit.*, 376-377. Nosotros nos inclinamos, igual que la mayoría de los autores, por la prioridad en el tiempo de Pirrón sobre Arcesilao, aunque no parece que la Nueva Academia se formase con influencias del pensamiento pirroniano.



### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

Elis sobre Arcesilao<sup>54</sup>. Ciertamente, el problema de la *epoché* 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<sup>55</sup> 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 *epoché* 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<sup>56</sup>. 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<sup>57</sup>, proporciona dos noticias al respecto: una, su afinidad con otras escuelas como la de los erítreos o los megáricos; y dos, la

<sup>54</sup> Aunque a Sexto le parecen semejantes las posiciones de Arcesilao y de Pirrón, sin embargo es un tanto crítico con las teorías del primero, pues aporta datos que confirmarían un cierto platonismo dominante en su filosofía, aunque bien es cierto que bastante disfrazado y camuflado por una dosis de escepticismo, de ahí que cite el testimonio de Aristón, según el cual en Arcesilao estarían sintetizadas tres tendencias. Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 234. Este testimonio aparece como sabemos en D.L. IV, 32-33: DECLEVA CAIZZI, 32, y en EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 6: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1200 A. Esta sentencia es una sutil parodia de la descripción de la quimera homérica, cfr. *infra*, p. 96, nota 49. Podríamos deducir, según esta caracterización, que Arcesilao no tenía un lugar muy definido entre sus contemporáneos, prueba de ello es quizá su situación un tanto ambigua.

De lo que parece no existir dudas es que tanto para Sexto *M.*, VII, 190, como para Diógenes Laercio, IV, Arcesilao pertenece a la tradición académica depositaria de las enseñanzas de Sócrates y Platón.

<sup>55</sup> Cfr. la introducción de Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, 1993, p. 19.

<sup>56</sup> Cfr. *Acad.*, II, XLII, 130; no es éste el único lugar en el que Cicerón pone a Pirrón en relación con Aristón, *vid.*, otros pasajes, por ejemplo, *De officiis*, I, 2; *De Fin.*, II, IV, 11 y 13; V, III, 8 y *Tusc. disp.*, V, 30.

<sup>57</sup> Cfr. además de los citados en la nota anterior; *De Fin.*, II, XIII, 43; IV, XVI, 43; III, III, 11; IV, XVIII, 49; V, VIII, 23; *Tusc. disp.*, II, VI, 15; V, XXX, 85; *De officiis*, I, 6 y *De Oratore*, III, XVII, 62.

## El escepticismo antiguo

afirmación de que las teorías filosóficas de Pirrón se habían perdido por falta de sucesores<sup>58</sup>.

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*)»<sup>59</sup>. 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<sup>60</sup>, 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<sup>61</sup>. Séneca coincide

<sup>58</sup> «Además, hubo otros grupos de filósofos, casi todos los cuales se proclamaron socráticos: como los erítreos, los erilios, los megáricos y los pirrónicos. Pero tales grupos hace ya largo tiempo que están derrotados y extinguidos (*fracta et extincta*), por la fuerza y los argumentos de éstos». CICERÓN, *De Oratore*, II, XVII, 62.

<sup>59</sup> SÉNECA, *Epist.*, LXXXVIII, 43-44. Particularmente significativo es la confrontación del testimonio de Séneca y los de Cicerón sobre los seguidores de Pirrón. Éstos son citados al lado de los académicos en una doxografía que señala, por un lado, algunos aspectos del escepticismo y que revela la traza de la sucesión Eléatas-Atomistas-Pirrónicos: el texto de Séneca, viene precedido, por un lado, de una explícita alusión a los problemas generados por Protágoras, Nausífanos, Parménides y Zenón (problemas a los que hace referencia con «*Circa eadem fere Pyrrhonei*»), y, por otro, de un vínculo con las escuelas dialécticas de derivación socrática.

<sup>60</sup> Cfr. WEISCHE, A., *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte der antiken Skeptizismus*, Münster, 1961, pp. 106 y ss.

<sup>61</sup> Como muestra veamos algunos textos en los que Cicerón deja una clara alusión de la superación de las teorías pirronianas. Así en *De officiis*, dice: «Así, ésta (doctrina) es propia de los estoicos, académicos y peripatéticos, puesto que la opinión de Aristón, Pirrón y Erilo, ya fue rechazada anteriormente».

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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<sup>62</sup>.

¿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<sup>63</sup>.

- 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<sup>64</sup>, y si Cicerón no los conocía difícilmente podía advertir al «Pirrón

---

CICERÓN, *De offic.*, I, 6: DECLEVA CAZZI, 69 H. Otros textos recogen la misma idea, por ejemplo, en el *De Fin.*, dice: «Pirrón, Aristón y Erilo ya hace tiempo abandonados». CICERÓN, *De Fin.*, II, XI, 35: DECLEVA CAZZI, 69 M; o «Las opiniones de Pirrón, Aristón y Erilo ya refutadas y rechazadas». *Ibidem.*, V, VIII, 23: DECLEVA CAZZI, 69 I. Y en *Tusculanae*: «Estas son las teorías que gozan de un cierto seguimiento; pues las de Aristón, Pirrón y Erilo y algunos otros se desvanecieron». CICERÓN, *Tusc. disp.*, V, XXX, 85: DECLEVA CAZZI, 69 L.

<sup>62</sup> «Y así, tantas familias de filósofos desaparecen por falta de sucesores: los académicos, ya sean antiguos, ya sean recientes, no dejaron ningún jefe (de escuela); ¿quién se encargará de transmitir los preceptos de Pirrón? (*quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?*)». SÉNECA, *Nat. quaest.*, VII, XXXII, 2. Lo cual coincidiría con la noticia dada por Menodoto, según Diógenes, del abandono de la línea iniciada en Pirrón al no tener sucesores Timón de Fliunte, cfr. D.L., IX, 105.

<sup>63</sup> Cfr. CICERÓN, *De Fin.*, V, VI, 16. Aquí Cicerón se reclama de la «*diuisio carneadia*» para las soluciones a estos problemas.

<sup>64</sup> Enesidemo nace en Gnosos, Creta, según Diógenes Laercio (IX, 116) o en Egeo según Focio (*Myriobiblon*, cod. 212), sí que está claro que enseñó en Alejandría (Cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 29). Otro problema es la exacta cronología de su vida. En general existen tres teorías al respecto:

1) Enesidemo tiene su florecimiento en la primera mitad de la primera centuria a. C. (80-60). Esta conjetura hace de Enesidemo un contemporáneo de Cicerón, de Filón de Larisa y de Antíoco de Ascalón. Basándonos en los textos de Focio tendríamos:

a) Enesidemo se queja de que en esta época la academia estaba contaminada por el estoicismo.

b) Podemos identificar la dedicatoria de la obra con un amigo de Cicerón, L. Aelius Tubero.

2) Principio de la era cristiana. Este dato viene avalado por dos

## El escepticismo antiguo

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

---

cuestiones: la primera es un pasaje de Diógenes Laercio (IX, 115-116) en el que da la lista de los filósofos escépticos desde Pirrón hasta Saturnino, fijando dos puntos de referencia la muerte de Pirrón (275 a.C.) y la de Sexto (210 d. C.), se calcula que Enesidemo ha debido vivir al comienzo del siglo I; y la segunda es el hecho de que Cicerón no lo nombra nunca por él mismo. Si hubiesen sido contemporáneos, el silencio de Cicerón (siempre bien informado) sobre Enesidemo hubiese sido difícil de explicar.

3) 130 d.C. Esta fecha sólo está basada en un texto de Aristocles en Eusebio (*Praep. Evang.*, XIV, 18, 29) en el cual se presenta a Enesidemo como habiendo vivido recientemente.

Estas dificultades son insolubles. Descartamos, en primer lugar, la tercera posibilidad, sólo tiene en cuenta el texto de Aristocles y desprecia todos los demás. También rechazamos la segunda hipótesis a pesar de que la objeción de Cicerón creo que es muy fuerte, pero como dice Brochard, *Op. cit.*, p. 245 es posible que Cicerón no haya oído hablar de la enseñanza de Enesidemo o no haya creído conveniente prestarle atención. Así pues, establecemos la primera hipótesis como la más aceptable. Para apoyar esta decisión contamos con un excelente artículo de DECLEVA CAZZI, «Aenesidemus and the academy» *Classical Quarterly*, 42, (1992), pp. 176-189, en el que apunta numerosas y razonables pruebas de que Enesidemo desarrolló su actividad en «Aegea» de Eolia, la cual pertenecía al territorio de la provincia de Asia. Allí tiene acceso a buenas fuentes de información concernientes al antiguo pirronismo. Dado su interés filosófico, es normal que tuviera buenas relaciones con Lucius Tubero, un ilustrado y cultivado legado romano entre el 61-58, que era simpatizante de la academia. A través del conocimiento de la antigua tradición escéptica y de la tradición académica desarrolló sus propios puntos de vista que sirvieron como manifiesto para un renacimiento del pirronismo. Si esta reconstrucción es correcta el silencio de Cicerón sería menos difícil de explicar, pues es fácil que la obra de Enesidemo todavía no hubiese alcanzado la importancia que después tendrá en la historia del pensamiento o también es probable que no significase ningún trabajo interesante para el mismo Tubero si es que llegó a tenerlo en sus manos.

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

parecen ligar estrechamente a Pirrón con el escepticismo posterior es uno de los más estudiados por los autores modernos<sup>65</sup>; 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<sup>66</sup> 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<sup>67</sup>.

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<sup>68</sup>. 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.

---

<sup>65</sup> Cfr. DECLEVA CAIZZI, F., «Prolegomeni...», art. cit., p. 96 y ss.

<sup>66</sup> Cfr. D.L., IX, 115.

<sup>67</sup> Cfr. mi artículo (en prensa) «Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega», 1994, y GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, p. 354. En cualquier caso, parece aceptado hoy que ya sea a partir de Timón, como dice Menodoto, en el texto de Diógenes, o a partir de Eubolo (maestro de Tolomeo), la lista es incompleta, Cfr.D.L., IX, 116 y Aristocles *apud*. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, XVIII, 29.

<sup>68</sup> García Junceda considera exacta la opinión ciceroniana, y cree que Pirrón no se puede incluir, de ninguna forma, en la tradición escéptica-gnoseológica (esta opinión será matizada por nosotros más adelante). Cfr. GARCIA JUNCEDA, J.A., «Pirrón y el escepticismo griego. Semblanza del apático Pirrón», *Estudios Filosóficos*, 16, (1967), pp. 245-292; 511-530; 17, (1968), pp. 93-123; véase especialmente pp. 114-118 y MINDÁN MANERO, M., «El fundamento de la conducta en el escepticismo griego», *Revista de Filosofía*, 15, 1956, pp. 227-242.

## **El escepticismo antiguo**

### 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<sup>69</sup>. 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 falto 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,

---

<sup>69</sup> Cfr. GELIO, *Noct. Att., Praefatio*, 4

## El escepticismo antiguo

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<sup>70</sup>.

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*<sup>71</sup>. 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

---

<sup>70</sup> Cfr. para los problemas relativos al texto de esta obra y a la sucesión de sus capítulos: Aullu GELLE, *Les Nuits Attiques*, [texte établi et traduit par René MARACHE], Paris, Tome I 1967, tome II, 1978, introducción; también, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, [trans. J.C. ROLFE], London, Cambridge, Massachusetts, vol. I,II,III, 1948-1952; y la edición crítica de Oxford; A. GELLII, *Noctes Atticae*, [Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit, P.K., MARSHALL], Tomus I y II, Oxford, 1968.

<sup>71</sup> Según Diógenes Laercio, Favorino introdujo alguna variante en el ordenamiento de los tropos, cfr. D.L., IX, 87.



### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

utilizadas por Gelio<sup>72</sup>, y por otros autores como Filóstrato<sup>73</sup> o Diógenes Laercio en sus *Vidas de filósofos*<sup>74</sup>. 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<sup>75</sup>.

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*

---

<sup>72</sup> Es poco probable que el modelo de Gelio fuesen los diez libros de Favorino sobre los tropos pirrónicos. La referencia a esta obra en el texto: «*Super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit, quos Pirrwne\_wn Tr\_pwn inscribit*», más bien contribuye a pensar que Gelio utiliza otra obra de Favorino y recuerda como *excursus* la mejor obra del autor que divulga, de ahí los calificativos *subtilissime argutissimeque*, prueba del paréntesis que está realizando. Esta tesis es defendida también por DUMONT, *loc.cit.*, p. 159.

<sup>73</sup> Véase, por ejemplo, *Vidas de los sofistas*, I, 8,

<sup>74</sup> Como por ejemplo, D.L., II, 1, 11, 20, 23, 38, 39, 40; III, 3, 19, 20, 24, 25, 37, 40, 48, 57, 62; IV, 5, 54, 63; V, 5, 9, 21, 41, 76, 77; VI, 25, 73, 89; VIII, 12, 15, 47, 48, 53, 63, 73, 83, 90; IX, 9, 20, 23, 34, 50, 87.

<sup>75</sup> Desde esta perspectiva, podemos entender que tanto en Diógenes Laercio como en Sexto, que al parecer tienen como una de sus fuentes a Favorino, subsiste junto a una línea moral menor pirrónica, una actitud fenomenista frente al conocimiento mucho más importante e influyente. Fueron, justamente, los problemas referentes al conocimiento los que van a tener un mayor desarrollo en el escepticismo. Para ver todo este problema véase ANNAS J. and BARNES J., *The Modes of Scepticism. Ancient Text and Modern Interpretations*, Cambridge, London, New York, Sydney, 1985, pp. 19-30; cfr. además, 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, pp. 154-155. Por su parte, ROBIN, L., *Pyrrhon et le Scepticisme grec (Les Grands Philosophes)*, Paris, 1944, p. 230, se equivoca al hacer de Favorino (ca. 80-50), un sucesor de Sexto Empírico (ca. 225-250).

## El escepticismo antiguo

*académicos de otra, así como sobre lo que les distingue*»<sup>76</sup>; 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*, *ephektikoi*, *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 *tēn 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

76

«*De Pyrroniis philosophis quaedam, deque Academicis strictim notata; deque inter eos differentia*».

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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*)»<sup>77</sup>.

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 explícita*<sup>78</sup>. 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

---

<sup>77</sup> GELIO, *Noct. Att.*, XI, V.

<sup>78</sup> Gelio no presenta todas y cada una de las diferencias, sino que explícitamente cita sólo aquella que los separa. Esto no cuadra con la presentación del texto, por eso, estamos de acuerdo con DUMONT, J.P., *Op. cit.*, p. 158, en el desequilibrio existente entre el sumario que sirve de entrada al texto y el desarrollo del mismo, aunque no creemos plausible la explicación que da de este hecho: según Dumont, Aulo Gelio en el curso de una de sus noches pasadas en el Ática, proyecta resumir el libro de Favorino que está leyendo; tiene la paciencia de copiar el principio detallado del libro, pero a medida que transcurre la noche el plan inicial se reduce, ofreciendo el texto un ligero desequilibrio entre el esquema anunciado en el título y la redacción definitiva.

## El escepticismo antiguo

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 atestigüamos 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»<sup>79</sup>. 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: *skeptikoi*. 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 «*skeptikoi*» 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<sup>80</sup>. Sin embargo, en Gelio la situación no está tan clara, pues, llama indistintamente *skeptikoi* a académicos y pirrónicos, quizá como forma de reducirlos a una sola tendencia<sup>81</sup>. 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

<sup>79</sup> GELIO, *Loc. cit.*; Cfr. MILLS PATRICK, M., *The Greek Sceptics*, New York, 1929, pp. 44-45, el cual mantiene la idea de investigación en Pirrón, DECLEVA CAIZZI argumenta en contra del testimonio de Mills Patrick pues, según ella, no se atestigua en los textos de Pirrón la presencia de la idea de investigación que luego sí que se desarrollará con el escepticismo posterior, *Op. cit.*, p. 199.

<sup>80</sup> Sexto Empírico distingue en las *Hipotiposis Pirrónicas* entre la doctrina académica y la filosofía escéptica, pues afirma que los principales tipos de filosofía son tres, la dogmática, la académica y la escéptica; cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 4.

<sup>81</sup> Esta es al menos la opinión de STRIKER, G., «Skeptical Strategies» in *Doub and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Ed. Burnyeat, F.M., Oxford, 1980, p. 54, nota 1.

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

embargo, aplica los términos de «*skeptikoi*», «*ephektikoi*» y «*apor\_tikoi*», 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, *skeptikoi*, 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<sup>82</sup>, es que podríamos entender el término «escéptico» como un nombre sólo para los pirrónicos, pero también como una adecuada descripción para los académicos<sup>83</sup>.

Según un pasaje de Diógenes, Enesidemo podría haber usado el término «*sképsis*» para referirse a las investigaciones<sup>84</sup> de los pirrónicos; así Diógenes introduce la frase «*a\_n ta\_V sk\_yesin\_n\_tiq\_seiV*»<sup>85</sup>, 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

<sup>82</sup> Cfr. TARRANT, H., *Scepticism or platonism? The philosophy of the fourth Academy*, Cambridge, 1985, pp. 22-23.

<sup>83</sup> De hecho, Teodosio, que es un pirrónico-empírico, rechaza en el *Sumario escéptico* (cfr. D.L., IX, 70), el término «pirrónicos» como nombre para la disciplina escéptica, según su opinión, porque tenemos dudas sobre la disposición mental de Pirrón, prefiriendo aparentemente el término «escéptico». Tales reservas pueden tener detrás la tendencia, que se puede ver en Filón (*Quaestiones et Solutiones in Genesin*, 3, 33) de usar términos tales como «escéptico» y «eféctico» como nombres para los filósofos pirrónicos sólo, aunque no con un sentido técnico.

<sup>84</sup> De los cuatro términos que pueden servir como nombres para los pirrónicos (escépticos, zetéticos, efécticos y aporéticos, Cfr. D.L., IX, 69-70) los dos primeros derivan de verbos que significan «examinar», «buscar». En estos términos se introdujo una significación que era ajena al significado propio del término: ese examen y esa búsqueda pasó a ser *constante*, una constante búsqueda de la verdad: *examen junto a descubrimiento*.

<sup>85</sup> D.L., IX, 78.

## El escepticismo antiguo

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<sup>86</sup>; 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<sup>87</sup>. Lo que parece fundar y legitimar la actitud pirrónica es el argumento de la relación<sup>88</sup>, 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

---

<sup>86</sup> Esta es también la hipótesis de Michael Frede, para quien el escepticismo pirrónico y el escepticismo académico forman parte de lo que podemos denominar «escepticismo clásico», y las diferencias entre ellos son menores comparadas con el escepticismo dogmático, en el que, en rigor, no pueden ser clasificados ninguno de los dos. Cfr. 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, principalmente, p. 201 y 221.

<sup>87</sup> De las palabras de Gelio se deduce que para Pirrón los hombres deben hacer un uso moderado de sus juicios sobre la realidad, de ahí que a causa de la mezcla y confusión que existe sobre los signos de lo verdadero y falso, el hombre debe ser prudente en sus juicios y no declarar que las cosas son más de este modo que de aquél modo o de ninguno de ellos.

<sup>88</sup> O del *pr\_V ti*, citado por Gelio a propósito de las impresiones que tenemos de las cosas: *Ibidem*. Esta fórmula, tomada casi con seguridad de Favorino, nos retrotrae al tropo de Enesidemo «todas las cosas aparecen relativas», *pr\_V ti p\_nta \_a\_netai*. Este tropo aparece con el número ocho en Sexto, cfr. *H.P.*, I, 135-140; con el número diez en Diógenes Laercio, *vid.*, IX, 87-88 y en Filón con el número seis, cfr. *De ebrietate*, 186-189.

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

dudar y buscar sobre todas las cosas<sup>89</sup>.

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.

---

<sup>89</sup> Cfr. SEXTO, H.P., I, 7: DECLEVA CAZZI, 40; Cfr. también SUIDAS, s.v. Purr;neioi: DECLEVA CAZZI, 39 B y D.L., IX, 69-70: DECLEVA CAZZI, 39 A.

## **El escepticismo antiguo**



#### **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<sup>90</sup> 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

---

<sup>90</sup> Para el estudio de la vida de Sexto Empírico Cfr., el definitivo artículo de VOLLGRAFF, G.W., «La vie de Sextus Empiricus», *Revue de Philologie, de Litterature et d'Histoire anciennes*, XXVI, 1902, pp. 195-210. Este artículo se encuentra también en SEXTO EMPIRICO, *Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas*, traducido del griego y adicionados de tres apéndices, por Lucio GIL FAGOAGA, Madrid, 1926.

## El escepticismo antiguo

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*)»<sup>91</sup>.

Diógenes parece identificar aquí el pirronismo con la escuela escéptica. Según Adorno<sup>92</sup>, 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<sup>93</sup>. 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:

<sup>91</sup> D.L., I, 20. Para Diógenes el escepticismo no es una doctrina, sino más bien, una determinada actitud frente a las cosas.

<sup>92</sup> Cfr., ADORNO, F., «Sesto Empirico: metodologia delle scienze e «scetticismo» como 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, p. 450, nota 2.

<sup>93</sup> «De igual manera nos comportamos nosotros preguntando si tiene una escuela el escéptico. Ahora bien, si por escuela se entiende una adhesión a muchas doctrinas que guardan coherencia entre sí y con los fenómenos, y si por doctrina se entiende el asentimiento a cualquier cosa oscura, decimos que no tiene una escuela. Si, en vez de esto, se entiende por escuela la dirección según un determinado modo de pensar, en conformidad con el fenómeno, como aquél que muestra cómo es posible parecer que se vive rectamente... decimos que el escéptico tiene una escuela». SEXTO, *H.P.*, I, 16-17.

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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»<sup>94</sup>. 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<sup>95</sup>, 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)<sup>96</sup> 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)<sup>97</sup>. 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, (t\_d\_ka tçn Skeptikçn ka\_\_lla k\_llista). Esto ha dado lugar a varias hipótesis,

<sup>94</sup> D.L., IX, 115-116, esta descripción laerciana arranca de Timón, discípulo de Pirrón, y termina en Sexto Empírico, sirviendo Enesidemo como uno de los intermediarios.

<sup>95</sup> Cfr. WOLGRAFF, G.W., *art. cit.*, pp. 195-203, para analizar la relación entre todos los sucesores desde Pirrón a Sexto Empírico; *vid.*, también un artículo de VIANO, C.A., «Lo scetticismo antico e la medicina», en *Lo scetticismo antico*, *Op. cit.*, pp. 565-568, conecta al pirronismo con la medicina empírica a través de Menódoto y Sexto.

<sup>96</sup> Cfr., *H.P.*, III, 279; ver también I, 241; II, 259.

<sup>97</sup> Cfr. *H.P.*, III, 32; *M.*, IX, 282; 364, 367, 376, 418; XI, 18; I, 21, IV, 34 y V, 2.

## El escepticismo antiguo

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<sup>98</sup>, 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<sup>99</sup> 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)<sup>100</sup>.

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

---

<sup>98</sup> MUTSCHMANN, Hermann, *Sexti Empirici Opera*, Vol. I, *Purwne\_wn\_potup;sewn* Libros tres continens (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1912, *vid., praefatio*.

<sup>99</sup> Cfr. BROCHARD, V., *Op. cit.*, pp. 317-319; véase también la nota 3 de la página 318. En las notas 1, 2, 3, 4 y 5 de la p. 319 Brochard aporta textos que supuestamente justifican el orden de prelación de las obras de Sexto.

<sup>100</sup> Cfr. BURY, R.G., *Op. cit.*, vol. I, introducción pp. XLI-XLII. Se podría encontrar en un texto de Sexto una confirmación de este orden, SEXTO, *M.*, VII, 1.

## Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

«*Tratado sobre el alma*» (referencia que encontramos en su libro *Pròs Mousikoús*<sup>101</sup>), o como dice en otro lugar de unas «*Memorias médicas*»<sup>102</sup>. Pero como ya hemos dicho hablar sobre estas obras sólo sería conjeturar sobre ellas<sup>103</sup>.

Contamos, todavía, con otro problema adicional que es el siguiente: las consideraciones de Sexto con respecto al escepticismo, son bastante parcas 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

<sup>101</sup> «Pero, de hecho, el alma no es nada, como hemos demostrado en los comentarios sobre ella». SEXTO, *M.*, VI, 55. Aunque no sabemos si existió en verdad esta obra, parece que también hay referencias a ella en *H.P.*, II, 31 y III, 186.

<sup>102</sup> En *Pr\_V Logiko\_V* donde habla de sus «\_atriko\_V \_pomn\_masi», Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 202.

<sup>103</sup> Tenemos dos grandes ediciones (con traducción), que se han convertido en clásicas y a las que suelen acudir la mayoría de los estudiosos de estos temas: la primera de Mutschmann, y la segunda de Bury. Para evitar cualquier equívoco vamos a ofrecer una tabla de correspondencia entre las distintas notaciones usadas por estos dos autores y la utilizada por Janá\_ek para sus índices de la obra de Sexto:

### TÍTULO CASTELLANO

*Hipotiposis Pirrónicas I,II y III*

*Contra los profesores:* *Contra los gramáticos, Contra los retóricos, Contra los geómetras, Contra los aritméticos, Contra los astrólogos, Contra los músicos.*

*Contra los dogmáticos:* *Contra los lógicos I y II, Contra los físicos I y II, Contra los éticos.*

MUTSCHMANN	BURY	ÍNDICES-JANÁ_EK
<i>Hyp.</i> , I	<i>P.H.</i> , I	<i>P.H.</i> , I
<i>Hyp.</i> , II	<i>P.H.</i> , II	<i>P.H.</i> , II
<i>Hyp.</i> , III	<i>P.H.</i> , III	<i>P.H.</i> , III
<i>Adv. Math.</i> , I	<i>Against The Professors</i> , I	<i>M.</i> , I
<i>Adv. Math.</i> , II	<i>Against The Professors</i> , II	<i>M.</i> , II
<i>Adv. Math.</i> , III	<i>Against The Professors</i> , III	<i>M.</i> , III
<i>Adv. Math.</i> , IV	<i>Against The Professors</i> , IV	<i>M.</i> , IV
<i>Adv. Math.</i> , V	<i>Against The Professors</i> , V	<i>M.</i> , V
<i>Adv. Math.</i> , VI	<i>Against The Professors</i> , VI	<i>M.</i> , VI
<i>Adv. Dogm.</i> , I	<i>Against The Logicians</i> , I	<i>M.</i> , VII
<i>Adv. Dogm.</i> , II	<i>Against The Logicians</i> , II	<i>M.</i> , VIII
<i>Adv. Dogm.</i> , III	<i>Against The Physicists</i> , I	<i>M.</i> , IX
<i>Adv. Dogm.</i> , IV	<i>Against The Physicists</i> , II	<i>M.</i> , X

## El escepticismo antiguo

(«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*<sup>104</sup>.

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*<sup>105</sup>, en los que cita los versos de Timón y en uno de *Contra los Lógicos*<sup>106</sup>.

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\_íloso\_\_ai tre\_V e\_nai): la dogmática, la académica y la escéptica (dogmatik\_\_Akadhmaïk\_\_skeptik\_)»<sup>107</sup>.

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

---

*Adv. Dogm.*, V      *Against The Ethicists*, I      *M.*, XI

<sup>104</sup> En *M.*, I, 1, se nombra a Pirrón al hablar de Nausífanos que fue su discípulo; en I, 53, en donde Timón es llamado «\_pro\_thV tçn P\_rrwnoV l\_gwn»; en I, 272, en donde se habla de la lectura por parte de Pirrón de la poesía de Homero; en I, 281 se hace mención de la condena de los gramáticos por parte del filósofo de Elis, y que escribió un poema para Alejandro de Macedonia; por último, en I, 305, encontramos una exégesis de los versos en los que Timón compara a Pirrón con el sol.

<sup>105</sup> Citamos la referencia de Sexto y el fragmento de Timón según la edición de Diels. Cfr. *M.*, XI, I: DIELS, *Poet.*, 9 B 67; *M.*, XI, 20: DIELS, *Poet.*, 9 B 68; *M.*, XI, 140: DIELS, *Poet.*, 9 B 70; *M.*, XI, 141: DIELS, *Poet.*, 9 B 63-64; *M.*, XI, 164: DIELS, *Poet.*, 9 B 72.

<sup>106</sup> Cfr. *M.*, VII, 30: DIELS, *Poet.*, 9 B 69.

<sup>107</sup> *SEXTO, H.P.*, I, 4.

### Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo

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<sup>108</sup>.

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»<sup>109</sup>.

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 Decleva 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<sup>110</sup>. 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

<sup>108</sup> «La corriente escéptica se le llama, en verdad, investigadora por su empeño en examinar y buscar, y suspensiva por el estado producido en el investigador después de la búsqueda (por suspender el juicio); dubitativa, por cierto, por su hábito de dudar y buscar sobre todas las cosas como dicen algunos, o del hecho de no tener medios para dar el asentimiento o la denegación». SEXTO, *H.P.*, I, 7:

<sup>109</sup> SEXTO, *H.P.*, I, 7:

<sup>110</sup> Cfr. DECLEVA CAIZZI, F., «Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide», en *Lo scetticismo antico, Op. cit.*, p. 126.

## El escepticismo antiguo

dubitativa) no debe ser entendido comparativamente sino más bien como si la corriente escéptica, cuyo origen es bastante antiguo<sup>111</sup>, 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<sup>112</sup>. 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.<sup>113</sup> 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*<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> En este sentido, es curioso que algún testimonio se remonte al mismo Homero como uno de los primeros escépticos, cfr. por ejemplo, un testimonio de Teodosio en D.L., IX, 71 y ss.

<sup>112</sup> Sexto sabe que supone un pequeño obstáculo hacer de Pirrón el creador del escepticismo, por ejemplo, no puede estar completamente seguro de que no dogmatizase, de hecho debió de conocer el testimonio de Numenio: «Sólo Numenio afirma que [Pirrón] también dogmatizó». D.L., IX, 68.

<sup>113</sup> «Teodosio, en el Sumario escéptico, dice que no se debe llamar pirrónica la filosofía escéptica; porque, si es inaprehensible la actividad del pensamiento de otro, no conoceremos la disposición mental de Pirrón; y si no la conocemos no deberíamos llamarnos pirrónicos; además ni Pirrón fue el primer inventor de la filosofía escéptica, ni tiene dogma alguno (pr\_V t\_mhd\_ prçton e\_rhk\_nai t\_n skeptik\_n P\_rrwna mhd\_\_cein ti d\_gma)». D.L., IX, 70.

<sup>114</sup> Cfr. para esta cuestión FERRARI, G.A., «Due fonti sullo scetticismo antico (D.L., IX, 66-108; EUSEBIO, *Praep. Evang.*, 18 1-20), *Studi Italiani di Filologia Classica*, 40, 1968, pp. 213-214; Vid., también D.L., IX, 71-72, aquí se habla de los iniciadores del escepticismo, pero llama la atención que lejos de ser autores representativos de la escuela escéptica, son personajes significativos de la cultura griega, que van por ejemplo de Homero a Eurípides, de Demócrito a Heráclito, de Platón a Empédocles o Hipócrates; aunque todos están mezclados a todos se les supone determinadas actitudes escépticas.



### **Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo**

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.

## **El escepticismo antiguo**

## 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*<sup>115</sup>. Hay de hecho una incontestable unidad de derivación de

---

<sup>115</sup> No podemos dejar de citar el trabajo, con una gran base filológica, de WILAMOWITZS-MOELLENDORF, U. von, *Antigonos von Karystos*, («Philologische

## El escepticismo antiguo

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<sup>116</sup>.

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<sup>117</sup>.

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 efécticos; los dogmáticos enseñan que las cosas son aprehensibles (*per\_ tēn pragm\_ twn\_ po\_ a\_ nontai\_ V\_ katalhptēn*); mientras que los efécticos 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<sup>118</sup>. 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

Untersuchungen» hrsg. von A. Kiessling und U. von Wilamowitz- Moellendorff, IV Heft) Berlin, 1881, II ed., Berlin/Zürich, 1965.

<sup>116</sup> Cfr. *Op. cit.*, pp. 27-35.

<sup>117</sup> «Y se le llamó Jónica, porque Tales, que fue maestro de Anaximandro, era de Jonia, Mileto, la otra se llama Itálica, sin embargo por Pitágoras, porque gran parte de su actividad la pasó filosofando en Italia. La Jónica finaliza en Clitómaco, Crisipo y Teofrasto; la Itálica en Epicuro». D.L., I, 14.

<sup>118</sup> «Entre los filósofos, algunos fueron dogmáticos, otros efécticos; dogmáticos aquellos que consideran que las cosas son aprehensibles; efécticos en cuanto que se abstienen de juzgar sobre ellas por inaprehensibles. Y algunos dejaron escritos, otros no escribieron en absoluto, como, entre algunos, Sócrates, Estilpón, Filipo, Menedemo, Pirrón, Teodoro, Carnéades y Brisón». D.L., I, 16: DECLEVA CAZZI, 43.

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<sup>119</sup>. 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

---

<sup>119</sup> Cfr. D.L., I, 19-20; *vid., supra*, p. 58, nota 91.

## El escepticismo antiguo

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<sup>120</sup>, 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<sup>121</sup> 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<sup>122</sup>; 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

---

<sup>120</sup> Cfr. DIHLE, A., *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen, 1950, pp. 107-115.

<sup>121</sup> WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Antigonos von Karystos*, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>122</sup> CONCHE, M., *Op.cit.*, pp. 65-66.

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<sup>123</sup>, 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»<sup>124</sup>.

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<sup>125</sup> 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<sup>126</sup>. 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,

<sup>123</sup> Cfr. D.L., IX, 64.

<sup>124</sup> «Epicuro declara que la filosofía es una actividad (\_n\_rgeian) que por medio de argumentos y discusiones asegura una vida feliz (t\_n e\_da\_mona b\_on)». SEXTO, M., XI, 169-170.

<sup>125</sup> MUTSCHMANN, H., MAU, J., *Sexti Empirici Opera, recensuit H.M.*, vol. I, *Op. cit.*, p. XVIII.

<sup>126</sup> Cfr. JANÁ\_EK, K., «Diogenes Laertius and Sextus Empiricus», *Eunomia, Ephemeridis Supplementum III, pars II, Listy Filologické*, LXXXII, 1959, pp. 52-53.

## El escepticismo antiguo

igual que el capítulo de Diógenes, en un examen de las respuestas que tanto Timón como Enesidemo habían dado a los dogmáticos<sup>127</sup>. A juicio de Dumont<sup>128</sup>, ese paralelismo entre las dos fuentes<sup>129</sup> 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»<sup>130</sup>.

De todos los discípulos de Pirrón, Diógenes distingue a Timón como el más fiable y digno de consideración<sup>131</sup>. 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<sup>132</sup>. 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,

---

<sup>127</sup> Basamos nuestra apreciación en el carácter diferente que presenta el libro I y los libros II y III. El primer libro de las *Hipotiposis* es una introducción general al conocimiento del escepticismo, y una explicación pormenorizada para adquirir una actitud escéptica. Mientras que el II y el III son una síntesis de la refutación y crítica del dogmatismo ya realizada específicamente en los libros de *Contra los Matemáticos*.

<sup>128</sup> Cfr. DUMONT, J.P., *Op. cit.*, p. 191.

<sup>129</sup> Cfr. por ejemplo, los pasajes de Diógenes Laercio IX, 61 y 62 con los siguientes de Sexto Empírico, *H.P.*, I, 27; III, 179; I, 163; I, 17; I, 24; I, 189; III, 2; I, 28; I, 99; II, 10. Dumont, ofrece algunos ejemplos comparando algunos textos de Diógenes Laercio y de Sexto Empírico, véase *loc. cit.*, p. 191.

<sup>130</sup> D.L. IX, 102.

<sup>131</sup> No es de extrañar, por tanto, que esté constantemente haciendo referencia a los versos que Timón dedicó a otros filósofos. Cfr. a título de ejemplo, D.L. I, 34; II, 6, 19, 55, 66, 107, 126; III, 7, 26; IV, 33, 34, 42, 67; V, 11; VII, 16, 161, 170; VIII, 36, 67; IX, 6, 18, 23, 25, 40, 52, 65, 67, 69, 105, 111; X, 3.

<sup>132</sup> Cfr. D.L., IX, 109-113.



### **Aproximación crítica a las fuentes del pirronismo**

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.

## **El escepticismo antiguo**

## 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

Error: **El escepticismo antiguo** not found

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» (diadoca\_)<sup>133</sup> 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<sup>134</sup>. 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

<sup>133</sup> Parece que las biografías griegas del siglo III tienen un carácter peripatético, al menos anotamos el hecho de que es en Aristóteles donde encontramos por primera vez el uso del término diadoc\_ para designar una sucesión de filósofos exponentes de una determinada t\_cnh que hace progresar el pensamiento en una determinada dirección: cfr. ARISTÓTELES, *Soph. el.*, 34, 183b 26 y ss.

<sup>134</sup> Cfr. D.L., IX, 58, 61, 72 y 107.

## El escepticismo antiguo

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)<sup>135</sup>. 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)<sup>136</sup>.

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

<sup>135</sup> «Jenófanes de Colofón inicia la escuela eleática. Parménides es discípulo de Jenófanes, de éste Zenón, después Leucipo, después Demócrito. Discípulos de Demócrito fueron Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos, de éste Diógenes de Esmirna, de éste Anaxarco, y de éste Pirrón, de él Nausífanos. De éste dicen algunos que Epicuro llegó a ser su discípulo». CLEMENTE Alex., *Strommata*, I, XIV, 64, 2-4: DK 21 A 8: DECLEVA CAIZZI, 25 A. En este texto, y en el siguiente existe un pequeño problema, según von Fritz, y es la imposibilidad de que aparezcan cuatro miembros entre Demócrito y Pirrón. Cfr. von FRITZ, K., «Pyrrhon», *RE (Realencyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft)*, XXIV, (1963), coll. 89-106, pp. 93-94.

<sup>136</sup> Cfr. EUSEBIO DE CESÁREA, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10: MIGNE, P.G., XXI, 1245 C: DECLEVA CAIZZI, 25 B; Cfr. *Praep. Evang.*, XIV, 2, 4: MIGNE, P.G., XXI, 1184 C-D: DECLEVA CAIZZI, 26 A; XIV, 18, 31: MIGNE, P.G., XXI, 1256 C: DECLEVA CAIZZI, 26 B; XV, 1, 10: DECLEVA CAIZZI, 26 C en donde vuelve a considerar a estos autores, citados en el texto, como fundadores de esta orientación filosófica.

## Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega

lagunas que las mencionadas más arriba<sup>137</sup>.

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\_ilo\_\_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<sup>138</sup>. 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<sup>139</sup>, lo cual aclara y enfatiza el esquema propedéutico 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 eléatas 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*

---

<sup>137</sup> «Toca ahora examinar con éstos también a quienes, siguiendo un camino contrario afirman que es necesario prestar una creencia total a las sensaciones del cuerpo. De éstos son Metrodoro de Quíos y Protágoras el abderita. Ciertamente, se decía que Metrodoro había escuchado a Demócrito; y mostraba (establecía) como principio lo lleno y lo vacío; de los cuales uno es el ser y otro el no-ser. Escribiendo sobre la naturaleza comenzaba con esta introducción: «ninguno de nosotros sabe nada, ni siquiera esto mismo si sabemos o no sabemos nada». La cual introducción proporcionó malos recursos a Pirrón, que vino después». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 19, 8-9: MIGNE, P.G., XXI, 1260 A-B: DECLEVA CAIZZI, 24.

<sup>138</sup> PSEUDO-GALENO, *Hist. philos.*, 3, 228, (DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Collegit Recensuit Prolegomenis Indicibusque Instruxit, Berlin, 1879, Editio Quarta, 1976, p. 601; a partir de ahora lo citaré con las abreviaturas *Dox. Graec.*): DECLEVA CAIZZI, 25 C.

<sup>139</sup> Cfr. PSEUDO-GALENO, *Hist. philos.*, 7, 234; DIELS, *Dox. Graec.*, p. 604.

## El escepticismo antiguo

Protágoras, (como es lo correcto) y la mención de Epicuro detrás de la de Pirrón<sup>140</sup>.

La segunda, más importante, la tenemos en Hipólito, *Philosophumenon* (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\_r\_rwn \_ \_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*<sup>141</sup>. 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<sup>142</sup>. 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

<sup>140</sup> Cfr. DIELS, *Dox. Graec.*, pp. 243-244 y 600-601; Cfr. asimismo p. 602-605. DECLEVA CAIZZI, F., *Op. cit.*, pp 181-182, afirma, a su vez, que la relación entre Fedón y Pirrón podría ser una huella más de la tradición que intenta unir a Pirrón con la escuela socrática, pero la presencia del nombre de Anaxarco revela contaminación del texto.

<sup>141</sup> «En efecto, físicos [fueron] Tales, Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelaos, Parménides, Leucipo, Demócrito, Jenófanes, Ecfanto e Hipón. Éticos [fueron] Sócrates discípulo de Arquelaos el físico, Platón discípulo de Sócrates. El cual reunió las tres filosofías. Entre los dialécticos Aristóteles, discípulo de Platón; él fue el fundador de la dialéctica. Estoicos [fueron] Crisipo y Zenón. Epicuro sostiene una teoría casi opuesta a todos los otros. Pirrón Académico (el cual sostiene la incomprendibilidad de todas las cosas). Los Bramanes en la India, los Druidas entre los Celtas y Hesiodo». HIPÓLITO, *Philosophumenon prooemium*, 1-14; DIELS, *Dox. Graec.*, p. 553; DECLEVA CAIZZI, 82. Un dato muy significativo en este texto es la posición solitaria de Pirrón de Elis.

<sup>142</sup> von KIENLE, W., *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, Berlin, 1961, pp. 23-24.



### **Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega**

Diógenes<sup>143</sup>, 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<sup>144</sup>. 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,<sup>145</sup> 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 eleatas, 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

---

<sup>143</sup> Por ejemplo, falta en Diógenes Laercio la vida de Metrodoro de Quíos, mencionado en IX, 58 como maestro de Diógenes de Esmirna, la de Nausífanos recordado en X, 14 como maestro de Epicuro y comete el error de confundir a Diógenes de Apolonia con Diógenes de Esmirna (aunque bien es cierto que al principio de la vida de Anaxarco dice que fue discípulo de Diógenes de Esmirna y no de Diógenes de Apolonia como correspondería al ser su antecesor en la serie de «*Las vidas*»).

<sup>144</sup> Cfr. D.L., I, 14.

<sup>145</sup> Es probable que la obra de Soción fuese la primera en inaugurar este género de composiciones literarias, en cualquier caso si que parece -como anota Giannantoni- que es el primero de quien tenemos noticias en esta línea, Cfr. 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, principalmente p. 19.

### **El escepticismo antiguo**

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<sup>146</sup> 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» (*\_maq\_ ka\_ \_pa\_ deuton*), 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<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> Hago algunas consideraciones sobre esta reacción antiescética en mi artículo «Epicuro y Lucrecio: un intento antiescético de fundamentación del conocimiento», *Almirez*, (Revista de la U.N.E.D., Córdoba), 1993, 2, pp. 11-22.

<sup>147</sup> «*\_leg\_ te poll\_ kiV ka\_ \_Epíkouron qaum\_ zonta t\_n P\_rrwnoV \_nastro\_ n sunec\_ V a\_to\_ punq\_ nesqai per\_ a\_to\_*». D.L., IX, 64. No todos los estudiosos sobre Pirrón entienden el término *\_nastro\_* de la misma forma, por ejemplo, Marcel CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 58, lo refiere a la conversación fascinante de Pirrón, diciéndonos que Nausífanos fue cautivado por sus cualidades oratorias, las cuales reconducían constantemente el discurso a la ironía como fin de la posición pirrónica, de ahí que el término *\_nastro\_* sea traducido por Conche por «*renversement*». Sin embargo, no parece que Conche tenga razón, pues la mayoría de los significados del término *\_nastro\_* siempre están ligados a la práctica cotidiana, es decir a la conducta que se tiene en la vida. Así, creemos interesante, en este sentido, el estudio que

## El escepticismo antiguo

Esta fascinación de Epicuro refleja la concepción que tiene de la filosofía como práctica que proporciona la felicidad de la vida<sup>148</sup>. Para Nausífanés la disposición (*di\_qesiV*) que mantenía Pirrón en su vida no se encontraba muy lejos de la sentencia epicúrea: había que seguir -decía Nausífanés- a Pirrón en la vida práctica, en su disposición y a él mismo en la teoría, en la doctrina<sup>149</sup>.

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<sup>150</sup>, que el interés único y prioritario de Pirrón fue el moral, a pensar, como apoyaba el estudio de Goedeckemeyer<sup>151</sup>, 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 Nausífanés, su más directo rival; al mismísimo Platón; a Aristóteles; a Heráclito; a Demócrito y a Protágoras entre otros<sup>152</sup>. Esta acusación de Epicuro con respecto a la *amathía* y *apaideusía* de

---

dedica Marcelo GIGANTE, *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli, 1981, pp. 38-40 a los significados del término *nastro*, término -dice él- bastante poco común en el lenguaje de la tradición filosófica, pero que siempre que aparece está relacionado con la forma de vida; Cfr. así mismo, SEDLEY, D., *Epicurus and his Professional Rivals*, «Cahiers de Philologie», 1, Lille, 1976, p. 136, el cual mantiene también la misma opinión.

<sup>148</sup> Cfr. SEXTO M., XI, 169; *vid.*, también, EPICURO, Fragmentos 219 y 221, (USENER, H., *Epicurea* (ed. H.U.), Lipsiae, 1887 (reimpr. Stuttgart, 1966, citado como *Us.*). *vid.*, *supra*, p. 71, nota, 124.

<sup>149</sup> Cfr. D. L., IX, 64: DECLEVA CAZZI, 28. Esta idea se ve ampliada en el epígrafe dedicado a Nausífanés.

<sup>150</sup> Cfr. BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 72-76, concluye diciendo que allí donde los historiadores, erróneamente, «*Où ils n'ont vu qu'un sceptique et un sophiste, il faut voir un sévère moraliste*» (Donde ellos no han visto más que un escéptico y un sofista, es necesario ver un severo moralista), p. 75.

<sup>151</sup> Cfr. GOEDECHEMEYER, A., *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*, Aalen, 1968, p. 10, nota 4.

<sup>152</sup> «Y en sus cartas el mismo Epicuro dice sobre Nausífanés: «Estas cosas le llevaron a la locura tal de maldecirme y llamarse mi maestro», además lo llamaba tanto pulmón como inculto, mentiroso y puta... al mismo Platón (lo llamaba) áureo; a Aristóteles perdido (moralmente)...a Protágoras recadero y «plumilla» (escribiente) de Demócrito, y maestro de pueblo; a Heráclito embrollador, a Demócrito tonto charlatán y a Antidoro adulador; a los cínicos enemigos de Grecia; a los dialécticos destructores, a Pirrón ignorante e indocto». D.L., X, 8.

### Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega

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<sup>153</sup>. 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

---

<sup>153</sup> Para Epicuro la certeza es rastreada en los fenómenos que caen bajo nuestros sentidos. Epicuro presenta la experiencia elevándola a un plano general y descubriendo en ella leyes por las que se rigen los fenómenos. Para llegar a ello propone tres criterios de verdad: las sensaciones, las pasiones de placer y dolor y los conceptos universales, *t\_V a\_sq\_seiV ka\_prol\_yeiV ka\_t\_p\_qh*, los epicúreos antiguos hablan de un cuarto criterio las *\_pibola\_ o \_antastika\_ \_pibola\_ t\_V diano\_aV* (Cfr., D.L., X, 31). De estos tres criterios el único verdadero, el criterio fundamental del que dependen los restantes, es la sensación; hasta tal punto que Diógenes Laercio, en el pasaje antes mencionado, parece identificar las sensaciones y las *prol\_yeiV*, puesto que -como observa Rodríguez Donís- suprime el artículo «*t\_V*» que debería servir de nexo de unión si se tratase de cosas realmente distintas, Cf. RODRÍGUEZ DONÍS, M., *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, 1989. Las sensaciones, según Epicuro, no pueden ser rechazadas ya que no podríamos tener otra referencia para juzgarlas como falsas más que otras sensaciones y éstas no podrían ser juzgadas (Cfr. D.L., X, 146). Por eso, el epicureísmo afirma que fuera de las sensaciones no existe más que opinión sujeta a error; la noción de verdad nos viene dada por los sentidos que son irrefutables. Lucrecio, un epicureísta romano, lo dice de manera definitiva: «Hallarás que el conocimiento de la verdad nos viene dado, en primer término, por los sentidos, y que los sentidos son irrefutables, (*Invenies primis ab sensibus esse creatam notitiam veri neque sensus posse refelli*)». LUCRECIO, *De rerum natura*, IV, 478-79.

### **El escepticismo antiguo**

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.

## **Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega**

### 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 hermenéutica 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<sup>154</sup>.

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:

---

<sup>154</sup> «¡Oh, si yo hubiese podido tener una mente prudente examinando desde ambos puntos de vista! pero, por el contrario, el traidor camino me engañó, siendo ya viejo y descuidando totalmente la reflexión. Porque en cualquier dirección en que yo dirigí mi mente todo se reducía a lo uno y lo mismo, así todo lo que existe retorna siempre enteramente a una sola naturaleza formada de manera semejante». SEXTO, *H.P.*, I, 224: DIELS, 9 B 59: *S.H.*, 833: DK 21 A 35.



### Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega

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<sup>155</sup>.

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<sup>156</sup>). 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

<sup>155</sup> «Parmen\_dou te b\_hn megal\_\_ronoV o\_pol\_doxon, \_V r' \_p\_ \_antas\_aV \_p\_thV \_nene\_kato n;seiV» (citamos el texto griego por la consideraciones que hacemos). D.L., IX, 23: DIELS, *Poet.*, 9 B 44: *S.H.*, 818. Recuerda esta alabanza de Parménides, el elogio que realiza Timón de Pirrón en D.L. IX, 65: DIELS, *Poet.*, 9 B 48: *S.H.*, 822: DECLEVA CAZZI, 60.

<sup>156</sup> El término griego «\_antas\_a» puede traducirse de varias formas: «aparición», «espectáculo», «representación», «acción de mostrarse», podemos también usar el concepto «fantasía» con el sentido de un nombre común, que designa las distintas formas que pueden asumir las «apariciones». Nosotros hemos optado por traducir el vocablo por «apariciencia», teniendo en cuenta el sentido ya dado al término «\_antas\_a», o a términos semánticamente parecidos, por Platón «\_ant\_zesqai» «\_ntasma», es decir: «representación que surge del \_a\_nesqai o «aparecer», y la tradicional interpretación de Parménides contraponiendo error de las apariencias, porque el testimonio de los sentidos es falso y conocimiento racional verdadero.

## El escepticismo antiguo

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 *eînai*<sup>157</sup>. 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»<sup>158</sup>). De todas formas lo

<sup>157</sup> Cfr. *The Verb «Be» and its Synonyms*, (Philosophical and Grammatical studies, ed. by John W.M., VERHAAR) Part 6, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, by Charles H., KAHN, Dordrecht, 1973, pp. 1-37. Podemos convenir, dice Kahn, que los recursos y las tendencias que tiene el lenguaje de un pensador construyen las bases de su actividad filosófica. Así, el desarrollo que va a tener el concepto «ser» en Grecia depende, principalmente, de los posibles usos que pueda tener el verbo «ser» en griego, y por tanto este hecho, en cierto modo, podría también determinar los conceptos ontológicos creados por Parménides, Gorgias, Platón o Aristóteles. En este sentido, no cabe la menor duda de que autores como Parménides o Aristóteles no podrían haber tenido una teoría del «T\_n» o de «o\_s\_a», si ellos no hubiesen tenido un verbo «e\_nai» que tenía ese participio presente y ese sustantivo que derivaba en -ía. Sigue afirmando que la unidad del concepto expresado por estas enunciaciones depende en alguna medida de la unidad del sistema lingüístico asociado con el verbo, o más generalmente con el grupo morfológico *est\_/e\_nai/\_;n*, un sistema que está en los esquemas lingüísticos Indo-Europeos pero que adquiere unas características que son peculiarmente griegas. *Vid.*, principalmente, *Ibidem*, p. 3.

<sup>158</sup> No está del todo claro lo que Parménides quiso expresar con el verbo *e\_nai*. Es verdad que es muy difícil encontrar en su poema el sujeto del verbo «ser». De hecho, no aparece expreso. Para J.E., RAVEN (en KIRK, G.S.,- RAVEN, J.E., *The Presocratic Philosophers*, reed. Cambridge, 1954, p. 270) y FRÄNKEL (FRÄNKEL, H., «Compte rendu de Verdenius, *Parm.*, *Classical Philology*, 41, (1946), p. 169 y en *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 (reed. München, 1962, p. 403) hablan del «es» como si tuviese un uso impersonal, por lo que el sujeto quedaría diluido; mientras que si Parménides hubiese pensado en «lo que es» habría expresado una tautología «lo que es, es», este sería el sentido tal como lo entienden DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlöser*, Berlin, 1897, p. 33 y CORNFORD, F., *Plato and Parmenides*, London, 1939, p. 30, nota 2. VERDENIUS, W.J., *Parmenides, Some comments on his Poem*, Groningen, 1942, p. 34, por su parte, sugirió «todo lo que existe», «la totalidad de las cosas». OWEN, G.E.L., «Eleatic Questions», *Classical Quarterly*, 1960, pp. 84-102 afirma que el término se refería a «lo que se manifiesta que existe».

### Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega

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<sup>159</sup>.

---

Por su parte, Guido CALOGERO inaugura una interpretación diferente, para éste Parménides no distingue entre lenguaje-lógica-ontología, por eso dice que no hay que buscarle un sujeto a los dos verbos del fragmento 2, ya que con «es» y «no-es» Parménides no se refiere a una realidad que es o no-es, sino a la expresión «es» y «no-es», en su valor verbal y significativo, de manera que las *doi... diz si V... pwV stin* del fragmento 2 y el *no ma sti o neken* del fragmento 8,34 no son elecciones de contenido, sino elecciones formales concernientes al verbo *e nai*, en forma positiva antes que negativa, no respecto a un cierto sujeto, sino en general para todo posible sujeto. Cfr. CALOGERO, G., *Studi sull'eleatismo*, Firenze, (n.e.), 1977, pp. 20-23, principalmente. KAHN, C.H., por su parte, en un artículo titulado «The thesis of Parmenides», *Review of metaphysics*, 22, (1968/1969), pp. 700-724 y en su obra *The verb «be»...Op. cit.*, pp. 333-340, fundándose en el sentido «veritativo» de *e nai* propone traducir *stin* por «es así» («it is the case»). El sujeto de esta declaración el antecedente del pronombre (él/esto) sería «el objeto de conocimiento». Confróntese también para este sugerente tema MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964, pp. 45-55, y O'BRIEN, D., *Le poème de Parménide, texte, traduction, essai critique*, en *Études sur Parménide*, bajo la dirección de Pierre AUBENQUE, 2 vols., Paris, 1987, vol. I, pp. 157-169, para las ambigüedades de «ser», cfr., pp. 169-179.

<sup>159</sup> «El gran poder inagotable de Zenón, de discurso dialéctico (*m\_oterogl;ssou*), crítico de todos, y Meliso, por encima de muchas apariencias, cediendo a pocas de ellas». D.L., IX, 25: DIELS, *Poet.*, 9 B 45: S.H., 819: DK 29 A 1, (*vid.*, DK 29 A 15, 11, en donde aparece también la palabra *m\_oterogl;ssou*), cfr. además para la clarificación de este término EÚSTAQUIO, *Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam, ad fidem exempli Romani*, 1440.35, Leipzig, 1825-1830. Este término que aparece en el texto de Timón es importante, por lo que podemos hacer algunas reflexiones sobre él. La expresión *m\_oterogl;ssou* puede ser traducida literalmente como «de doble lengua», sin embargo, se puede proponer otra traducción, en la que *gl çssa* se podría traducir por «palabra» y *m\_teroV* por «doble sentido». Si lo tradujésemos así, en vez de hacer referencia a la crítica que realizaba a todos, tanto doctrinas como autores, estaría señalando la actitud que el propio Zenón tenía en filosofía, ya que como nos dice el texto de Plutarco, citado inmediatamente después, ejercitaba su disposición investigadora llegando a la

## El escepticismo antiguo

Este testimonio viene confirmado por un pasaje de *La vida de Pericles*<sup>160</sup> 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<sup>161</sup>. El propio Sexto cita el testimonio de Aristóteles que hace a Zenón iniciador de la dialéctica<sup>162</sup>; hasta existe algún autor que reprocha a Zenón el abuso de este

---

aporía mediante la contradicción, y que por eso Timón lo llamaba «*m\_oterogl;ssou*» y «*\_pil\_ptoroV*». En este sentido, se haría referencia quizá a la duplicidad dialéctica de Zenón. Una interpretación de Alejandro (SIMPLICIO, *Phys.*, 99, 14) afirmaba que Zenón no distinguía entre el *\_n* negado como elemento de lo múltiple y el *\_n* afirmado como negación fuerte de lo mismo múltiple. Aunque bien es verdad que el mismo Simplicio cree inoportuno atribuir la negación de lo uno a Zenón, ya que por otro lado negaba lo múltiple para afirmar lo uno parmenídeo, cfr. SIMPLICIO, *Phys.*, 139, 3-5. Este significado le convendría muchísimo a Zenón si pensamos que se refiere a *p\_ntwn \_pil\_ptoroV*, «crítico de todos», incluyendo las doctrinas de los filósofos, con lo que estaría haciendo referencia a la multiplicación que realiza en sus métodos de argumentar, cfr. CALOGERO, G., *Op. cit.*, p. 178, nota 57 y p. 308, nota 66.

Este testimonio es también importante porque documenta la alta estima que Timón tenía por Meliso dedicándole un magnífico homenaje al decirnos que se mostró superior a la mayor parte de las falsas opiniones, y que le influyeron bastante poco, cfr. KERN, F., «Theophrástou perì Melíssou», *Philologus*, XXVI, 1867, pp. 271-289, vid., pp. 6 y 10; ZAFIROPULO, J., *L'École éléate*, Paris, 1950, p. 226 y MELISO, *Testimonianze e frammenti*, [A cura di Giovanni REALE], Firenze, 1970, pp. 338-339.

<sup>160</sup> Cfr. PLUTARCO, *Pericl.*, c. 4; DIELS, *Poet.*, 9 B 45: S.H., 819.

<sup>161</sup> Cfr. D.L., VIII, 57: DK 29 A 10; SEXTO, *M.*, VII, 6: DK 29 A 10 y SUIDAS: DK 29 A 2.

<sup>162</sup> «ya que Aristóteles, de nuevo, consideró a su amigo Zenón como el iniciador de la dialéctica». SEXTO, *M.*, VII, 7: DK 29 A 10. Cfr. ARISTÓTELES, *Soph. el.*, 172 a 8-13. Esta declaración ha provocado numerosas discusiones sobre todo por la importancia que la dialéctica va a tener en Platón y Aristóteles. KERFERD, G. B., *The sophistic movement*, Cambridge, 1981, p. 59, declara que hay que reducir el significado original del término «dialéctico», entendiendo por éste «escribir diálogos o usar del diálogo». Para justificar esto, cita el texto de D.L., III, 48: DK 29 A 14, donde se dice que Zenón fue el primero en escribir diálogos (aunque hoy en día se tiende a pensar no tanto que los diálogos fuesen escritos por Zenón, sino que fueron escritos por otros y que él aparecía en ellos, cfr. KERFERD, *Ibidem*). En este sentido, nos dice Aristóteles que el verbo *dial\_gesqai* del que deriva dialéctico significa «discutir por el método de pregunta y respuesta» cfr. ARISTÓTELES, *Sophist. El.*, 170 b

## Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega

método, y lo acusa de ser el iniciador de la erística<sup>163</sup>.

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<sup>164</sup>.

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<sup>165</sup>. 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<sup>166</sup>. Esta fórmula es claramente un antecedente

19, en donde parece decir que este método era utilizado por Zenón.

<sup>163</sup> «Zenón de Elea el iniciador de la filosofía erística». PSEUDO-GALENO, *Hist. Philos.*, 3, 229; DIELS, H., *Dox. Graec.*, p. 601 y «Zenón de Elea el erístico». EPIFANIO, *Varia excerpta*, III, 11; DIELS, H., *Dox. Graec.*, p. 590

<sup>164</sup> Sus versos a Demócrito son éstos: «Cual sabio [era] Demócrito, (pastor) maestro de las palabras que examina el pro y el contra en la conversación, de los mejores que he leído». D.L., IX, 40; DK 68 A 1; DIELS, *Poet.*, 9 B 46; S.H., 820. Cfr. DECLEVA CAZZI, F., «Pirrone e Democrito -gli atomi: un «mito»?», *Elenchos*, 5, 1984, pp. 3-21, principalmente, p. 6. Probablemente, Timón usó el término *mnoon* para expresar la duda de Demócrito. Este vocablo *mnoon* aparece con similar significado en SÓFOCLES, *Ant.*, 376. Vid., también lo dicho para el término *moteroglossou* en la nota 27 de este mismo capítulo.

Diels cree que hay claras influencias homéricas en estos versos, cfr *Poet.*, p. 183. La parte final de este fragmento es interpretada acentuando el carácter simbólico del encuentro entre Timón (llevado a los infiernos como si se tratara de otro Ulises) y las sombras de los filósofos, en este caso Demócrito. Así, Timón con *metprtoisinngwn* no se estaría refiriendo a la lectura, «de los mejores que he leído», sino al encuentro «de los mejores que he conocido», evidentemente, dice Diels, *in Orco*. En S.H., 820, Lloyd-Jones & Parsons, encuentran en este verso un paralelismo con *Il.*, V, 536 «*metprtoisinmesqai*».

<sup>165</sup> Cfr. D.L., IX, 52; DK 80 A 1; DIELS, *Poet.*, 9 B 47; S.H., 821.

<sup>166</sup> Cfr. D.L., IX, 51; DK 80 A 1. Recomendamos para la ampliación del problema de los escritos antilógicos de Protágoras, el estudio de CAPIZZI, A., *Protagora, Le testimonianze e i frammenti, (Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna)*, Firenze, 1955, pp. 278-288, hemos encontrado particularmente interesante la relación que aparece en estas páginas entre la dialéctica antilógica de tres filósofos más o menos

## El escepticismo antiguo

de la teoría escéptica de la *isostheneia* 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»<sup>167</sup>.

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,

---

contemporáneos Protágoras, Zenón y Gorgias. *Vid.*, también ROMÁN ALCALÁ, 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.

<sup>167</sup> SEXTO, M., IX, 57: DIELS, *Poet.*, 9 B 5: S.H., 779.

### Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega

\_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<sup>168</sup>. 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<sup>169</sup>. 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<sup>170</sup>.

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<sup>171</sup>. Según conjetura Diels<sup>172</sup>, otro texto de Timón hace referencia a

<sup>168</sup> «De estas cosas (de la física) abjuró el picapedrero, charlatán de leyes, el que fascina a los griegos, el que da argumentos precisos, nariz soplada (entrenada) por los retóricos, el que ironiza con un ático imperfecto». D.L., II, 19; DIELS, *Poet.*, 9 B 25: *S.H.*, 799; Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 8.

<sup>169</sup> «Va al frente de todos como el pez platístacos, arengador de dulce palabra, imitador de las cigarras, que, colocadas junto al árbol de (Academo) la Academia, emiten un sonido dulce como el lirio». D.L., III, 7; DIELS, *Poet.*, 9 B 30: *S.H.*, 804. Se entiende, según Diels en este texto, que la referencia al *Platístacos* (un pez, posiblemente el salmonete que va delante de los demás) se usa como metáfora ya que Platón siempre solía nadar por delante de los demás en la piscina de la academia. Si esta semejanza entre el pez y el filósofo es correcta, entonces se puede hacer extensiva al fragmento un tanto oscuro de Timón sobre Arcesilao que habla de ir nadando a Pirrón y al oblicuo Diodoro, ya que al parecer la natación sería un «deporte de filósofos», Cfr. D.L. IV, 33; DIELS, *Poet.*, 9 B 32: *S.H.*, 806, ver además D.L. III, 26.

<sup>170</sup> Cfr. D. L., V, 11; DIELS, *Poet.*, 9 B 36: *S.H.*, 810. Se puede encontrar en Homero el antecedente de este verso en *Il.*, 23, 7, en donde se califica a la lucha de penosa.

<sup>171</sup> Cfr. ATENODORO, IV, p. 158 a, DIELS, *Poet.*, 9 B 13-14: *S.H.*, 787-788.

<sup>172</sup> Cfr., el comentario de DIELS, *Poet.*, 9 B 38 y el extenso «excursus» de LONG, A.A. & SEDLEY, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, vol., 2, Cambridge, 1987, vol. 1, 3 F, p. 23-24; como antes hemos dicho los estoicos son blanco de numerosas burlas y ácidas críticas de Timón, Cfr. además de los ya citados arriba, ATHENAEUS, VI, p. 251; DIELS, *Poet.*, 9 B 6: *S.H.*, 780; D.L. VII, 161:

## El escepticismo antiguo

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<sup>173</sup>.

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<sup>174</sup>. 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<sup>175</sup>. 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<sup>176</sup>. 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

---

DIELS, *Poet.*, 9 B 40: *S.H.*, 814; D.L. VII, 170: DIELS, *Poet.*, 9 B 41: *S.H.*, 815 y ATHENAEUS, VII, p. 281: DIELS, *Poet.*, 9 B 17: *S.H.*, 791.

<sup>173</sup> «Yo he visto a una codiciosa vieja fenicia que en su oscura vanidad deseaba poseerlo todo, pero su cesto de mimbre, pequeño como era, se diluyó; y tenía menos inteligencia que un «bla-bla-bla» (kindayo\_o)». D.L. VII, 15: DIELS, *Poet.*, 9 B 38: *S.H.*, 812.

<sup>174</sup> Según Diógenes Laercio, Arcesilao conoció la obra platónica: «Parece haber tenido en gran estima a Platón y tenía sus libros». D.L., IV, 32.

<sup>175</sup> «Y así Arcesilao negaba que hubiera alguna cosa que pudiera saberse, ni aun aquello mismo que Sócrates se había permitido; pensaba, en consecuencia, que todo está escondido en lo oculto y que nada hay que se pueda percibir o entender». CICERÓN, *Acad.*, I, XII, 45; Cfr. *De Orat.*, III, XVIII, 67 y *De Fin.*, V, III, 7. Esta tesis es defendida hoy por MOREAU, J., en su artículo «Pyrrhonien, Académique, Empirique?», *La Revue Philosophique de Louvain*, 1979, 77, pp. 311-313; *vid.*, también ROBIN, L., *Pyrrhon et le Scepticisme grec (Les Grands Philosophes)*, Paris, 1944, pp. 43-44.

<sup>176</sup> Cfr. CICERÓN, *De Fin.*, II, I, 2.



### **Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega**

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<sup>177</sup>.

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<sup>178</sup>. 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<sup>179</sup>. Por todas estas razones, quizá, Timón

---

<sup>177</sup> «Cuando él habla se mete en medio de la muchedumbre, y ésta igual que los pajarillos alrededor de la lechuza, lo contemplan como un prodigio, mostrando a la luz su vanidad, porque (es) adulator de la multitud; pequeña cosa, desgraciado. ¿Por qué te enorgulleces como un necio». D.L., IV, 42, DIELS, *Poet.*, 9 B 34: *S.H.*, 808. También tiene Timón palabras contra los académicos en general, cfr. D.L., IV, 67: DIELS, *Poet.*, 9 B 35: *S.H.*, 809.

<sup>178</sup> «Timón dice así de él «Con el plomo de Menedemo bajo el pecho correrá, o con Pirrón, todo carne, o con Diodoro»». D.L. IV, 33, DIELS, *Poet.*, 9 B 31: *S.H.*, 805. Existe cierta coincidencia de los especialistas sobre la obscuridad de estos versos de Timón. El texto es inseguro y no sabemos exactamente a qué se refiere Timón con él, o en qué escena está pensando. Así que dar una nueva interpretación, quizá aportaría un poco de confusión añadida a la ya existente; Cfr. para las diferentes interpretaciones de este fragmento de *Los Sillos* de Timón, DECLEVA CAZZI, F., *Pirrone, testimonianze, Op. cit.*, pp. 188-191; aquí hace la autora una documentada revisión de todas las interpretaciones que se han dado de estos versos y de las posibles influencias de Arcesilao que de ello se deduce.

<sup>179</sup> Cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 5, 11-14: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1200 A-B: DECLEVA CAZZI, 33. Numenio también ensaya una sucesión de Arcesilao, diciéndonos que es discípulo de Polemón. Da la sensación por las referencias que presenta Numenio que Arcesilao fue un ecléctico que tomaba de quien quería lo que más le interesaba: «Por otro lado, Arcesilao tomó de Teofrasto, y del platónico Crantor, también de Diodoro, y después de Pirrón: de Crantor aprendió el arte de persuadir, de Diodoro el ser sofista, gracias a Pirrón se hizo versado en todo, audaz [y no declaraba nada] y de él se recitaba un verso paródico y burlón: «Por delante Platón, por detrás Pirrón, en medio Diodoro»». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 5: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1197 D-1200 A: DIELS, *Poet.*,

## El escepticismo antiguo

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\_sqe Pl\_twn, \_piqen [d\_] P\_rrwn, m\_ssoV Di\_dwroV)»<sup>180</sup>, reconocemos la poca claridad de la filosofía de Arcesilao. El verso de Aristón, parafraseado de la descripción homérica de la Quimera<sup>181</sup>, 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<sup>182</sup>. 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<sup>183</sup>, sí que podemos evidenciar, a juicio de Timón, 9 B 31: S.H., 805.

<sup>180</sup> D.L., IV, 33: DIELS, *Poet.*, 9 B 31-32: DECLEVA CAIZZI, 32. Este texto también aparece en SEXTO, *H.P.*, I, 232 y 234. De la misma opinión que Aristón es Sexto Empírico, gran conocedor de todo el escepticismo, cuando afirma que la filosofía de Arcesilao tiene muchas cosas en común con la de los pirrónicos. Véase también las notas 62 y 66 de este mismo capítulo. Es curioso reparar en las páginas de ROBIN, L., *Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 40; y DAL PRA, M., *Lo scetticismo greco*, vol. I, p. 121. Por su parte GOEDECKEMEYER, A., *Op. cit.*, p. 32, nota 3, propone interpretar este texto de Aristón cronológicamente. Según Goedeckemeyer, con este verso Aristón no se refería a ningún tipo de influencia filosófica sino que sólo aporta datos de orden temporal y nada más.

<sup>181</sup> «pr\_sqe l\_/wn, \_pi/qen d\_dr\_/kwn m\_/ssh d\_c\_/maira». HOMERO, *Iliada*, VI, 181, Cfr. además HESÍODO, *Teogonía*, 323 y también LUCRECIO, *De rerum natura*, V, 905, el cual escribiendo sobre el origen de las especies, rechaza la existencia de cualquier animal fabuloso, dejándonos como uno de los ejemplos la misma definición de la Quimera homérica: «*prima leo, postrema draco, media ipsa Chimaera*». Robin y Dal Pra recogen el dato de la parodia- semejanza de los dos versos dedicados a Arcesilao (curiosamente los dos traducen por error «*lion par devant, dragon au milieu, chimère en arrière*»; «*leone davanti, dragone nel mezzo, chimera dietro*»).

<sup>182</sup> Cfr. DAL PRA, M., *Op. cit.*, vol. 1, p. 124 y también NATORP, P., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin, 1884, pp. 290-292.

<sup>183</sup> Sobre la influencia de Pirrón sobre Arcesilao los estudiosos están divididos. **La admiten**: ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig,

### **Prolegómenos: hipótesis para una lectura escéptica de la filosofía griega**

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.

---

1892, III, pp. 507 y 508 nota 3; NATORP, P., *Op. cit.*, pp. 290-291; GOEDECKEMEYER, A., *Op. cit.*, pp. 32-34, así como PALEIKAT, G., *Die Quellen der akademischen Skepsis*, Leipzig, 1916, pp. 3-6 y ROBIN, L., *Op. cit.*, pp. 40-46. **La niegan:** HIRZEL, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 Bände, Leipzig, I Bd. 1877; II Bd. 1882; III Bd. 1883; vol. III, pp. 22 y ss.; CREDARO, L., *Lo Scetticismo degli Accademici*, 2 vols., Milano, I vol. 1889; II vol. 1893; I, pp. 133-135 y II, pp. 245-246; BROCHARD, V., *Op. cit.*, pp. 93-97; Von ARNIM, H., «Arkesilaos von Pitane», en *RE*, II, 1, pp. 1165-1166; COUSSIN, P., «L'origine et l'évolution de l'Epoché», *Revue des Études Grecques*, XLII, (1929) pp. 376-377; GIGON, O., «Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademien», *Museum Helveticum*, I, 1944, pp. 57-58 y WEISCHE, A., *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, Münster, 1961, pp. 14-15.

## 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

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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 Dionisodoro, y por otra parte, además de éstos, Gorgias de Leontini, Metrodoro de Quíos, Anaxarco «el eudaimonista» y Monimo el cínico»<sup>184</sup>.

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.

---

<sup>184</sup>      SEXTO, *M.*, VII, 47-48.

## 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<sup>185</sup>; 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

---

<sup>185</sup> Por ejemplo, en seis pasajes de sus *Hipotiposis Pirrónicas*, Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 223, 224, 225; II, 18; III, 30, 218. En otros dos del libro I de los *Matemáticos*: SEXTO, *M.*, I, 257, 289. En cinco del libro VII: SEXTO, *M.*, VII, 14, 48, 49, 53 y 110. En uno del libro VIII: SEXTO, *M.*, VIII, 326. En dos del libro IX: SEXTO, *M.*, IX, 193 y 361. Y, por último, en otros dos del libro X: SEXTO, *M.*, X, 313 y 314.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

como marco de referencia y desarrolla los argumentos de acuerdo con la posición hermeneútica adoptada. En *Matemáticos.*, 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»».<sup>186</sup>

En la interpretación que hace Sexto de este fragmento<sup>187</sup> se observa una radical precisión al afirmar que para Jenófanes no habrá *nunca* un hombre que pueda

---

<sup>186</sup> SEXTO, M., VII, 49: DK 21 B 34 [a partir de ka\_t\_m\_n...]. Este texto correspondiente a los cuatro famosos versos de Jenófanes es citado y comentado repetidamente por Sexto en tres ocasiones M., VII, 49; 110 y VIII, 326. Y la conocida frase d\_koV d'\_p\_p\_si t\_tuktai es citada separadamente en H.P., II, 18.

<sup>187</sup> Existen algunos problemas textuales en algunos autores antiguos que lo recogieron, (por ejemplo PLUTARCO introduce el término «g\_net'» por «\_den» en la primera línea, esta corrección no es aceptada en la actualidad por Diels, que sigue el argumento empleado por Fränkel en «Xenophanesstudien», *Hermes*, 60, 1925, («g\_net'» requiere una separación de «t\_sa\_V» de «e\_d\_V» que sería imposible en el estilo arcaico). En la actualidad hay varias interpretaciones, y no coincidentes. Éstas van desde la propuesta de REINHARDT, K., *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1959, cuarta ed. 1985, pp. 151-152, para quien estamos ante la condena de toda la percepción sensible, hasta la negación, por parte de ZELLER, *Op. cit.*, I, p. 674, nota 1, de que Jenófanes se hubiese preocupado por la validez del conocimiento, pasando por la de GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945, p. 180, afirma que existe en Jenófanes una clara consciencia de la contraposición entre la opinión o conjetura humana y el total conocimiento de dios. Cfr. para este problema UNTERSTEINER, M., «Il problema del conoscere in Senofane», *Sophia*, 23, (1955), 1, pp. 26-37.

Err ~~El escepticismo antiguo~~ not found

conocer lo patente, por lo que sólo queda la opinión, la conjetura<sup>188</sup>. 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\_\_ qeçñ*) son usadas en el sentido de «acerca de algunas cosas oscuras» (*per\_tinoV tçñ \_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»<sup>189</sup>. 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<sup>190</sup>. 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,

---

<sup>188</sup> Cfr. FRÄNKEL, H., «Xenophanesstudien I und II», *Hermes*, 1925, pp. 174-192. La interpretación del fragmento B 34 de Jenófanes ha tenido una historia un tanto turbulenta. Fränkel en un estudio ya clásico, intentó clarificar, a su modo, la estructura del fragmento, eliminando, por un lado, la interpretación socrático-platónica, y por otro, el tono excesivamente escéptico que, según él, había recibido en Sexto. Ambas interpretaciones son igualmente verosímiles pero también igualmente inverificables. Siguiendo estas anotaciones de Fränkel, la estructura original del fragmento quedaría así: aquel que se acerca a lo *saph\_s* (lo patente) le falta el pleno saber sobre lo alcanzado, es decir, todavía no es un saber verdadero. No existe segura evidencia de que lo que conocemos lo conocemos absolutamente. Por eso, «*d\_koV*» (opinión) se extiende sobre todas las cosas, lo único que tenemos son sospechas, podemos estar próximos a la verdad, pero no podemos tener convicción de ese hecho, por más razones que tengamos para justificar o para creer que estamos cerca de la verdad. No se puede negar que el tono de esta interpretación de Fränkel remite también a cierto escepticismo, pues ante la imposibilidad de conocer la verdad, cualquier saber seguro se transforma en opinión dudosa.

<sup>189</sup> SEXTO, M., VII, 51; Cfr. M., VIII, 325-326

<sup>190</sup> «¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente lo que es?». PLATÓN, *Menón*, 80 d. [Seguimos la traducción del *Menón* realizada por F.J., Olivieri, en la Biblioteca Clásica Gredos, PLATÓN, *Diálogos*, II, Madrid, 1983.]



### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>191</sup>. Invirtiendo 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<sup>192</sup>. 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<sup>193</sup>».

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

---

<sup>191</sup> «Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues no podría buscar lo que sabe -puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda-, ni tampoco lo que no sabe -puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar». PLATÓN, *Menón*, 80 e.

<sup>192</sup> «Del mismo modo, estando la verdad oculta en la profunda oscuridad, se lanzan muchos argumentos hacia ella, pero no es posible saber cuál de estos conculca y cuál no conculca con ella, puesto que lo investigado está alejado de la evidencia (*\_k t\_V \_narge\_aV*)». SEXTO, *M.*, VIII, 325. Inmediatamente después de este texto añade Sexto que el primero que dijo esto fue Jenófanes y cita de nuevo sus cuatro versos famosos.

<sup>193</sup> SEXTO, *M.*, VII, 51-52.

Err ~~El escepticismo antiguo~~ not found

pueda distinguir lo verdadero de lo falso<sup>194</sup>.

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*<sup>195</sup>; 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<sup>196</sup>. De un lado la totalidad de las cosas *p\_nta* que nunca podrá ser accesible y por otro, lo que

<sup>194</sup> «Entonces, éste niega que exista un criterio de verdad (*krit\_rion\_lhqe\_aV*), porque nada hay aprehensible (*katalhpt\_n*) en la naturaleza de los objetos que se investigan». SEXTO, *M.*, VII, 52-53. Esta noticia sobre la negación del criterio de verdad aparece también en las *Hipotiposis*, aunque en este libro la referencia es general y muy reducida, mientras que en *Contra los Matemáticos*, amplía esta opinión añadiéndole una galería de filósofos (Protágoras, Gorgias, Metrodoro de Quíos y Anaxarco entre los principales) que coinciden con el de Colofón en la negación del criterio y que siempre van a aparecer unidos al escepticismo de alguna manera como sus antecesores.

<sup>195</sup> Un pasaje de Plutarco corrobora estos términos: «Que estas cosas sean conjeturadas como semejantes a las verdaderas». PLUTARCO, *Sympos.*, IX, p. 746 B: DK 21 B 35.

<sup>196</sup> Así, por ejemplo, para Deichgräber esta oposición conlleva una delimitación de los objetos que caen bajo el ámbito de cada elemento: *d\_koV/sa\_\_V e\_d\_nai*, a cada forma de conocimiento le corresponde un objeto de conocimiento diferente que no puede confundirse. Me explico: de un lado estaría la totalidad de las cosas que nunca podrá ser accesible, y frente a ella lo que aparece a los mortales lo que es visible en su manifestación. Según este autor, Jenófanes cree que algunas de las cosas «oscuras» que están dentro de los *p\_nta* pueden convertirse en patentes, esto es posible con ayuda de lo visible, es decir con ayuda de los signos. Así, lo que aparece o puede aparecer necesita de *\_yiV* visión que sirva como signo de lo visible. De ahí que Deichgräber sostenga que esta teoría de los signos es una característica que podría hacernos pensar que la teoría del conocimiento de Jenófanes hunde sus raíces en el pensamiento físico de los Jonios, Cfr. DEICHGRÄBER, K., «Xenophanes <Per\_\_sewV>», *Rheinisches Museum*, 87, (1938), pp. 21-22. Esta teoría del «conocer», que distingue aquello de lo que los hombres tienen opinión frente a lo que no conocen provocará una serie de consecuencias, desde el momento en que se distingue e identifica mundo sensible, con lo que los hombres conocen y tienen opinión de ello y mundo inteligible, con lo que no se puede conocer «evidentemente» por los sentidos pero sí por la razón.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

aparece a los mortales, lo que es visible en su manifestación *\_pp\_sa*<sup>197</sup>. 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*<sup>198</sup> 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»<sup>199</sup>. 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

---

<sup>197</sup> Buena pista de esto la ofrece un testimonio de Herodiano, «Contemplar cuantas cosas se han manifestado a los mortales». HERODIANO, *P. dicr.*, 296, 9: DK 21 B 36.

<sup>198</sup> Esta «opinión» (*d\_koV*) de los mortales que aparecen en el texto de Jenófanes (DK 21 B 34), tienen una aparente relación con otras «opiniones» (*dok\_onta*) de Heráclito cuando en el fragmento 28 (DK 22 B 28) dice: «Así, el hombre más famoso conoce y guarda opiniones y naturalmente, la justicia condenará a los fabricantes y testigos de mentiras». Este fragmento es demostrativo de la creencia, también en Heráclito, de que sólo es posible conocer y guardar opiniones, muchas de las cuales son falsas. GUTHRIE, W.K.C., *Op. cit.*, volumen I, pp. 413 y 472-473 (traducción castellana, vol., I, p. 389 y 445), justifica este fragmento como muestra del sentido religioso de Heráclito y de la inutilidad del conocimiento humano frente al conocimiento divino. Cfr. REINHARDT, K., *Op. cit.*, p. 167 y MARCOVICH, M., *Heraclitus, Greek Text with a short commentary*, Merida, 1967, pp. 74-80.

<sup>199</sup> HERODIANO, *p. mon. I\_x.*, p. 41, 5: DK 21 B 38.

Err ~~El escepticismo antiguo~~ not found

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*<sup>200</sup>: lo cual podría demostrar que Jenófanes planteó como problemática la relación dios/hombre<sup>201</sup>.

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

<sup>200</sup> DEICHGRÄBER en su art. cit., pp. 22-23 confirma esta tesis, a mi modo de ver suficientemente, acudiendo a la tradición doxográfica. Allí hace referencia, en primer lugar, a Ario Dídimos en ESTOBEO, *Ecl.*, II, 1, 18: DK 21 A 24, dice que Jenófanes enseñó: «*V\_ra qe V m\_n o\_de t\_n\_l\_ qeian, d\_koV d'\_p\_p\_si t\_tuktai*», es decir, que dios sabe la verdad mientras que la conjetura se da en todos los hombres. Y también, haciendo referencia a él (*Scriban...ut Xenophanes Colophonius scripsit*), escribe AGUSTÍN DE HIPONA, *Civ. Dei*, VII, 17: «es propio del hombre opinar sobre estas cosas, es propio del dios saberlas». Y aún más, pues Deichgräber acude al mismo Jenófanes en el fragmento DK B 23 cuando al caracterizar al dios lo hace diferente a los mortales en cuerpo y en pensamiento: «*e\_V qe\_V... o\_ti d\_maV qnhto\_sin\_mo\_ioV o\_d\_n\_hma*». Y ya por último se remite a una frase de Alcmeón (siguiendo a Fränkel y a Reinhardt) que ha sido conservada por Diógenes Laercio, VIII, 83, que aunque no sea del todo segura apunta la relación entre un conocimiento divino y unas opiniones de los mortales: «sobre las cosas no aparentes y sobre las mortales los dioses tienen certeza, en tanto que los hombres sólo pueden conjeturar».

<sup>201</sup> Esta interpretación no es aceptada por todos los estudiosos. Guthrie, por ejemplo, afirma que no hay ningún indicio de que Jenófanes distinga entre una clase de cosas de las cuales los hombres tienen conocimiento y otra clase de cosas no-evidentes que sólo saben los dioses. La traducción que propone Guthrie de este fragmento de Alcmeón es diferente: «*Concerning things unseen, and concerning mortal things, the gods see clearly, but so far as men may judge...*(Respecto a las cosas invisibles, y respecto a las cosas mortales los dioses ven con claridad, los hombres, sin embargo, solamente pueden juzgar...)». Aquí, efectivamente, no se distingue entre dos tipos de conocimiento, uno de los dioses y otro de los hombres, sino que lo que existe en Alcmeón es una declaración de principio de su obra: la certeza sería patrimonio de los dioses. Ellos conocen la verdad, mientras que los hombres sólo la conocen mediante los signos del mundo visible. Para Guthrie el fragmento de Alcmeón mediante el cual se justificaba esta distinción no tiene como fuente directa a Jenófanes. Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Op. cit.*, vol. I, pp. 396-397, cfr. también p. 344 (ed. castellana, pp. 374 y 326). En este sentido, conjetura CORNFORD, F.M., en *Principium sapientiae, The origins of Greek philosophical thought*, Gloucester, Mss., 1971, pp. 107-126, principalmente, 107-108 que esta actitud humilde de Alcmeón, inculcada por los planteamientos propios de la ciencia médica, intenta dar la réplica al filósofo arcaico, que como sucesor del poeta de inspiración divina, se creía en posesión de la verdad. Alcmeón estaría, pues, inmerso en la tendencia del

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>202</sup> llegó a formar parte de la cultura común. La verdad era un don divino, y éste se repartía sin justificación<sup>203</sup>. 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<sup>204</sup>.

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

---

tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* (el cual según Cornford, pudo ser escrito por Hipócrates mismo, cfr. *Loc. cit.*, p. 31) que desaprobaba la preocupación por las cosas no visibles o no aparentes que son siempre dudosas por su propia naturaleza.

<sup>202</sup> Cfr. HESIODO, *Teogonía*, 26-28; *Erga*, 10.

<sup>203</sup> Por eso, insistía Platón en el carácter «demencial» de la inspiración del poeta, al ser depositario de una verdad completamente externa a él provocaba una clara violencia a la razón: «Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado (*\_nqe\_V*), demente (*\_k\_rwn*), y no habite ya más en él la inteligencia (*no\_V*)». PLATÓN, *Ion*, 534 b, Cfr. MOLERO, J., «¿Para qué la palabra? Una aproximación marginal a Platón», *Estudios Filosóficos*, 94, 1984, vol. XXXIII, pp. 435-443.

<sup>204</sup> Esta distinción (Heráclito, por ejemplo, hablará de que «la naturaleza humana no cuenta con pensamientos inteligentes, mientras que la divina sí que los tiene»; Parménides, por su parte, hablará «de los mortales que no saben nada» etc.) tiene consecuencias importantísimas para el desarrollo del conocimiento humano, ya que se comienza a hablar de un conocimiento verdadero y de un conocimiento opinable, se empieza, pues, a separar, la verdad de la opinión y como consecuencia se introduce una cierta dialéctica entre lo que aparece a los hombres [de lo que sólo tenemos opinión] y las cosas oscuras para los mismos a las que sólo los dioses tienen acceso. En Parménides continúa y se desarrolla la separación contraponiendo el conocimiento de la verdad y el conocimiento de los hombres, aunque bien es cierto que esta afirmación hay que matizarla, pues aunque ciertamente el elemento «divino» lo aporta la diosa, el conocimiento es accesible al hombre, pues éste con su esfuerzo puede alcanzarlo. Esta diferenciación que posteriormente se traduce en cierta contraposición entre conocimiento de la apariencia y conocimiento de la verdad, de lo que verdaderamente es, va a generar una interesante influencia en el escepticismo griego.

Err El escepticismo antiguo not found

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<sup>205</sup>, 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<sup>206</sup>. 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

---

<sup>205</sup> Recordemos *M.*, VII, 49 y 52-54, Guthrie considera que esta interpretación de Sexto no es del todo correcta. Para él no sería acertado decir que Jenófanes considera todo inaprehensible, (p\_nta \_kat\_lhpta), sino más bien que sustituía el conocimiento por la opinión, como un criterio del juicio, pues aunque no podamos descartar la posibilidad del error, es necesario admitir lo que es probable. Cfr., GUTHRIE, W.K.C., *Op. cit.*, vol. I, pp. 395-401, principalmente 395 (traducción castellana, vol. I, pp. 372-378).

<sup>206</sup> Veamos un pasaje de Sexto en este sentido: «De modo que, de acuerdo con él (Jenófanes) la razón opinadora, -es decir, la razón que atrapa lo verosímil pero no lo cierto- es el criterio» SEXTO, *M.*, VII, 110. Podemos observar cómo Sexto, fiel a sus objetivos, nos presenta las diferentes interpretaciones, sin inclinarse explícitamente por ninguna de ellas. Frente a la interpretación que hace Soción de Jenófanes (nombrado en *M.*, VII, 15, cfr. la nota «a» de la ed. de BURY, R.G., vol. II, p. 57) según la cual para Jenófanes todas las cosas son incomprensibles, Sexto presenta otra para la que sólo lo cognitivo es incomprensible, pero no lo opinativo, rescatando así aquellas aprehensiones que están de acuerdo con una razón opinadora, que sería el criterio. Esta segunda interpretación viene marcada concretamente en Sexto cuando haciendo referencia a la ya expuesta (en la que Jenófanes afirma que todas las cosas son incomprensibles, cfr. SEXTO, *M.*, VII, 49 y ss), menciona a otros autores (que no nombra) que interpretan de manera diferente a Jenófanes: «de acuerdo con aquellos que interpretan (a Jenófanes) de manera diferente». SEXTO, *M.*, VII, 110. Si tuviésemos que conjeturar con cuál de las dos interpretaciones está Sexto más de acuerdo, creemos que sería con la primera, pues la segunda viene marcada por ese «*de manera diferente*», referido a otros autores.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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»<sup>207</sup>. 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<sup>208</sup>. 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»<sup>209</sup>, 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

<sup>207</sup> SEXTO, *H.P.*, I, 223.

<sup>208</sup> Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 224: DIELS, 9 B 59: DK 21 A 35.

<sup>209</sup> «Jenófanes contrariamente a las concepciones de otros hombres, afirma *dogmáticamente* que el todo es uno y que dios es consustancial con todas las cosas y es esférico....» SEXTO, *H.P.*, I, 225.

Error: «El escepticismo antiguo» not found

inmutable»<sup>210</sup>.

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<sup>211</sup>, 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»<sup>212</sup>.

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<sup>213</sup> de este fragmento, tendríamos

<sup>210</sup> PSEUDO-GALENO, *Hist. Philos.*, 7, 234; DIELS, *Dox. Graec.*, p. 604: DK 21 A 35.

<sup>211</sup> DEICHGRÄBER, K., «Xenophanes... art. cit.», p. 30.

<sup>212</sup> ESTOBEO, *Ecles.*, I, 8, 2: DK 21 B 18, cfr. la nota que dedica Untersteiner a este fragmento en *Senofane, Testimonianze e Frammenti*, a cargo de Mario UNTERSTEINER, Firenze, 1967, p. 133.

<sup>213</sup> Cfr. MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1960, pp. 185-186, según Mondolfo existe en este texto una verdadera teoría del conocimiento, la cual, dice, está lejos



### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>214</sup>.

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<sup>215</sup>. 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

---

igualmente del escepticismo como del dogmatismo, sin embargo, no nos dice de dónde está cerca. *Vid.*, también SANTE FERRARI, *Gli Eleati*, <Memorie della R. Accademia dei Lincei>, CCXXXIX, 1982, p. 79.

<sup>214</sup> Véase la interesante interpretación de CHERNISS, H.F., «The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy» en *Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo*, Tucuman, 1957, pp. 93-114.

<sup>215</sup> Se podría consultar las páginas que GARCÍA GUAL, C., dedica al desarrollo del concepto de «sabiduría» y de «verdad» en su libro *Los siete sabios y tres más*, publicado en Madrid, 1989, pp. 21-39.

Error **El escepticismo antiguo** not found

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<sup>216</sup>. Este sentido irá paulatinamente determinando la apreciación pirroniana de la indeterminación de la realidad y como consecuencia la incapacidad que tenemos de conocerla.

---

<sup>216</sup> Esta interpretación considera a Jenófanes como un pensador preocupado por los problemas del conocimiento, pero sin llegar a plantear ninguna teoría sobre la validez o invalidez del conocimiento humano; aquí coinciden ZELLER, *Op. cit.*, I, p. 674 y UNTERSTEINER, *Senofane, Testimonianze e Frammenti, Op. cit.*, introducción, p. CCXXVII y REINHARDT, *Op. cit.*, pp. 151-152.

## **Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística**

## 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 *d\_xa* (opinión de los mortales sobre lo percibido, sobre lo aparente) y la *\_l\_qeia* (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<sup>217</sup> y tiene su origen

---

<sup>217</sup> Como consecuencia de la interpretación tradicional de la Opinión y la Verdad en un sentido platónico. La confluencia de los dos sentidos del *dok\_w* (a que me he referido en la nota anterior) es típica del pensamiento platónico: en la oposición *d\_xa* / *\_pist\_mh* aquélla significa la «mera opinión», en principio, independientemente del objeto a que se refiera (Cfr. *Menón*, *Teeteto*). Pero en textos más cargados «ontológicamente» (Cfr. *Timeo* y sobre todo *República*) la *d\_xa* se circunscribe, como forma de conocimiento, al ámbito de las realidades *sensibles* en oposición a *lo inteligible*.

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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»<sup>218</sup>, con el conocimiento y con el lenguaje<sup>219</sup>. 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

<sup>218</sup> Parménides es el único pensador presocrático que se ocupa del «ser». Sólo un abuso del lenguaje puede denominar ontológicos a Heráclito, Empédocles o Anaxágoras, por ejemplo, sólo Parménides puede recibir ese título en rigor. Una somera observación lexicográfica de su poema justifica ese título sobradamente. Así, tenemos los siguientes datos. Sobre 157 versos del poema existen 86 ocurrencias del verbo «e\_nai» de una forma u otra. Se podría objetar que un verbo tan común como el verbo «ser» aparece constantemente en la literatura, pero una contraprueba demuestra lo contrario. En la literatura poética contemporánea a Parménides, nos encontramos con Píndaro, y de los 369 versos de los primeras Olímpicas solamente tenemos seis ocurrencias del verbo e\_nai. Comparado, por ejemplo, con otros textos de la misma época, resulta que ese mismo concepto en Heráclito aparece sólo 44 veces en todos los fragmentos que han sobrevivido. Con lo cual se demuestra que no era tan normal hablar de «ser». Además, en el mismo poema, nos encontramos con que el verbo e\_nai está desigualmente repartido: en el prólogo 3 veces sobre 32 versos, en la segunda parte 7 veces sobre 46 versos; por contra en la primera parte nos encontramos 76 veces en 72 versos. Nadie puede, pues, poner en duda la característica ontológica de Parménides. Para ampliar estos datos puede verse HEITSCH, E., *Parmenides*, Munich, 1974, p. 112 y AUBENQUE, P., «*Syntaxe et sémantique de l'être*», en *Études sur Parménide*, Op. cit., II, pp. 104-105.

<sup>219</sup> En su estudio sobre el verbo «ser» en griego, Charles H. KAHN, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, vid., pp. 331-333, 366-370, aporta un elemento importantísimo para la comprensión del concepto de «ser» en la filosofía griega que comienza con Parménides. Kahn habla de que las líneas de uso del verbo «ser» en griego, vienen representadas por un valor léxico verdadero de E\_m\_. A este valor él lo denomina «*veridical nuance*», matiz verídico. El verbo «ser» tendría el sentido de «ser verdadero», «ser así» o «ser el caso». Cfr. por ejemplo, e\_nai\_lhq\_, para Meliso, SIMPLICIO, *de caelo*, 558, 19: DK 30 B 8.2, y \_sti\_lhq\_wV, HERÓDOTO, III, 17, 2 Y IV, 195, 2. Aunque la importancia de este valor la tenemos que encontrar en Aristóteles el cual se inclina por este significado como uno de los cuatro relevantes sentidos filosóficos o usos del verbo «ser», así dice: «Además, «ser» y «es» significan que (algo) es verdadero, y «no-ser» significa que no es verdadero sino falso». ARISTÓTELES, *Metaf.*, V, 1017 a, 31-32 [La traducción de los textos de la metafísica aristotélica la tomamos de la edición trilingüe de Valentín García Yebra].

Se podría decir que esta utilización es bastante común en Aristóteles y probablemente también de Platón, podemos mencionar un ejemplo importante del Teeteto en donde expresiones como: t\_ «\_sti» ka\_ t\_ «o\_k \_sti», «o\_s\_a»

## El escepticismo antiguo

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<sup>220</sup>.

### 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  $t\_ \_n$  como *lo que verdaderamente es*, en contraposición a  $t\_ doko\_nta$  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  $d\_koV\ d'\_p\_p\_si\ t\_tuktai$ ). De

---

$ka\_t\_ \langle m\_e\_nai \rangle$ , Teeteto, 185 c; parecen que están declarando sobre las formas generales de afirmación y negación, que son las formas generales del establecimiento de los juicios (afirmando y negando). De ahí que haya que entender el pensamiento o los juicios con doble valor, semejante a verdadero o falso o afirmación y negación: «Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprender el ser y la verdad, pero allí es imposible». PLATÓN, *Teeteto*, 186 d.

El punto de partida platónico vendría a representar que esta forma general proposicional -la forma de una verdad clara- es una condición necesaria para la verdad y el conocimiento, condición que la percepción sensible como tal no puede satisfacer, porque la sensación no puede ser conocimiento, no puede ser verdad, porque no es una forma proposicional, no afirma nada, porque no aporta nada a la cuestión de verdad. En este sentido, podríamos conjeturar que esta dualidad también podría aplicarse a las «dos vías» de Parménides:  $\_sti$  y  $o\_k\_sti$ , lo cual podría ser el resultado natural de entender la afirmación y la negación, «sí» y «no», como coordinados y como conceptos igualmente elementales.

<sup>220</sup> Parménides confía en que su argumentación es completa: «*lo que es*» es completo y se halla igualmente equilibrado por todos lados. Por tanto, Parménides se sirve de lo que LLOYD denomina *principio de exclusión indeterminada*: «o <es> -dice él- (y esto se toma en el sentido de existencia necesaria e inalterable) o <no es en absoluto> (es impensable)», cfr. LLOYD, G.E.R., *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, 1966; versión castellana de Luis Vega, *Polaridad y Analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid, 1987, pp. 102-106, principalmente p. 104.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

acuerdo con esta apreciación, la razón opinadora τὸν δόξαν ἰσχυρόν era el criterio<sup>221</sup>. Frente a Jenófanes, su amigo Parménides, como lo llama Sexto, asume como criterio la razón cognitiva (lo cognoscitivo) τὸν πίσθμονικόν, 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<sup>222</sup>. 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 (Περὶ τῆς ἀληθείας); 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

---

<sup>221</sup> Cfr. SEXTO, M., VII, 110. *vid., supra*, p. 108-109, nota 23.

<sup>222</sup> El texto de Timón, citado más arriba (p. 44), dice que «alejó los pensamientos (n;seiV) del engaño de las apariencias (τὸν πίσθμονικόν)». Es clave aquí el término *πίσθμονικόν* que parece reunir los dos sentidos del verbo *δοκῶ*: el del «aparecer» (propio del conocimiento sensible) y el del «opinar». En la confluencia de ambos sentidos se apoya la interpretación tradicional «platónica» del Poema: la segunda parte de éste contiene *opiniones* referidas al ámbito del *conocimiento sensible*.

## El escepticismo antiguo

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<sup>223</sup>, 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<sup>224</sup>. 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<sup>225</sup>.

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 tén pragm\_twn katal\_yeiV)»<sup>226</sup>.

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<sup>227</sup>. 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

<sup>223</sup> Cfr. HESIODO, *Teog.*, 27-28. No podemos olvidar que la invocación a las Musas como elemento verificador de la verdad lo encontramos en HOMERO, cfr. *Il.*, II, 484 y ss, y en HESIODO, *Erga*, 1 y ss.

<sup>224</sup> Cfr. HESIODO, *Teog.*, 23-24.

<sup>225</sup> Cfr. JAEGER, W., *The theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, [trad. española José Gaos, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1978, pp. 95-110].

<sup>226</sup> SEXTO, *M.*, VII, 113-114.

<sup>227</sup> «Y en fin, él concluye claramente que no ha de atenderse a los sentidos, sino a la razón», SEXTO, *M.*, VII, 114.



## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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 (*glçssan*), 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] <sup>228</sup>.

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<sup>229</sup>. 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

<sup>228</sup> SEXTO, *M.*, VII, 111. En esta presentación del fragmento parmenídeo por parte de Sexto descubrimos tres diferencias importantes con el texto definitivamente establecido. Aparte de la colocación del fragmento en un lugar erróneo, encontramos en Sexto *pol\_peiron*, mientras que en Diógenes *pol\_dhrin*, *qum\_V* en Sexto, mientras que en Simplicio aparece *m\_qoV* y por último, hallamos que Sexto parece cortar la cita del fragmento en *le\_petai* obviando «*\_V \_stin*», «que es», con referencia al camino que queda, con lo que parece quedar incompleto el significado de la cita.

En el análisis de Parménides no hemos encontrado un solo ejemplo definitivo de la viabilidad de esta interpretación. No aparece, pues, en el Poema una evidencia absoluta que dé muestras de una radical oposición entre conocimiento intelectual, por un lado, y conocimiento sensitivo, por otro. Ahora bien, ¿cómo conciliar esta afirmación con los versos citados en SEXTO, *M.*, VII, 111 y 114 hasta *rhq\_nta*, en los que muchos comentaristas han visto una directa alusión a la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual?. Quizá observando que en este fragmento, el hábito cotidiano es responsable del error que obliga al hombre a ir por un mal camino: *e\_nai m\_ \_nta*, llevándolo a utilizar el ojo que no ve *\_skopon \_ma* y el oído que no oye más que un eco *\_c\_essan \_kou\_n* y la lengua *glçssan*. Parece que no podemos pensar que Parménides esté en este fragmento enumerando las facultades u órganos del conocimiento, ya que entonces no sabríamos que hacer con la lengua. Lo que parece que la diosa está rechazando aquí más que las capacidades sensibles de los hombres son las tradicionales o habituales fuentes de información, es decir, lo que es visto, lo que es oído y lo que es dicho, es decir el *\_qoV*, la costumbre que es muy utilizada por muchos hombres sin que medie conocimiento alguno ni reflexión, Cfr. GIGON, O., *Der Ursprung*, op. cit., p. 259 y CALVO, T., «Truth and Doxa in Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, (1977), pp. 252-253.

## El escepticismo antiguo

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<sup>230</sup>. 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»<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> Cfr. CORDERO, N., *Op. cit.*, p. 193.

<sup>230</sup> Esta oposición sentidos/razón viene incorporada a otra oposición célebre establecida entre el *conocimiento Racional y la Opinión*. Un texto constantemente utilizado para defender esta posición es el B 6, 1: «Debe ser (una misma cosa) el decir y el pensar (conocer), lo que es (cr\_t\_l\_gein t\_noe\_n t' \_n \_mmenai)». SIMPLICIO, *Phys.*, 117, 2: DK 28 B 6, 1. Pero este pasaje merece un comentario: en él lo que se manifiesta, lo que existe es aquello sobre lo que se puede hablar y lo que se puede pensar. Parménides parece estar identificando las dos expresiones «lo que es», y «lo que se puede hablar y pensar». Tal como se produce esta afirmación parecería errónea pues, parece obvio que es posible pensar y hablar de cosas que realmente no existen, pongamos por caso los unicornios o las quimeras; sin embargo, parece que Parménides tenía otro concepto diferente de los procesos mentales y del lenguaje que el que tenemos hoy en día. Así, creemos que en Parménides el verbo que se traduce por «pensar», noe\_n no podía sugerir en su época la imagen o representación de algo inexistente, ya que significaba un acto de reconocimiento inmediato. Por eso, se dice muchas veces que Parménides no distinguía entre conocimiento intelectual y perceptivo, distinción que nos llevaría a la posterior diferenciación entre mundo verdadero cuyo conocimiento vendrá dado por el intelecto y mundo de la apariencia cuyo conocimiento vendrá dado por los sentidos.

<sup>231</sup> SIMPLICIO, *Phys.*, 117, 2: DK 28 B 6, 3-9. Se habrá observado que en este pasaje hemos traducido n\_on como «conocimiento» tomado genéricamente sin especificarlo -al modo usual- como conocimiento *intelectivo*, lo que llevaría a suponer su oposición al conocimiento o percepción *sensible*. Ciertamente en este texto se vincula, claramente, el n\_on a lo que hoy nosotros denominamos *conocimiento sensible*: Parménides no dice solamente que el conocimiento se encuentra errante, sino que además señala que tal estado de incapacidad cognoscitiva se manifiesta en la pérdida de las

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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*»<sup>232</sup> 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<sup>233</sup>. 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 afín al escepticismo como apariencia sensible, y a reintegrarlos al final del fragmento 1<sup>234</sup>.

Esta hermeneútica 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<sup>235</sup>. Al

---

*capacidades sensoriales* más importantes, pues aquél que tiene un *plakt\_n n\_on* le falta la vista y el oído, es decir, son *kw\_o\_* y también *tu\_lo\_gentes* que no tienen facultad de juicio *\_krita\_* la. Llama la atención que esta pérdida de la facultad del juicio parezca depender de la sordera y de la ceguera, cosa que por otro lado no puede sorprender, pues sin visión y sin audición poco podemos discernir. Estaríamos ante una concepción del *nóos* como *órgano de conocimiento en general* o principio activo a través del cual conocemos.

<sup>232</sup> H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Op. cit.*, introducción al fragmento 28 B 7, vol., I, p. 234.

<sup>233</sup> Cfr. D.L., IX, 22 :DK 28 A 1 y D.L., IX, 23: DIELS, *Poet.*, 9 B 44: S.H., 818.

<sup>234</sup> Según Capizzi, esta interpretación de Sexto ha arrastrado a numerosos intérpretes modernos, entre los que estuvo el mismo Diels en un primer momento. Cfr. CAPIZZI, A., *La porta di Parmenide, Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma, 1975, pp. 81-82.

<sup>235</sup> Sin embargo, parece que esta oposición tajante entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible, que podemos denominar percepción, no aparece aún claramente establecida en el poema de Parménides. Por lo demás, la insistencia interesada de los escépticos en esta interpretación va a dejar abierto, incluso sin pretenderlo, el camino hacia el escepticismo. Un escepticismo que parece surgir más como consecuencia de la interpretación de Platón que por el pensamiento mismo de Parménides. Dicho de otro modo, *la férrea distinción entre razón y sentidos no parece darse en el poema*. Estos dos conceptos todavía no habían sido claramente distinguidos en tiempos de Parménides (Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, III, 1009 b 12-25; *De anima*, 627 a 21.), por lo que para éste era completamente imposible ser «racionalista» por su atención a la razón o «sensualista» por su atención a los sentidos. No es extraña esta falta de distinción entre sentir y pensar, pues hay que reconocer que estamos ante una mentalidad que no ha olvidado la acción mítico-poética, de la que no se ha desembarazado totalmente, y en la que sentir y pensar se entreveran sin contradicción. Esta parece ser también la tesis de STEFANINI

## El escepticismo antiguo

primero se llegaría a través del *n\_oV*<sup>236</sup>, 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»<sup>237</sup>. 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<sup>238</sup>. 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

---

según el cual tanto «en el mito como en la poesía ... sentir y pensar venían a coincidir sin contradicción», Cfr. STEFANINI, L., «Essere e immagine in Parmenide», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 31, (1952), p. 65.

<sup>236</sup> En Parménides el vocablo *noe\_n* o *n\_oV* es muy complejo, por lo que es difícil que encontremos un solo significado que se adecue completamente a él. Por el contrario, la multitud de acepciones que posee este vocablo muestran su versatilidad, ya desde Homero, que en ningún caso se reducen o equivalen a los que tendrá luego en la filosofía de Platón, y a las que tienen en la filosofía actual los términos de «pensamiento» y «pensar». Cfr. CALVO, T., art. cit., pp. 248-251, Calvo destaca diferentes significados de *n\_oV* y *noe\_n* y demuestra que es uno de esos términos cuyo uso en el lenguaje griego ha ido perfilando su significado filosófico. Cfr. además, FRÄNKEL, «Parmenidesstudien», *Nachtrag von der Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1930, p. 160 y FRITZ, K. von, «Noûs, noeîn and their derivatives in Homer», *Classical Philology*, 1943, pp. 79-93 y «Noûs, noeîn and their derivatives in pre-Socratic philosophy excluding Anaxagoras», *Classical Philology*, 1945, 40, pp. 223-242 y 1946, 41, pp. 12-34).

<sup>237</sup> ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1009 b, 12-15.

<sup>238</sup> «En efecto, dice que es lo mismo la percepción sensible y el conocimiento (*t\_g\_r\_isq\_nesqai ka\_t\_rone\_n\_V t\_ut\_l\_gei*)». TEOFRASTO, *De sensu*, 3: DK 28 A 46: DIELS, *Dox. Graec.*, p. 499.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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)<sup>239</sup>.

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<sup>240</sup>. Pero esta

---

<sup>239</sup> En esta afirmación no son coincidentes todos los críticos, por ejemplo Philip, siguiendo a Fränkel y a Vlastos, (Cfr PHILIP, J.A., «Parmenides' Theory of knowledge», *The Phoenix*, 12, 1958, p. 64; FRÄNKEL, H., *Wege und Formen fñhgriechischen Denke*, Munich, 1955, p. 173-182, principalmente p. 176; VLASTOS, P.H.G., «Parmenides' Theory of Knowledge», *TAPA* 77, 1946, 71, n. 38) mantiene la tesis de que Teofrasto cita el pasaje de Parménides teniendo delante el texto de Aristóteles, y no el poema original del de Elea, forzando así su interpretación ante las dificultades que propone el propio Aristóteles y tratando de resolverlas. De ahí, que identifique pensamiento y sensación más para resolver las dificultades que el texto de Aristóteles plantea, que porque Parménides los hubiese identificado en realidad. Por su parte, Verdenius, (VERDENIUS, W.J., *Parmenides. Some comments on his Poem*, Groningen, 1942, Reimpr. 1964, p. 10) afina todavía más a nuestro parecer cuando traduce el vocablo *nóos* por «conocimiento», término en el que se agrupan todas las acepciones que tiene, sin menoscabo de ninguna. Esta traducción, por tanto, al ser tan general tiene la ventaja de contener todos los posibles significados de este término, cosa que no ocurriría si optásemos por otra interpretación, en la que algunas acepciones quedarían fuera y no podrían ser amparadas por ella.

<sup>240</sup> Es interesante observar cómo también Heráclito es interpretado de la misma forma. Según Sexto, el de Éfeso también es responsable de cierta crítica a los sentidos como fuente de conocimiento; diciendo, en este sentido, que el hombre está compuesto de dos facultades para alcanzar el conocimiento: la sensación y la razón. La sensación no es digna de confianza mientras que la razón es asumida como el criterio. Por eso, Heráclito estaría

## El escepticismo antiguo

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*.

---

condenando la sensación cuando decía: «Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando tienen almas bárbaras (kako\_m\_rtureV\_nqr;poisin\_\_qalmo\_ka\_\_ta\_barb\_rouV\_yuc\_V\_c\_ntwn)». SEXTO, *M.*, VII, 126: DK 22 B 107. Lo cual es equivalente a decir, según Sexto, que confiar en los sentidos irracionales es de almas bárbaras («\_per\_son\_n\_t\_barb\_rwn\_st\_yucϕn ta\_V\_l\_goiV a\_sq\_sesi piste\_ein», SEXTO, *M.*, VII, 126-127). Vemos aquí como Sexto también se apresura a interpretar el texto de Heráclito acudiendo al par de contrarios sensación «versus» razón. Recordemos aquí la crítica epicúrea a todos aquellos autores, Pirrón entre ellos, que ponen en duda la capacidad de los sentidos para el conocimiento, ya que, según Epicuro, sin los datos aportados por los sentidos no puede haber 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<sup>241</sup> ofrece cierta perplejidad inicial. Salvando las distancias, Gorgias de Leontini<sup>242</sup> es un sucesor de la escuela de Elea que,

---

<sup>241</sup> Hemos introducido algún cambio en la secuencia cronológica de los autores que son objeto de estudio en nuestra investigación. Después de Parménides hemos creído conveniente analizar los postulados de Gorgias; autor que se encuentra instalado en la misma comunidad de problemas que Parménides y Meliso, proponiendo algunas soluciones originales a las cuestiones generadas por la lógica eleáta.

<sup>242</sup> Vivió aproximadamente entre el 485 a.C. a 375 a. C. Pausanias (DK 82 A 7) nos da algunas noticias sobre su fama. Una clara tradición lo hace discípulo del siciliano Empédocles. Parece que visitó Atenas en el 427 formando parte de una embajada de Leontini que trataba de convencer a los atenienses de hacer una alianza contra Siracusa. Fue muy estimado por el nivel retórico de sus discursos en las asambleas. Según PLATÓN, *Hippias Mayor*, 282 b 4-c 1, daba discursos y enseñanzas a discípulos por las que cobraba elevadas sumas de dinero. Las tesis filosóficas que defendió han sido interpretadas de muy diversas maneras, desde que estábamos ante teorías absurdas, hasta que eran meros ejercicios retóricos. La verdad es que su filosofía tiene extraordinarias dificultades y los estudiosos que se han enfrentado a ella han llegado a diferentes puntos de vista no siempre coincidentes Cfr., por ejemplo, GOMPERZ, H., *Sophistik und Rethorik*, Leipzig, 1912, MAIER, H., *Sokrates*, Tübingen, 1913; CALOGERO, C., *Op. cit.*; UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, Torino, 1949; GIGON, O., «Gorgias Über das Nichtsein», *Hermes*, 71, 1936; DUPRÉEL,

## El escepticismo antiguo

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, comunicable 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*<sup>243</sup>, 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*<sup>244</sup>. El mismo título de la obra «*Per\_to\_m\_ontoV\_per\_sewV*», que tiene como precedente los tratados compuestos por Parménides y Meliso -que según Simplicio<sup>245</sup>, se titulaban «*per\_sewV\_Per\_to\_ontoV*»-, no deja de ser una fina ironía. Este texto muestra, en primer lugar, un conocimiento de todos los temas eléatas; 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

---

E., *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948; DODDS, E.R., *Plato Gorgias*, Oxford, 1959; KERFERD, G.B., «Gorgias on Nature or that which is not», *Phronesis*, 1, 1955/1956, 3-25; KERFERD, G.B., *The Sophistic movement*, Cambridge, 1981.

<sup>243</sup> Esta noticia no está del todo justificada. Proviene de Porfirio que nos dice que encontró esta obra y que la leyó (cfr. DK 80 B 2). A pesar de ello, este título no está atestiguado por Diógenes Laercio en las tablas de obras que refiere de Protágoras, si bien es verdad que esta lista está incompleta. BERNAYS, J., *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, 1885, vol. I, p. 121, cree que es otra denominación del «*Katab\_llonteV\_Al\_qeia*». UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, pp. 31-32 dice, por el contrario, que el escrito *Per\_to\_o\_toV* (que como hemos dicho no es recordado por Diógenes sino por Porfirio, DK 80 B 2), pertenece a la segunda parte de los *Antilogai*, mientras que von FRITZ, K., «Protágoras», en RE, vol., XL, (1957), col. 919, cree que tal vez fuese una obra independiente.

<sup>244</sup> Cfr. SEXTO, M., VII, 65: DK 82 B 3.

<sup>245</sup> Según Simplicio, Parménides y Meliso dieron a sus obras el mismo título, cfr. SIMPLICIO, *De caelo*, 556, 25: DK 28 A 14 y 557, 10: DK 30 A 4, cfr. también, *Phys.*, 70, 16: DK 30 A 4. El texto de Gorgias ataca toda la posición eléata. No sabemos con seguridad si el sofista también se refiere a Meliso que fue su contemporáneo, no obstante al dirigirse a Parménides y a los eléatas también se dirigía a este último.



## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

las posibles relaciones entre «ser» y «apariciencia». 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 eléatas, 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<sup>246</sup>, según Gigón, a un antiguo peripatético<sup>247</sup>, y, según Untersteiner, a un megárico<sup>248</sup>); y otro bien identificado al ser un resumen de Sexto Empírico<sup>249</sup>.

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<sup>250</sup> que la presentación y el argumento

---

<sup>246</sup> Cfr. DK 30 A 5, de *Melisso Xenophane Gorgia*, 974 a- 977 a. Para la doxografía de este tratado, véase CASSIN, B., *Si Parménide, (Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Ed. critique et commentaire), Lille, 1980, pp. 18-19 y ROBIN, L., *Aristote, Paris*, 1944, p. 20.

<sup>247</sup> Cfr. GIGON, O., «Gorgias Über...», art. cit., p. 212.

<sup>248</sup> En una extensa nota, Untersteiner no sólo presenta su tesis sino también las autoridades que la han aceptado, Cfr. UNTERSTEINER, M., *I sofisti, op. cit.*, vol. I, pp. 166-167, nota 95.

<sup>249</sup> SEXTO, M., VII, 65-87: DK 82 B 3; Sobre el valor de este texto véase DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 62-63, para el que es más fácil hacerse una idea del pensamiento de Gorgias en el resumen de Sexto que en el anónimo. CALOGERO, G., *Op. cit.*, pp. 191 y ss., hace un estudio comparado de estas dos fuentes, nos dice que entre la terminología del anónimo y el resumen de Sexto hay algunas diferencias. Por ejemplo, en el primero, parece existir una mayor adecuación histórica con los términos técnicos, mientras que Sexto utiliza un lenguaje más postaristotélico. Por otra parte, si Sexto se dedica directamente a la explicación de los argumentos, el anónimo da noticias sobre el método con el que se realizan dichas argumentaciones. Por su parte, DRÖCKER, W., «Gorgias contra Parmenides», *Hermes*, 1958, pp. 425-440, se esfuerza por demostrar que la fuente de Sexto no tiene valor independiente por sí sola si no la comparamos con el anónimo *M.J.G.*, aunque sus argumentos no son concluyentes. Lo importante desde nuestro punto de vista es la importancia que debió representar Gorgias para Sexto cuando le dedica este espacio y esta atención.

<sup>250</sup> No así por Bochenski quien afirma que el texto de Gorgias transmitido por Sexto muestra un «alto nivel de técnica lógica que no permite atribuírselo ni a los Sofistas, ni a Aristóteles»; según él, el texto se manifiesta en terminología claramente estoica y no de Gorgias: lástima que Bochenski no ofrezca un detallado análisis lógico del texto, en el que poder fundamentar su afirmación. Cfr. BOCHENSKI, I. M., *Formale Logik*, Freiburg/München, 1956;

## El escepticismo antiguo

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 hermenéutica 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 \_nerm\_neuton t\_p\_laV*)»<sup>251</sup>.

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<sup>252</sup>, 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<sup>253</sup> 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*<sup>254</sup>. Según este punto de vista, la conclusión que

(existe traducción española de M., Bravo Lozano, *Historia de la lógica formal*, Madrid, 1966, p. 42-43).

<sup>251</sup> SEXTO, M., VII, 65-66: DK 82 B 3.

<sup>252</sup> Cfr. DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 67 y ss.

<sup>253</sup> Cfr. CALOGERO, G., *Op. cit.*, pp. 209, nota 16, y pp. 209-214.

<sup>254</sup> Esta hipótesis también es utilizada como punto de partida por KERFERD, G. B., «Gorgias on nature or that which is not», art. cit., p. 5 y del mismo autor

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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*<sup>255</sup>.

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<sup>256</sup>; 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

---

Cfr. *The Sophistic movement, Op. cit.*, p. 94. En este sentido, puede resultar interesante la investigación llevada a cabo por Charles Kahn sobre el verbo «ser» en griego, en la cual observa la dificultad de realizar una distinción entre el uso del verbo «ser» de manera absoluta sin ninguna predicación posterior «X es», y su construcción predicativa «X es Y». Y lo más interesante es que razona que el primer tipo no debe ser tomado absolutamente como existencial. Hasta tres usos del verbo de existencia son estudiados por KAHN, Ch., *Op. cit.*, p. 228, cfr. pp. 229-245 ; estos usos vendrían representados, según el autor, por las siguientes construcciones:

«Possessive: *\_sti moi cr\_mata* «I have money»

Potential: *\_sti+infinitive* «It is possible, permissible (to do so-and-so)»

Veridical: *\_sti ta\_ta, \_sti o\_to* «That is so».

Así pues, aunque los dos usos, el uso absoluto y el predicativo, tengan que ser presentados como tales, sin embargo, dice Kahn que tanto el uso existencial y el uso predicativo remiten a un tercer uso que está más cerca del predicativo que del existencial. KAHN lo llama «*veridical use*», cfr. *loc. cit.*, pp. 331-370.

<sup>255</sup> «pues, no puede haber un criterio de lo que no existe, ni puede ser conocido, ni puede ser explicado a otra persona». SEXTO, M., VII, 87: 82 B 3, 87. Las dificultades señaladas por Gorgias, hacen inviable cualquier posibilidad de encontrar y manifestar algún criterio.

<sup>256</sup> Cfr. SEXTO, M., VII, 60.

## El escepticismo antiguo

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 \_ra t \_n \_rone\_tai)»<sup>257</sup>.

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

---

<sup>257</sup> SEXTO, M., VII, 78-81: DK 82 B 3.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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 eléatas 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<sup>258</sup>, pudo influir en Gorgias de manera manifiesta<sup>259</sup>. Sea Empédocles o no el origen de esta teoría, Gorgias defiende que

<sup>258</sup> Si atendemos a lo que nos contaba Teofrasto, esta teoría ya había sido planteada por el propio Parménides. Para éste, no existía ninguna diferencia u oposición entre las sensaciones y el pensamiento. Igualmente, Empédocles un poco más tarde intuye que la actividad del *nóv* solamente puede ser entendida como una percepción en sentido físico, reivindicando así el papel de los sentidos en el conocimiento, es decir, *el conocimiento sensible frente al conocimiento racional*. Por eso, la crítica de Aristóteles se centra tanto en Parménides como en Demócrito y Empédocles a los que acusa de confundir el pensamiento con la sensación y ésta con una alteración física del organismo. Si esto fuese así, todo lo que aparece según la sensación es verdadero de necesidad. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1009b, 12-16.

<sup>259</sup> De hecho, es posible que Gorgias tuviese algún tipo de relación con Empédocles, según se desprende de algunas noticias. Existen dos textos muy claros que describen esta influencia, uno es de Suidas y el otro de Diógenes Laercio. El primero, habla de, «Gorgias de Leontini, hijo de Carmántideas, orador, discípulo de Empédocles», SUIDAS: DK 82 A 2; el otro es indirecto, pues Diógenes Laercio lo toma de Sátiro, el cual dice de Empédocles que fue médico y un gran orador y que fue su discípulo Gorgias de Leontini, el cual sobresalió en la oratoria y nos dejó un arte de ella, cfr. D.L., VIII, 58-59: DK 82 A 3. Así pues, aunque esta hipótesis no es posible verificarla totalmente, es posible que Gorgias tomase estas teorías cognoscitivas, mencionadas arriba, a través de la relación que tuvo con Empédocles.

## El escepticismo antiguo

*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<sup>260</sup>. 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»*<sup>261</sup>.

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?<sup>262</sup>. La respuesta no puede de ninguna forma ser positiva. La argumentación es la siguiente:

- Primero, no podemos comunicar aquello que percibimos porque cuando

---

<sup>260</sup> Así, decía Gorgias, «que el ser es desconocido si no coincide con la apariencia y la apariencia es inconsistente si no coincide con el ser». PROCLUSO en *Hes. Opp.*, 758: DK 82 B 26; En este sentido, no podemos decir que la apariencia sea subjetiva, sino que más bien las cosas aparecen y la apariencia de las cosas es una necesidad para que yo las pueda conocer. Si las cosas no tienen apariencia no pueden ser, en primer término ni conocidas ni explicitadas.

<sup>261</sup> *M.J.G.*, 980 b, 4-8: una edición crítica de esta obra se encuentra en CASSIN, B., *Op. cit.*, Lille, 1980, pp.429-565.

<sup>262</sup> «Pues, si las cosas existentes son visibles y audibles y observables por los sentidos comúnmente, como realidad externa, y, si de éstas las visibles son aprehendidas por la vista y las audibles por el oído y no viceversa, ¿cómo podrían, en efecto, ser mostradas a otro? (pçV o\_n d\_natai ta\_ta \_t\_r\_mhn\_esqai)» SEXTO, *M.*, VII, 83.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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 externa, 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)»<sup>263</sup>.

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*<sup>264</sup>. Gorgias abre, en consecuencia,

<sup>263</sup> SEXTO, M., VII, 85-86: DK 82 B 3.

<sup>264</sup> La cuestión se centra pues en que los hombres queremos dar a los sonidos los sentidos de las cosas a las cuales representan. Aunque desde otro punto de vista, este problema es presentado por Roland BARTHES, en

## El escepticismo antiguo

un abismo insalvable entre la palabra y la cosa que ésta refiere<sup>265</sup> y en consecuencia, demuestra que el discurso no tiene nada que comunicar; no puede ser *a fortiori* comunicación con otro o a otro<sup>266</sup>.

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»<sup>267</sup>.

Esta es la tesis de Gorgias, un *relativismo subjetivista*<sup>268</sup> abierto a un cierto *escepticismo* en lo que se refiere al conocimiento que conduce a los sofistas al

---

«Semántica del objeto», *Revista de Occidente*, 104, Enero-1990, pp. 5-18; aquí, plantea esta misma dificultad, ya que nos previene de que son los objetos los que se nos presentan, en un primer momento, como un útil funcional; luego, en un segundo momento, la función sustenta un sentido. Sin embargo, el sentido no es transitivo; el sentido es siempre un hecho de cultura, de lenguaje; creemos estar en un mundo de objetos y estamos, por el lenguaje, en un mundo de sentidos y de razones: esa es la confusión.

<sup>265</sup> Este espacio intransitable puede llevarnos a comprender la siguiente cuestión: ¿por qué y en qué sentido se dice que cada palabra realiza una cierta falsificación de la cosa a la que se refiere? dicho de otro modo ¿por qué la disfraza? Porque la palabra no transmite ni cosas ni objetos existentes sino que es por sí misma palabra, otra cosa muy distinta. Por tanto, querer reproducir fielmente la realidad no es más que engañarse con algo imposible: todo *logos* es hasta ese punto *engaño*. De ahí que se hable de un *escepticismo lingüístico gorgiano*, Cfr. CALVO, T., *De los sofistas a Platón*, Madrid, 1986, p. 94. Sexto que recompone la explicación de Gorgias lo expresa así: «pues, es por la palabra que damos a conocer (esas cosas), pero la palabra no es ni las cosas, ni los objetos existentes, pues no mostramos las cosas a los interlocutores sino palabras, las cuales son otra cosa que los objetos existentes». SEXTO, M., VII, 83-84: DK 82 B 3.

<sup>266</sup> Aubenque afirma que la argumentación de Gorgias supone el carácter cerrado sobre sí mismo del discurso. Pero que aunque no pueda comunicar nada, pues nada hay que comunicar «*al menos autoriza y facilita la coexistencia con otro*», Cfr. AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, existe versión castellana de Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1981, p. 101. *vid.*, también DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, p. 73.

<sup>267</sup> Muchos años después Wittgenstein volvió sobre esta misma cuestión cuando definía la filosofía de esta forma: «*La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje*», WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, & 109, existe traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, 1988.

<sup>268</sup> Esta es la tesis que defienden CALOGERO, G., *Op. cit.*, pp. 247-251 y DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 68-70.



### **Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística**

*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.

## **El escepticismo antiguo**

#### 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<sup>269</sup> 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.

---

<sup>269</sup> Reciben el nombre propio de abderitas por el nacimiento, Demócrito y Protágoras, además de Anaxarco. Nausífanos procedía de Teos mientras que Metrodoro de Quíos, parece que fue a Abdera en donde escuchó y siguió a Demócrito. Cfr. ALFIERI, V.E., *Atomos idea, l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Napoli, 1979, pp. 22-23 y GUTHRIE, W.K.C., *Op. cit.*, vol., II, pp. 375-377, y la nota I, p. 365, (versión española, pp. 382-384 y la nota 7 p. 372).

## El escepticismo antiguo

### 4.1. Demócrito: realidad y apariencia.

La influencia que Demócrito de Abdera<sup>270</sup> 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. Centraremos 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 hermeneútica 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 democríteos 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<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> No está del todo clara la cronología de este filósofo, nos encontramos para su nacimiento con la fecha de 460 (cronología de Apolodoro), o el 470 (según Trasilo) o con el 494 según Diodoro, para este problema de fechas confróntese un clásico estudio de STELLA, L. A., «Intorno alla cronologia di Democrito», *Riv., di Filologia e d'Istruzione Classica*, N.S., 20, 1942, Fasc., I, p. 21 y ss. y las páginas que ALFIERI, V. E., dedicada a resolver este enigma en *Atomos idea...*, *Op. cit.*, pp. 27-36.

<sup>271</sup> Todo acto de sensación implica, según esto, un contacto físico real.

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelénica

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<sup>272</sup>. 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 percibir las<sup>273</sup>. Las sensaciones y opiniones de los hombres son, pues, el resultado de su disposición en el momento de sentir las (en el caso de las sensaciones) o de manifestarlas (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»<sup>274</sup>.

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

---

Lucrecio proclama esta idea de forma vehemente: «el tacto, sí el tacto, oh santos poderes divinos! es el sentido del cuerpo (*tactus enim, tactus, pro divom numina sancta corporis est sensus*)». LUCRECIO, *De rerum natura*, II, 434. Confróntese también con otro texto de Aristóteles, el cual en el *De sensu*, 4, 442 a 29, habla de que la necesidad del tacto como elemento principal en el conocimiento no se da sólo en Demócrito, sino en la mayoría de los naturalistas primitivos que no concebían otra realidad que la material.

<sup>272</sup> «Leucipo y Demócrito, dicen que tanto las sensaciones como los pensamientos son modificaciones del cuerpo». AECIO, IV, 8, 5: DK 67 A 30.

<sup>273</sup> «Pero, nosotros, en realidad, no conocemos nada invariable (*\_me\_V d\_t\_m\_n \_nti o\_d\_n\_trek\_V sun\_emen*), sino lo que cambia de acuerdo a la disposición del cuerpo, de las cosas que penetran en él y de las cosas que se le oponen». SEXTO, *M.*, VII, 136.

<sup>274</sup> SEXTO, *M.*, VII, 137. Ya Teofrasto señalaba que en definitiva, Demócrito hacía depender tanto las sensaciones como el pensamiento de la disposición del sujeto cognoscente. Por eso, cuando Demócrito, según Teofrasto, habla de cualidades sensibles de los objetos (excepto las del tacto) dice que son afecciones de la sensación alterada, «Además, de las otras cosas sensibles, ninguna tiene naturaleza (propia), sino que todas son afecciones de la sensación alterada», TEOFRASTO, *De sensu*, 63: DK 68 A 135.

## El escepticismo antiguo

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<sup>275</sup>.

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 perceptor»<sup>276</sup>. 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»<sup>277</sup>. 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<sup>278</sup>.

<sup>275</sup> No podemos estar de acuerdo, en este sentido, con la excesiva tesis de LANGERBECK, L., *D\_xiV\_pirism\_h: Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Editado por Jaeger, Berlin, 1935, el cual defiende que la filosofía presocrática no tuvo clara conciencia de la distinción sujeto-objeto, pilar básico en cualquier gnoseología. Sostiene que falta en los presocráticos el concepto de objeto que implica consecuentemente la relación al sujeto. Esta tesis refutada por ALFIERI, V.E., «Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 17, 1936, 1-2, pp. 66-78; 4-5, pp. 264-277, y por MONDOLFO, R., *La comprensión...*, *Op. cit.*, pp. 166-167, queda sin efectividad ante el problema planteado por Demócrito entre las exigencias de la razón y la experiencia de los sentidos.

<sup>276</sup> BAILEY, V.C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1926, p. 179.

<sup>277</sup> SEXTO, M., VIII, 184

<sup>278</sup> «La prueba de que éstas [las cosas sensibles] no existen por naturaleza es que a todos los seres vivos no se aparecen las mismas cosas sino que aquello que nos parece dulce, a otros les parece amargo, a otros ácidos, a otros agrio, a otros acre y así con todo». TEOFRASTO, *De sensu*, 63: DK 68 A 135. Un argumento ya clásico que demuestra la convencionalidad de las sensaciones que debe contar con el sujeto perceptor que las tiene.

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelénica

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»<sup>279</sup>.

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)»<sup>280</sup>.

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<sup>281</sup>. 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<sup>282</sup>, *porque nos lo parecería a nosotros*,

<sup>279</sup> SEXTO, *M.*, VII, 135: DK 68 B 9.

<sup>280</sup> GALENO, *De med. empir.*, fr. 8: DK 68 B 125. Diógenes Laercio también aporta aunque con alguna variante («Poi thtaV d\_n\_m\_e\_nai× \_\_sei d\_ \_toma ka\_ ken\_n») la misma idea, Cfr. D.L. IX, 45.

<sup>281</sup> Diógenes Laercio parece estar confirmando esta hipótesis cuando en IX, 44, utiliza el verbo *nenom\_sqai* como sinónimo de *dox\_zesqai* (son de opiniones), refiriéndose, evidentemente, a que son objeto de opiniones, nombrando un poco más abajo en IX, 45, los términos *n\_m\_e\_nai*, con los que alude al carácter plenamente subjetivo que tiene el *n\_moV*.

<sup>282</sup> Cfr. HERODIANO, *p. mon. l\_x.*, p. 41, 5: DK 21 B 38, *vid., supra*, p. 106,

## El escepticismo antiguo

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*<sup>283</sup>.

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)»<sup>284</sup>. 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*<sup>285</sup>.

---

nota 16.

<sup>283</sup> Vid., *infra*, pp. 215-216, nota 90; Cfr., además, D.L., IX, 105: DIELS, *Poet.*, 9 B 69: S.H. 843.

<sup>284</sup> SEXTO, *H.P.*, I, 20; Cfr. *H.P.*, II, 63.

<sup>285</sup> «Pero, se dice también que la filosofía democrítea tiene en común algunas cosas con el escepticismo, es decir, que parece usar el mismo material que nosotros; pues del hecho de que la miel aparece dulce a unos y amarga a otros, dicen que Demócrito infiere que no es ni dulce ni amarga realmente, y en consecuencia pronuncia la fórmula «no más» («o\_m\_llon») que es una fórmula escéptica (\_wn\_n skeptik\_n o\_san)». SEXTO, *H.P.*, I, 213.



## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelénica

No obstante, Sexto es consciente de que el empleo de esta fórmula entre los seguidores de Demócrito es diferente<sup>286</sup> al que se da entre los escépticos. De Lacy en un artículo sobre el concepto «o\_m\_llon» y los antecedentes del escepticismo antiguo<sup>287</sup>, 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<sup>288</sup>, 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<sup>289</sup> «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<sup>290</sup> 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 mâllon* 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)»<sup>291</sup>. De Lacy niega que este último sentido de la fórmula escéptica *ou mâllon* 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<sup>292</sup>. 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<sup>293</sup>. La prueba que avala la corrección de esta interpretación «casi»

<sup>286</sup> «Sin embargo, los escépticos y la escuela de Demócrito emplean la expresión «no más» de diferentes formas». SEXTO, *H.P.*, I, 213.

<sup>287</sup> DE LACY, PH., «*Ou mâllon* and the antecedents of ancient scepticism» *Phronesis*, III, 1958, pp. 59-71, principalmente pp. 59-60.

<sup>288</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, I, 985 b, 7-9.

<sup>289</sup> SIMPLICIO, *Phys.*, 28, 4: DK 67 A 8 y SIMPLICIO, *Phys.*, 28, 15: DK 68 A 38.

<sup>290</sup> Cfr. TEOFRASTO, *De sensu.*, 69: DK 68 A 135.

<sup>291</sup> ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1009 b, 10-11.

<sup>292</sup> Cfr. DE LACY, PH., art. cit., p. 60.

<sup>293</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1009 b, 3-4. Aunque, no obstante, debemos ser cautos con los testimonios de Aristóteles. En otros pasajes la interpretación difiere sensiblemente, así dice que Demócrito se adhería a aquellos que confunden el pensamiento con la sensación y ésta con las

## El escepticismo antiguo

escéptica, la aporta Epicuro con su crítica a la gnoseología democrítea. El dogmatismo sensista de los epicúreos no sólo se dirige contra Platón, sino que también refuta, según los testimonios de Diógenes Laercio<sup>294</sup> y Sexto Empírico<sup>295</sup>, la gnoseología atomista: Epicuro sostiene que algunos fragmentos del Abderita manifiestan cierto escepticismo<sup>296</sup> 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.

---

variaciones o alteraciones de la persona en un momento determinado, llegando a la conclusión de que lo que aparece según la sensación es verdadero de por sí: «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», ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1009 b 12. Parece que Aristóteles condena a Demócrito a las mismas conclusiones que surgían del planteamiento de Protágoras. En *Metaf.*, 1009 b 7 critica a Protágoras, justamente con Demócrito, Anaxágoras y Empédocles por sus teorías referentes al conocimiento. Parece claro que estas conclusiones que Aristóteles deduce sobre Demócrito pertenecen más al mismo Aristóteles que al propio Demócrito. Cabe pensar que el peripatético interpreta la teoría democrítea como defensora de una reducción de toda la realidad a lo sensible, teoría que de ser cierta, en cualquier caso, corresponde más a Protágoras que a Demócrito. Esta interpretación aristotélica es bastante polémica, posiblemente fue la ausencia de teleologismo, así como la reducción de la forma a lo puramente cuantitativo de los átomos lo que llevó a Aristóteles a pensar que Demócrito no superó el ámbito de lo sensible. Entre los autores que califican de arbitraria esta interpretación de Aristóteles, vid. ALFIERI, V.E., *Op.cit.*, pp. 124, 132-136; CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, pp. 81-83, el cual utiliza los fragmentos DK 68 B 6,9 y 11, del mismo Demócrito para rechazar estas afirmaciones de Aristóteles; y MONDOLFO, R., *La comprensión...*, *op.cit.*, pp. 169-172.

<sup>294</sup> Véase, D. L., IX, 107, y IX, 72. Demócrito niega el fenómeno al contrario que Epicuro; D.L., X, 8. Cfr. el epígrafe del primer capítulo dedicado a la crítica epicúrea a los que arruinan el conocimiento, entre los que se encuentra Demócrito.

<sup>295</sup> Cfr. SEXTO, M., VII, 135 y 203-216.

<sup>296</sup> Un pasaje de Diógenes de Oeonanda en el fragmento VI califica a Demócrito casi como un escéptico, criticándolo por defender que los átomos <y el vacío> son objetos de *conocimiento verdaderos* y a las demás cosas sólo les corresponde un *conocimiento opinable y convencional*: actitud que impide no sólo encontrar la verdad sino simplemente vivir: «También Demócrito erró de un modo indigno de sí, afirmando que sólo los átomos <y el vacío> existen verdaderamente en la realidad y que todas las demás cosas son opinables y convencionales. En efecto, oh Demócrito, según tu discurso, no podemos ni encontrar la verdad, ni siquiera vivir». DIÓGENES DE OENOANDA, Frag. 6. Hemos utilizado la edición de C. W., CHILTON, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig, 1967. Según Chilton, este fragmento se basa en un texto

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelénica

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 democrítea. 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.

---

de PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1107, D, cfr C.W., CHILTON, *Diógenes of Oenoanda. The fragment, translation and commentary*, London, 1971, p. 46. BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1973, véase vol. I, pp. 16-18, es de la misma opinión citando en comparación con la última frase de Oenoanda el pasaje de PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1108, F, *o\_d\_z\_n dunhs\_mega*, como indicio seguro de que Diógenes se sirve de la famosa obra de Colotes, que Plutarco intenta refutar.

## El escepticismo antiguo

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<sup>297</sup>. 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*»)<sup>298</sup>.

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»<sup>299</sup>, refutando, en suma, que el conocimiento sensible sea válido, fiable; o lo que es lo mismo, rechazando que podamos saber si son

---

<sup>297</sup> «Si algunos físicos entre los que se encuentran los democríteos, han abolido todas las cosas que aparecen, así como los seguidores de Epicuro y de Protágoras las han establecido todas». SEXTO, *M.*, VII, 369: DK 68 A 110.

<sup>298</sup> SEXTO, *M.*, VIII, 6; Cfr., *M.*, VIII, 184 y 355. Por poner algún ejemplo, está a favor de esta interpretación GOEDECKEMEYER, A., *Epikurs Verhältnis zu Demokrit, in der Naturphilosophie*, Strassburg, 1897, p. 69, y en contra de la misma ALFIERI, V.E., *Atomos Idea...*, op. cit., p. 125.

<sup>299</sup> SEXTO, *M.*, VII, 136-137: DK 68 B 10. Otro fragmento de Demócrito refuerza esta idea: «Resultará, sin embargo, evidente, que es impracticable conocer cuál es en verdad la naturaleza de cada cosa». SEXTO, *M.*, VII, 137: DK 68 B 8.

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelénica

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 democrítea 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<sup>300</sup>:

«[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*)»<sup>301</sup>.

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*<sup>302</sup> porque todo lo que se muestra es apariencia incierta, a la cual llegamos a través de los sentidos que son

<sup>300</sup> Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, (traducción de la obra de Zeller, editada y aumentada por R., MONDOLFO), Florencia, 1932 y 1938, parte I, vol., V, p. 244, nota 66. En esta nota Capizzi realiza un recorrido a través de las hipótesis de diversos autores clásicos Ritter, Diels, Windelband, Natorp... sobre la distinción democrítea entre el conocimiento claro, racional y la percepción sensible oscura y turbia. Sin embargo, de las conclusiones a las que llega, no podemos destacar ninguna tesis concluyente sobre este particular.

<sup>301</sup> SEXTO, M., VII, 138-139: DK 68 B 11.

<sup>302</sup> La distinción en Sexto entre *\_ain\_menoV* y *\_dhloV* a lo largo de toda la obra es muy prolífica, cfr., *H.P.*, I, 13, 197, 138; II, 7-10, 88-94, 124, 127-129, 167; III, 138; M., I, 30; III, 23; VII, 130, 140, 213-214, 358, 369; VIII, 17-31, 239, 268, 280, 316-321, 374; X, 251; XI, 233.

## El escepticismo antiguo

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»<sup>303</sup>.

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\_san\_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

<sup>303</sup> CICERÓN, *Acad.*, II, XXIII, 73; Cfr. también TEOFRASTO, *De sensu*, 71: DIELS, *Dox. Graec.*, p. 520.

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelénica

ha de afirmarse previamente a partir de algo que aparece. No es razonable, pues, la postura de los democríteos y de los platónicos»<sup>304</sup>.

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 si de algo oscuro puede salir algo claro o viceversa).

Demócrito advierte este inconveniente de su sistema que le conduce irremediabilmente 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»<sup>305</sup>.*

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

<sup>304</sup> SEXTO, M., VIII, 60-62.

<sup>305</sup> «t\_laina\_r\_n, par\_m\_wn labo\_sa t\_V p\_steiV\_m\_aV katab\_lleiV\_ptçm\_toi t\_kat\_blhma». GALENO, De medic. empir., 1259, 8: DK 68 B 125.

## **El escepticismo antiguo**

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<sup>306</sup>.

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.

---

<sup>306</sup> Cfr. D.L., IX, 67.



## **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

## El escepticismo antiguo

muchos y conjeturables. Epicuro<sup>307</sup>, Diógenes Laercio<sup>308</sup>, Filóstrato<sup>309</sup>, Eusebio<sup>310</sup> y Clemente<sup>311</sup> afirman que Protágoras fue discípulo de Demócrito. Plutarco<sup>312</sup> y Sexto Empírico<sup>313</sup> 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<sup>314</sup>. Así pues, aunque no existe unanimidad de criterio sobre su cronología<sup>315</sup>, 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<sup>316</sup>. Su intento de mostrar una visión equilibrada del hombre

---

<sup>307</sup> «A Protágoras (lo llamaba) porteador de juncos y escriba de Demócrito, que enseñaba a leer y escribir por las aldeas», D.L., X, 8. Otro texto de Atenodoro coincide parcialmente con el mencionado más arriba, ya que según su testimonio: «Dice Epicuro que también el sofista Protágoras, porteador de juncos y de leña primero, llegó a ser, por cierto, escriba de Demócrito», ATENODORO, VIII, p. 354 c: DK 68 A 9.

<sup>308</sup> «Protágoras fue discípulo de Demócrito». D.L., IX, 50: DK 80 A 1.

<sup>309</sup> «Protágoras de Abdera fue sofista y discípulo de Demócrito en su propia patria». FILÓSTRATO, *vit. sof.*, X, 13, 1: DK 68 A 9.

<sup>310</sup> «De él Demócrito, de él Protágoras y Nesa». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10: DK 69 A 1.

<sup>311</sup> «Fueron discípulos de Demócrito, Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos». CLEMENTE, *Strom*, I, 64: DK 70 A 1.

<sup>312</sup> «(Demócrito)... de modo que fue adversario del sofista Protágoras porque afirmaba esto, y preparó contra él numerosos escritos convincentes». PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 1108 f: DK 68 B 156.

<sup>313</sup> «Como Demócrito y Platón enseñaban refutando a Protágoras». SEXTO, *M.*, VII, 389: DK 68 A 114; Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 171 a y *Eutidemo*, 286 b-c.

<sup>314</sup> «Protágoras que era sofista... de la misma edad que su compatriota Demócrito el físico». APULEYO, *Flor.*, 18: DK 80 A 4.

<sup>315</sup> Por ejemplo, UNTERSTEINER, M., *I Sofisti...*, *Op. cit* vol., I, pp. 15-20, principalmente nota 7, p. 21, nos dice que normalmente se ubicaba el nacimiento de Protágoras alrededor del 486-485, pero que hoy está tomando fuerza otra hipótesis que favorece el dato de un nacimiento más lejano en torno al 492. Así, apoyan esta última versión DAVISON, J.A., «Protágoras, Democritus and Anaxagoras», *Classical Quaterly*, 1953, pp. 33-45, que sitúa su nacimiento en torno al 492/491 y CAPIZZI, A., en ZELLER-MONDOLFO, *La filosofía dei Greci...*, *Op. cit.*, parte I, vol., IV, pp. 326-329, dice que fue contemporáneo de Demócrito, tal y como señala Apuleyo, aportando en su libro *Protagora*, *Op. cit.*, p. 223 las fechas aproximadas de 490/487, para su nacimiento y 420/417, para su muerte.

<sup>316</sup> Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 349 a 2-4. Podemos acercarnos también a la

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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»<sup>317</sup>. En los sofistas, el vocablo adquiere un notable desarrollo por sí mismo, y por el tradicional antagonismo que mantiene con el concepto *nómos*<sup>318</sup>, 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

---

lectura del pasaje de Diógenes Laercio, D.L., IX, 52, en el que se hace expresa referencia hasta del salario que recibía Protágoras por sus enseñanzas.

<sup>317</sup> Este término era usado, primariamente, con dos sentidos muy similares. Uno de ellos era el que solían utilizar los «físicos jonios», para referirse a la totalidad de la realidad, o a la fuente o constituyente material más permanente. Pero también podía usarse, en el segundo sentido, referido a la constitución o conjunto de caracteres de una cosa particular o clase de cosas, de ahí que se pudiese hablar, por tanto, de la naturaleza de un caballo o de un hombre. En los dos casos, el vocablo sintetiza por un lado las características propias de la cosa en cuanto tal y, por otro, las adquiridas o impuestas. Así, los dos significados pueden ser reunidos, definiendo el término \_\_siV con el concepto estático de «el modo en que las cosas son».

Ocasionalmente, esta palabra es también usada con un significado algo parecido a «nacimiento, génesis o crecimiento», pero tales casos son bastantes raros. Esta circunstancia parece notarla Aristóteles cuando en el léxico filosófico de este término propone este pasaje: «Se llama «*phýsis*», en un sentido, la generación de las cosas que crecen; por ejemplo, si uno pronunciara la «y» alargándola», ARISTÓTELES, *Metaf.*, V, 1014 b, 16-17. Aristóteles se refiere a que el alargamiento de esa vocal recoge la relación con \_\_w. Quizá la razón de este sentido y de otros que nos propone el mismo Aristóteles venga dado porque en la mayoría de los contextos y en la mayoría de las aplicaciones este término guarda una acepción dinámica, por lo que no es sorprendente que Aristóteles concluya la discusión sobre el sentido de la palabra \_\_siV, haciendo clara referencia al movimiento: «Así, pues, de acuerdo con lo que ha sido dicho, «naturaleza» en el primario y estricto sentido es la substancia de las cosas que tienen en sí mismas, en cuanto tales, el principio del movimiento». ARISTÓTELES, *Metaf.*, V, 1015 a, 13-15.

<sup>318</sup> Para la historia temprana de los términos *nómos-phýsis*, el tratamiento más amplio lo encontramos en HEINIMANN F., *Nómos und Phýsis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1945, (reimpr. 1965). Una abierta crítica al trabajo de Heinimann es la del artículo de POHLENZ, M., «*Nómos und Phýsis*», *Hermes*, (1953), pp. 418-438. Más actuales son las páginas dedicadas a esta controversia en KERFERD, G.B., *Op. cit.*, pp. 111-130.

## El escepticismo antiguo

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<sup>319</sup>. 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»<sup>320</sup>.

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*») <sup>321</sup> y según Sexto «Los argumentos demoleadores» («*o\_ katab\_ llonteV*») <sup>322</sup>, 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

---

<sup>319</sup> Ahora bien, ese aparecer, ese *fenómeno*, puede interpretarse de dos maneras; o bien pensamos en «*la cosa apareciendo*», en cuyo caso es la cosa misma lo que aparece, o bien pensamos que lo que aparece es «*la apariencia de la cosa*», pero no la cosa en sí. En este segundo caso, observamos una separación entre la cosa misma y la apariencia, en el primero, no existe esa separación, esa distancia entre la cosa y el fenómeno. La interpretación de la teoría de Protágoras por parte de Sexto, parece fluctuar, ambiguamente, entre estas dos fórmulas o maneras de entender el fenómeno.

<sup>320</sup> SEXTO, *M.*, VII, 60-61: DK 80 B 1. Este texto está citado también en las *Hipotiposis H.P.*, I, 216 de Sexto; además es repetido por Diógenes Laercio Cfr., D.L., IX, 51. Platón expone también este pasaje aunque sustituye el *o\_k\_ ntw\_n* por *m\_ ntw\_n* cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 152 a, 2-4. Otras versiones las podemos encontrar en ARISTÓTELES, *Metaf.*, X, 1053 a35-36; XI, 1062 b, 13-15 y en PLATÓN, *Crátilo*, 385 e6-386 a1.

<sup>321</sup> Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 161 c.

<sup>322</sup> Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 60: DK 80 B 1.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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 protagórico 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<sup>323</sup>. 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<sup>324</sup>. 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 protagórica de que el hombre es la medida de todas las cosas<sup>325</sup>.

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

---

<sup>323</sup> Los siguientes estudios dan testimonio de la importancia que tiene la exposición platónica de esta doctrina: de los que se han dedicado por entero cfr. los de WOLFF, E., *Num Plato quae Protagoras de sensuum et sentiendi ratione recte exposuerit*, Fever, 1871.; ILLMANN, W., *Die Philosophie des Protagoras nach der platonischen Darstellung, I, Erkenntnistheorie*, Friedland in Meklemburg, 1908; KREIS, F., «Die Lehre des Protagoras und ihre Darstellung in Platons «Theätet», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N.S., 28, 1923, pp. 43-49; LEVI, Adolfo, «Studies on Protagoras. The Man-Measure principle: its meaning and applications», *Philosophy*, 15, 1940, n. 58, pp. 147-167; parcialmente se han ocupado de esto entre otros ZELLER, E., I, 2, 1352-53; NATORP, P., *Op. cit.*, 1-62; GOMPERZ, H., *Op. cit.*, pp. 227- 231; BODRERO, E., *Protagora*, Bari, 1914, pp. 220-229; DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 17-19; UNTERSTEINER, M., *I sofisti...*, *Op. cit.*, I, pp. 36-37; LANA, I., *Protagora*, Torino, 1950, pp. 66-70; BUCCELLATO, M., «La retorica sofistica negli scritti platonici», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1952, , pp. 431-446; CAPIZZI, A., *Protagora*, *Op. cit.*, pp. 29-61; MCDOWELL, J., *Plato Theatetus*, Oxford, 1973, pp. 172-173; KERFERD, G.B., *Op. cit.*, pp. 104-110.

<sup>324</sup> «Yo, de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. Según me parece, en este momento, el saber no es otra cosa que percepción». PLATÓN, *Teeteto*, 151 e, de esta obra platónica hemos seguido la traducción de A. Vallejo Campos en la colección Biblioteca Clásicos Gredos, PLATÓN, *Diálogos*, vol. V, Madrid, 1988.

<sup>325</sup> «Pero él [Protágoras] ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que el hombre es medida de todas las cosas; de las que son, que son y de las que no son, que no son». *Loc. cit.*, 152 a.

## El escepticismo antiguo

es poco defendible, porque la interpretación de Platón<sup>326</sup> 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<sup>327</sup>. 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»<sup>328</sup>. 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<sup>329</sup>, porque sólo podemos hablar de cómo son las cosas para el receptor. 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

<sup>326</sup> Se expresa en el mismo sentido en el *Crátilo*, 386 a y emplea también la misma frase en la llamada apología de Protágoras en el *Teeteto*, 166 d.

<sup>327</sup> «Éste [Protágoras], en efecto, afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad». ARISTÓTELES, *Metaf.*, XI, 1062 b, 13-15.

<sup>328</sup> SEXTO, *H.P.*, I, 216-217: DK 80 A 14. Llama la atención en todos estos pasajes un detalle que fundamenta la relación del hombre-medida con el individuo: el término *\_kastoV* (cada, cada uno) que alude con bastante claridad al individuo como el referido en la frase *homo-mensura*. Si la frase protagórea no se refiriese al individuo resultaría raro que todos estos autores utilizarasen la misma palabra (*\_kastoV*). Cfr. LESKY, A., *Geschichte der Griechischen Literatur*, 2ª ed., Bern, 1963, existe versión española de José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1ª ed., 1969, pp. 373-375.

<sup>329</sup> Así lo vio con claridad Aristóteles, cuando relaciona las dos formas de relativismo al referirse a Protágoras: «quien afirma que todas las apariencias (*t\_ain\_mena*) son verdaderas hace relativas (*pr\_V ti*) todas las cosas (*t\_nta*)». ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1011 a 20.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>330</sup>. 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\_tçn 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»<sup>331</sup>. 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<sup>332</sup>, 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

<sup>330</sup> «¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parecen que son? ¿No somos tú y yo hombres?». PLATÓN, *Teeteto*, 152 a. Esta es la interpretación individualista que es la que mantenemos nosotros también. Frente a ella, está la interpretación genérica defendida, principalmente por Gomperz, el cual dice que el hombre que se enfrenta a lo que aparece de las cosas no puede ser el individuo sino el hombre en general y que esta significación, según él, es la más natural, la que adoptará el lector no especialista. Según esto, el hombre o la naturaleza humana es la medida de la existencia de las cosas, cfr. GOMPERZ, T., *Griechische Denker, eine Geschichte der Antiken Philosophie*, 3 band, Berlin und Leipzig, 1922, reimp. 1973, erster band, pp. 379-383. Si esta interpretación genérica estuviese justificada se debería ver en Protágoras, como dice Dupréel, no sólo un precursor de Kant, sino de los empiristas modernos, ya que habría sido el primero en trasladar la idea de naturaleza que corresponde al objeto, al sujeto que conoce, cfr. DUPRÉEL, E., *Op.cit.*, p. 16.

<sup>331</sup> SEXTO, M., VII, 60; Cfr. H.P., I, 216. Esta interpretación del argumento de Protágoras es la tradicional. Coinciden con ella, UNTERSTEINER, M., *I Sofisti*, *Op. cit.*, vol. I, pp. 78-79; DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 15-18; GUTHRIE, W.K.C., *Op. cit.*, vol. III, pp. 181-182, (versión española, pp. 183-184) y CALVO, T., *Op. cit.*, pp. 90-91. Para GOMPERZ, H., *Op. cit.*, Sexto es el mejor intérprete, porque como escéptico no tenía prejuicios, de las teorías protagóreas, cfr. pp. 208-209 y 217.

<sup>332</sup> Cfr. SEXTO, M., VII, 61-65.

## El escepticismo antiguo

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 protagórico. 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?»<sup>333</sup>.

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<sup>334</sup>, 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

---

<sup>333</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 152 b.

<sup>334</sup> KERFERD, G. B., *Op. cit.*, p. 86.



## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>335</sup> se las puede caracterizar como las representantes del punto de vista subjetivista<sup>336</sup>, y la última como la defensora del punto de vista objetivista<sup>337</sup>.

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)*<sup>338</sup>, 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<sup>339</sup>. Significa que cada percepción en cada

---

<sup>335</sup> La primera tesis es la que representa con más fuerza el punto de vista subjetivista, sin embargo también se puede aplicar la caracterización de subjetivismo a la segunda, aunque habrá que tener claro que, aunque la percepción de la característica de frialdad o no-frialdad está causalmente basada en rasgos presentes en el mundo objetivo, el sujeto sólo percibe los resultados de estas causas y no los factores causales ellos mismos, teniendo claro, por tanto, que esos resultados de la percepción varían de unas personas a otras de acuerdo con las circunstancias diferentes de cada sujeto.

<sup>336</sup> Los principales representantes del punto de vista subjetivista son GUTHRIE, W. K. C., *Op. cit.*, vol. III, pp. 181-188, (versión española, vol. III, pp. 183-189); VLASTOS, G., *Plato's Protagoras*, New York, 1956, pp. xii-xxiv; NATORP, P., *Forschungen...*, *op. cit.*, pp. 2-62 y TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1926, reimpr. 1960, pp. 325-333.

<sup>337</sup> Entre los representantes del punto de vista objetivista podemos encontrar a GOMPERZ, H., *Op. cit.*, pp. 200-278, principalmente 217-233; CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935, reimpr. 1957, pp. 32-36; KERFERD, G., «Plato's Account of the Relativism of Protagoras», *Durham University Journal*, 42, (1949), pp. 21-26 y *The sophistic Movement*, *Op. cit.*, pp. 86-93; podemos confrontar además CHERNIS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, p. 369.

<sup>338</sup> Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 151 e- 152 c.

<sup>339</sup> «Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo...pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe...En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es e infalible, como saber que es». PLATÓN, *Teeteto*, 152 c. Si nos fijamos en la expresión «es siempre de algo que es» parece referida a la permanente realidad objetiva, como distinción de los modelos cambiantes del mundo de las apariencias, lo cual puede parecer más a favor de la interpretación tercera que de la segunda. Pero tal inferencia, es difícilmente justificable en el presente caso puesto que la doctrina del hombre-medida no parece responder a un criterio de existencia de las cosas, sino más bien cómo son las cosas, en el sentido de qué



## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>344</sup>: 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<sup>345</sup>.

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)»<sup>346</sup>. 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»<sup>347</sup>. Con este

<sup>344</sup> Esta idea es la que subyace en la explicación general que Sexto y Aristóteles realizan sobre Protágoras. Sin embargo, en algunas ocasiones tanto Aristóteles como Sexto asumen, de manera explícita en algunos textos, una defensa relativista de la doctrina protagórea. Eso es lo que ocurre por ejemplo en ARISTÓTELES en *Metaf.*, IV, 1011 a17-1011 b12 y en Sexto cfr. SEXTO, *M.*, VII, 60-64 y *H.P.*, I, 216, en donde encontramos trazas de un relativismo, que coexiste con un cierto dogmatismo, según el cual Protágoras afirma que cada apariencia es verdadera simplemente, cfr. . Esta misma yuxtaposición de Protágoras como relativista y subjetivista nos la encontramos también en ALEJANDRO DE AFRODISIA, en sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, 290-291. Para la supervivencia de otros escritos en los que se muestra la interpretación subjetivista de Aristóteles sobre Protágoras *vid.*, la colección de referencias doxográficas de CAPIZZI, A., *Protagora, Op. cit.*, ver índice, pp. 431-432.

<sup>345</sup> Cfr. SEXTO, *H.P.* II, 63.

<sup>346</sup> SEXTO, *M.*, VII, 389-390: DK 68 A 114.

<sup>347</sup> El verbo *peritr\_pw* significa «volver», «dar vueltas alrededor», a partir de aquí, «refutar una idea o argumento», «reducir a la nada un argumento», con este significado lo podemos encontrar en los siguientes pasajes de Sexto *H.P.*,

## El escepticismo antiguo

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,

---

II, 193, 206 y 222, III, 28, 103, 109, 130, 161, 197 y 259; *M.*, VII, 11, VIII, 361 y *M.*, IX, 342 (cfr. los índices de JANÁ\_EK, *Op. cit.*, para los términos *peritrop\_*, *peritr\_pw*, *sumperitr\_pw*, *\_peritr\_ptwV*, la lista es completa). Ninguna de estas refutaciones establece, evidentemente, que sea contradictorio lo que se refuta, sin embargo un uso particular del verbo *peritr\_pw*, tiende a significar que la tesis que va a ser refutada sirve como una premisa para su propia refutación (esto es la refutación aristotélica, es decir, un silogismo que descubre la contradicción de la conclusión del silogismo contrario), donde de una premisa de partida que es «p» nosotros deducimos «no-p» y concluimos que la primera premisa era falsa, y entonces vendría a significar «autorrefutación», «que se refuta a sí mismo». De esta manera se utiliza este término en *H.P.*, II, 64, 78, 88, 91, 185-186, III, 19; *M.*, VII, 440, VIII, 55, IX, 204. Este esquema de inferencia  $[(p \textcircled{R} \neg p)] \textcircled{R} \neg p$  responde a la misma idea de los «métodos de reducción al absurdo», modernamente a este esquema se le podría denominar «Contra-ley de Clavius». Lo que muestra esta ley es que cuando un enunciado conlleva su propia falsedad, entonces es que el enunciado es falso.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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\_ pr\_etoV \_\_h d\_o l\_gouV e\_nai per\_pant\_V pr\_gmatoV \_ntikeim\_nouV \_ll\_loiV)»<sup>348</sup>.

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<sup>349</sup>;

<sup>348</sup> D.L., IX, 51; Cfr. asimismo PLATÓN, *Teeteto*, 152 c, ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1007 b, 18-24 y sobre todo 1009 a 7-10 y por último véase SÉNECA, *Epíst.*, 88, 43.

<sup>349</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1007 b, 18-25. Mario UNTERSTEINER en *Op. cit.*, vol., I, pp. 47-54 y GOMPERZ, H., *Op.cit.*, pp. 225-229, entienden que las consecuencias lógicas que saca Aristóteles de los pasajes de Protágoras son inferencias del propio Aristóteles y no una necesidad lógica del sistema protagórico.

## El escepticismo antiguo

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<sup>350</sup>. 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<sup>351</sup>, Dídimos el ciego declara

<sup>350</sup> El punto de arranque de esta cuestión está en un argumento que aparece en el *Eutidemo* de Platón 283 e-286 d. Allí, en una clara alusión a Protágoras como uno de los iniciadores de esta afirmación, se mantiene justamente que no es posible contradecir; significando con esto que no es posible a una persona contradecir a otra. La tesis de partida consiste en afirmar que aunque existen enunciados para decir de una cosa que es, no pueden existir enunciados en los que alguien diga algo que no es, de tal forma que nadie puede expresar con palabras algo que no es. En palabras modernas decimos que alguien dice la verdad cuando dice lo que es el caso sobre *lo que es el caso*, pues bien, nadie puede decir *lo que es el caso*, sobre *lo que no es el caso*. Nadie dice algo que *no es*: «Si recuerdas, Ctesipo -agregó- hace un instante demostramos que nadie dice algo que no es; en efecto, quedó bien claro que nadie puede expresar con palabras lo que no es». PLATÓN, *Eutidemo*, 286 a. Seguimos aquí la traducción de F.J. Oliveri, en PLATÓN, *Diálogos*, II, Madrid, 1ª ed., 1983. El pasaje que generalmente se cita para relacionar esta teoría con Protágoras se encuentra también en el *Eutidemo* platónico, allí dice Sócrates: «este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aún lo hacían otros más antiguos que ellos», *Ibidem*, 286c.

<sup>351</sup> En 1941 se encuentra parte de un papiro que contiene un comentario del *Eclesiastés*, probablemente de Dídimos el Ciego, en el que se hace a Pródico el responsable de la afirmación de que no es posible contradecir; lo cual es muy interesante, pues no hay que olvidar que Pródico es clasificado en la tradición doxográfica como discípulo de Protágoras:

«Pródico transmite una sentencia paradójica que «no es posible contradecir». ¿Cómo dice esto? Es contrario a la opinión y al pensamiento de todos los hombres: todos los hombres se contradicen en sus negocios cotidianos y en materia de pensamiento. Pero él dice dogmáticamente que no es posible contradecir. Pues si dos personas se contradicen, ellas dicen algo. Pero es imposible que las dos estén hablando con referencia a la misma cosa».

«par[\_dox]\_V tiV gn;mh \_\_retai Prod\_kou \_ti \_o\_k \_stin  
[\_n]til\_gein\_. [pçV] l\_gei to\_to; par\_t\_[n gn];mhn ka\_t\_n d\_xan t  
çn p\_ntwn \_st\_nx p\_nteV g\_r di[al\_] gontai \_ntil\_gousi[n k]a\_n  
to\_V biwtiko\_V ka\_n to\_V \_ronoum\_noiV.

dogmatikçV [l\_gei] \_ke\_noV \_ti 'o\_k \_stin [nti]l\_gein'. e\_g\_r  
\_ntil\_gousin, \_m\_teroi l\_gousin \_d\_naton [d\_] \_stin \_m\_ot\_rouV  
[l\_gei]n e\_V t\_a\_t\_pr\_gma».

(como el texto tiene algunas lagunas lo cito en griego para que cada cual

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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»<sup>352</sup>. 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<sup>353</sup>. 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

---

saque sus propias consecuencias). DÍDIMO el ciego, *Comentario al Eclesiastés*, Cara 1 del Papiro de Tura, citado por Von GERHARD BINDER Y LEO LIESENBORGHS, *Sophistik*, (ed. CLASSEN), *Op. cit.*, p. 453.

<sup>352</sup> «Protágoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit». SÉNECA, *Epist.*, LXXXVIII, 43.

<sup>353</sup> «Pues yo, en una pasaje que he descubierto por casualidad leyendo el tratado <Sobre lo que es> de Protágoras, encuentro que éste se ha servido de argumentos similares contra aquellos que consideraban lo que es, uno». PORFIRIO, en EUSEBIO, *Praep. Evang.*, X, 3: DK 80 B 2.

## El escepticismo antiguo

parecen a mí, éstas no son de un modo más que de otro<sup>354</sup>.

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<sup>355</sup> 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.

---

<sup>354</sup> Este es el sentido que puede tener un sugestivo testimonio de Plutarco según el cual «Demócrito estaba tan lejos de pensar que cada cosa no es de tal modo más que de tal otro que combatió al sofista Protágoras que lo decía, y escribió muchas y muy persuasivas cosas contra él», PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 1108F: DK 68 B 156.

<sup>355</sup> La tesis tradicional de la gnoseología protagórica vendría a proclamar un cierto fenomenismo subjetivista, cfr. UNTERSTEINER, M., *I sofisti, op. cit.*, vol. I, p. 85 y nota 36 de la página 90. A esta tesis aporta DUPRÉEL una modificación, ya que no está de acuerdo con que la tesis del sofista pueda ser reducida ni a la afirmación de que la ciencia o el saber más bien, no es más que «impresión inmediata e individual», ni a un psicologismo que sometería el conocimiento a las condiciones fijas de la naturaleza del sujeto que conoce. Para Dupréel estaríamos en Protágoras además de todo esto, ante un convencionalismo sociológico que construye el conocimiento a base de convenciones, de *nómos*; un acuerdo entre los individuos, que asegura la consistencia de los seres, cfr. DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 24-25. Esta tesis debe ser tenida en cuenta, sobre todo porque coincide con la visión que Sócrates da también de Protágoras en el Teeteto, (172 a-b) entendiéndose por las indicaciones que hace Platón, que éste consideraba esta interpretación como la históricamente correcta de Protágoras, Cfr. KERFERD, G.B., *Op. cit.*, p. 105.



## **6. La conexión con el pirronismo: Metrodoro de Quiós, Anaxarco y Nausífanos.**

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 Quiós, Anaxarco y Nausífanos, 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<sup>356</sup>, del que sólo conocemos su nombre, que parece desempeñar

---

<sup>356</sup> Cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10: DK 69 A 1; D.L., IX, 58: DK 69 A

## El escepticismo antiguo

el papel de mediador entre Demócrito y Metrodoro. De ese tal Nesa, según unos, o del mismo Demócrito, según otros, fue discípulo Metrodoro de Quíos<sup>357</sup>. 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<sup>358</sup>. Suidas, por su parte, asegura que Pirrón siguió las lecciones de Brisón, discípulo de Clinomaco, y después de Alejandro, discípulo de Metrodoro de Quíos<sup>359</sup>.

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<sup>360</sup>. 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<sup>361</sup>.

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<sup>362</sup>, 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

---

2; PORFIRIO, *Quaest. hom.*, I, 137, 14: DK 69 B 1; y PROCLO, *in Hes. Opp.*, 84: DK 69 B 2.

<sup>357</sup> Aristocles parece despejar el problema cuando dice explícitamente que es de opinión general que Metrodoro de Quíos fue discípulo de Demócrito: «De éstos son Metrodoro de Quíos y Protágoras el abderita. Ciertamente, se decía que Metrodoro había escuchado a Demócrito». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 19, 8-9: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1260 A.

<sup>358</sup> «Oyentes de Demócrito fueron Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos, de él Diógenes de Esmirna, de él Anaxarco, y de éste Pirrón, de él Nausífanos. De éste dicen algunos que Epicuro llegó a ser su discípulo». CLEMENTE, *Strom.*, I, XIV, 64, 2-4: DK 70 A 1.

<sup>359</sup> «Pirrón, hijo de Plistarco, de Elide, filósofo; el cual vivía en el tiempo de Filipo de Macedonia, en la 111<sup>a</sup> Olimpíada y siguientes. Primero era pintor y después se dedicó a la filosofía y escuchó a Brisón, discípulo de Clinomaco, después a Alejandro, discípulo de Metrodoro de Quíos, del cual era maestro Metrodoro de Abdera». SUIDAS, *P\_r\_rwn.*: DECLEVA CAIZZI, 1 B.

<sup>360</sup> Cfr. TEOFRASTO, *Phys. Opin.*, fr. 8: SIMPLICIO, *Phys.*, 28, 27: DK 70 A 3 y EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 19: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1260 A-B.

<sup>361</sup> Para la concepción sobre los átomos, cfr. AECIO, I, 5, 4: DK 70 A 6, sobre la infinitud de la materia, AECIO, I, 1, 3: DK 70 A 7; SIMPLICIO, *Phys.*, 648, 14: DK 70 A 7 y la infinitud del espacio o de los mundos, cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, I, 8, 11.

<sup>362</sup> Esta originalidad es observada por Simplicio y Teofrasto: «Acerca de las otras cosas, utiliza un método propio». TEOFRASTO, *Phys. Opin.*, fr. 8: [SIMPLICIO, *Phys.*, 28, 27]: DK 70 A 3.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>363</sup> 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)»<sup>364</sup>. 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 Quíos 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 Quíos 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)»<sup>365</sup>.

¿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

<sup>363</sup> Cfr. DECLEVA CAZZI, *Op. cit.*, pp. 180-181.

<sup>364</sup> AECIO, IV, 9, 1: DK 70 a 22.

<sup>365</sup> EPIFANIO, *Adv. haer.*, III, 2, 9: DK 70 A 23; cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 19, 8-9: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1260 B.

## El escepticismo antiguo

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 precusores 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»<sup>366</sup>. 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)»<sup>367</sup>. 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\_mōn\_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

<sup>366</sup> CICERÓN, *Acad.*, II, XXIII, 73: DK 70 B 1.

<sup>367</sup> D.L. IX, 58: DK 72 A 1.

## Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

esto»<sup>368</sup>.

Las declaraciones de este texto coinciden casi completamente con las que veíamos en el pasaje antes citado de Epifanio: «Metrodoro de Quíos 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<sup>369</sup>. 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 Quíos 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)»»<sup>370</sup>.

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<sup>371</sup>. Metrodoro defiende claramente los principios físicos democríteos. Sin embargo, el de Quíos 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

<sup>368</sup> EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 19, 8: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1260 B: DK 70 B 1.

<sup>369</sup> Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 48, 87 y 88.

<sup>370</sup> SEXTO, *M.*, VII, 87-88: DK 70 A 25.

<sup>371</sup> Cfr. por ejemplo, SEXTO, *M.*, VII, 87-88: DK 70 A 25 y EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 19, 8-9: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1260 B. Aunque bien podemos pensar en la existencia de una cierta contradicción entre la aceptación de los principios físicos de la teoría atomista sobre la naturaleza y un cierto escepticismo en lo que a las posibilidades del conocimiento se refiere, Cfr. en este sentido, (cito los fragmentos a modo de ejemplo, sólo con la notación de DK) DK 70 A 2; 70 A 21; 70 A 3; 70 A 4; 70 A 5; 70 A 17; 70 A 19.

## El escepticismo antiguo

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 Quíos 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<sup>372</sup>. Según Laercio, fue discípulo de Diógenes de Esmirna, pero también afirma que, según otros autores, fue discípulo de Metrodoro de Quíos<sup>373</sup>. 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<sup>374</sup>. A pesar de la pequeña

---

<sup>372</sup> D.L., IX, 58: DK 72 A 1; GALENO, *H. Phil.*, 7: DK 72 A 15.

<sup>373</sup> Cfr. D.L., IX, 58: DK 72 A 1. Véase también EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 8; MIGNE, *P.G.*, XXI, 1245 C; DECLEVA CAZZI, 25 B y CLEMENTE, *Strom.*, I, 64: DK 70 A 1.

<sup>374</sup> Cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 17, 10; MIGNE, *P.G.*, XXI, 1245 C.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

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<sup>375</sup> e indirecta, a través de la memoria, con Demócrito, pues según dice Filón Ateniense, lo recordaba mucho<sup>376</sup>. 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<sup>377</sup>. 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<sup>378</sup>; 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<sup>379</sup>. 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»<sup>380</sup>. El testimonio de Sexto es más definitivo, ya que lo coloca junto a Jenófanes, Protágoras, Metrodoro, Monimo y otros más<sup>381</sup>, 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 distinguirlos sin posibilidad de error<sup>382</sup>.

<sup>375</sup> Cfr. D.L., IX, 61.

<sup>376</sup> Cfr. D.L., IX, 67.

<sup>377</sup> Cfr. DECLEVA CAIZZI, F. *Op. cit.*, pp. 134-135.

<sup>378</sup> En este detalle, que ampliaremos más adelante, coinciden estos autores con Demócrito, el cual, según Diógenes Laercio, también estudió con magos y caldeos que el rey Jerjes dejó como maestros en casa de su padre, en agradecimiento por haberle dado alojamiento, cfr., D.L., IX, 34; en otro pasaje D.L., IX, 35, también se nos dice que Demócrito, en su afán por conocer, estuvo en la India con los «gimnosofistas».

<sup>379</sup> Cfr. D. L., IX, 61: DK 72 A 2.

<sup>380</sup> PSEUDO-GALENO, *H. Phil.*, 7, p. 604: DK 72 A 15.

<sup>381</sup> Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 48

<sup>382</sup> «Metrodoro, Anaxarco e incluso Monimo rechazaron el criterio... En efecto, Anaxarco y Monimo porque comparando las cosas existentes con una

## El escepticismo antiguo

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<sup>383</sup>).

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)<sup>384</sup>. 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

---

escenografía supusieron que éstas eran parecidas a las que nos asaltan en el sueño y la locura». SEXTO, *M.*, VII, 88. Según von FRITZ, este texto es un comentario, una simple ilustración de la doctrina de Demócrito sobre la subjetividad de las cualidades sensibles, «*Das ist offenbar eine recht anschauliche Illustration der Lehre Demokrits von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten*», von FRITZ, K., «Pyrrhon», *R.E.*, col. 94.

<sup>383</sup> Cfr. PLUTARCO, *de tranq. an.*, 4, p. 466: DK 72 A 11 y VALERIO MÁXIMO, VIII, 14 extr., 2: DK 72 A 11, *vid.* también III, extr., 4 : DK 72 A 13, donde dice Valerio que Anaxarco exponía a Alejandro las condiciones de la tierra, los hábitos del mar, el movimiento de los cielos etc.

<sup>384</sup> Cfr. D.L., IX, 60: DK 72 A 1; Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 48, el cual también lo denomina *An\_xarcoV\_e\_daimonik\_V*; ATENODORO, XII, P. 548: DK 72 A 9; PSEUDO-GALEÑO *H., Phil.*, 4: DK 72 A 14.



### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

individualismo de la razón práctica<sup>385</sup>. Por eso, Robin<sup>386</sup> 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<sup>387</sup> 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<sup>388</sup>. 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»<sup>389</sup>. 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

---

<sup>385</sup> Cfr. DAL PRA, M., *Op. cit.*, vol. I, p. 54-55.

<sup>386</sup> Cfr. ROBIN, L., *Op. cit.*, p. 6.

<sup>387</sup> Su tendencia al cinismo está muy bien expresada en este texto de Timón recogido por Plutarco: «De donde, al fluctuar ya entre la confianza ya entre la perseverancia, se muestra el carácter cínico (k<sub>neon</sub> m<sub>noV</sub>) de Anaxarco». PLUTARCO, *Mor. (de virtute morali)*, 446 B: DK 72 A 10; DIELS, *Poet.*, 9 B 58: S.H. 832. La ambigüedad de la figura de Anaxarco que resulta de estos versos, parece provenir de la doble tradición favorable y hostil de Timón, posiblemente coincidiendo con sus principios democríteos o escépticos. Cfr. von FRITZ, K., *Pyrrhon*, art. cit., p. 91 y BERVE, H., *Der Alexanderreich auf prosographischer Grundlage*, München, 1926, II, p. 340 y DECLEVA CAZZI, F., *op. cit.*, pp. 158. Entre los pasajes que tenemos podríamos elegir como ejemplo de ese cierto cinismo, aquél, recogido también por Plutarco, en el que Anaxarco ironiza contra la pretensión de Alejandro de creerse un dios, y ante un trueno le pide que ya que es un dios haga sonar otro si puede, PLUTARCO, *Alex.*, 28; DK 72 A 4; cfr. D.L., IX, 60: DK 72 A 1.

<sup>388</sup> «Y cuando una vez Anaxarco cayó en un cenagal, él (Pirrón) pasó de largo sin prestarle ayuda, algunos lo reprendieron por esto, pero el mismo Anaxarco le alababa su indiferencia y su imperturbabilidad (t<sub>di</sub> oron ka<sub>storgon</sub>)». D.L., IX, 63: DK 72 A 2.

<sup>389</sup> D.L., IX, 59: DK 72 A 2. Sigue contando Diógenes que para hacerlo callar el sátrapa Nicocreón mando que le cortasen la lengua, y entonces el mismo Anaxarco se la cortó con los dientes y se la escupió a la cara. Independientemente de que estas anécdotas sean verdad totalmente, no dejan duda del coraje y la constancia de Anaxarco y también de su categoría moral.

## El escepticismo antiguo

«gimnosofistas»<sup>390</sup>. 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<sup>391</sup>.

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.

### Nausífanos.

En sentido estricto, hay una diferencia esencial entre Nausífanos y los dos autores ya tratados. Si tanto Metrodoro como Anaxarco tienen como características ser antecesores de Pirrón, Nausífanos 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 Nausífanos y de un tal Naucides<sup>392</sup>. Pero esta filiación cambia en el mismo Diógenes Laercio, cuando en el libro IX, en el capítulo dedicado a Pirrón, nombra a Nausífanos como su discípulo, y además por dos veces. Al principio de la vida de Pirrón, dice Diógenes que Nausífanos se sintió, siendo joven, atraído por Pirrón («Por lo cual cautivó a Nausífanos, siendo todavía Joven») <sup>393</sup>; y un poco más abajo nombra a Nausífanos 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

---

<sup>390</sup> Cfr. PIANTELLI, M., «Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide», *Filosofia*, 29, 1978, pp. 135-164, *vid.*, principalmente, p. 137.

<sup>391</sup> Algunos testimonios califican a Anaxarco como un verdadero escéptico. Por ejemplo, el Pseudo-Galeno en su *Historia Philosopha*, nos habla de algunos escépticos entre los que cita Zenón de Elea, Anaxarco de Abdera y Pirrón. Cfr. *supra*, p. 79, nota 7, el mismo Pseudo-Galeno en *Hist. Philos.*, 3, Diels, *Doxog.*, p. 601, favorece la formación de la sucesión eléatas-atomistas, y pirrónicos con lo que podemos entender mejor el texto anterior en el que hace a Zenón escéptico.

<sup>392</sup> «Del cual Demócrito, del cual ciertamente muchos; pero los más célebres son Nausífanos y Naucides, de los cuales Epicuro». D.L., *Proemio*, I, 15: DK 75 A 1.

<sup>393</sup> D.L., IX, 64.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

Nausífanos de Teo»<sup>394</sup>. Otros testimonios sobre Nausífanos 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<sup>395</sup>. 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<sup>396</sup>. 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»<sup>397</sup>.

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<sup>398</sup>. En este contexto, acusa a algunos filósofos de aprender sutilidades 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

---

<sup>394</sup> D.L., IX, 69.

<sup>395</sup> «Epicuro... pues oyendo al democríteo Nausífanos y a Pánfilo discípulo de Platón». SUIDAS, *Epik.*,: DK 75 A 4.

<sup>396</sup> «[Epicuro] Se detiene en Nausífanos el democríteo, al cual, aun cuando no niega haberlo oído, ataca con toda clase de ofensas. Sin embargo, si no hubiese oído esta [doctrina] de Demócrito, ¿qué habría oído? ¿qué hay en la física de Epicuro que no proceda de Demócrito?». CICERÓN, *De natur. deor.*, I, 26, 73: DK 75 A 5; cfr. también, *De natur. deor.*, I, 33, 93.

<sup>397</sup> SEXTO, *M.*, I, 2: DK 75 A 7. Sexto Empírico también vuelve a centrar el discurso sobre la relación entre Nausífanos y Epicuro. Así, un poco más abajo del texto ya presentado, dice Sexto que Epicuro rechaza en sus cartas la noticia que lo hace discípulo de Nausífanos: «Pues, yo por mi parte supongo que «los voceadores» creerán que soy también un discípulo de la «medusa», escuchándole en compañía de algunos jóvenes crápulas». SEXTO, *M.*, I, 4. En este sentido, también Diógenes Laercio refiere en su libro X dedicado a Epicuro, que éste niega en una carta a Eurilo que Nausífanos fuese su maestro, cfr. D.L., X, 13. Dice también Diógenes, que Epicuro ataca agriamente a Nausífanos denominándolo inculto, mentiroso y puta, cfr. D.L., X, 8.

<sup>398</sup> Cfr. SÉNECA, *Epist.*, LXXXVIII, 42-43.

## El escepticismo antiguo

(*nihil magis esse quam non esse*)»<sup>399</sup>. 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<sup>400</sup> avalan la tesis que reconoce a Nausífanos como el sintetizador de la teoría pirrónica y de los principios democríteos: curiosamente, Metrodoro y Anaxarco, que son anteriores a Pirrón, habían mantenido en equilibrio elementos escépticos y principios democríteos 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*)»<sup>401</sup>. 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<sup>402</sup> y la importancia de la primera, es decir la disposición que tenía en la vida, es primaria<sup>403</sup>. 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<sup>404</sup>. 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<sup>405</sup>.

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,

<sup>399</sup> SÉNECA, *Epist.*, LXXXVIII, 43-44: DK 75 B 4.

<sup>400</sup> Por ejemplo, Cfr. CLEMENTE, *Strom.*, I, 301 D y II, 417 A.

<sup>401</sup> D.L., IX, 64: DK 75 A 2; cfr. FILODEMO, *Rhet.*, 11, 1: DK 75 B 2.

<sup>402</sup> Cfr. D.L., IX, 66 y PLUTARCO, *Prof. virt.*, 82: DECLEVA CAZZI, 17 B.

<sup>403</sup> Cfr. D. L., IX, 70 y 67.

<sup>404</sup> «Y dijo también que el que es sabio y físico puede persuadir a sus oyentes. Y no dejó ambiguo quién es el sabio, sino que dijo que él era capaz de llevar a sus oyentes a donde quisiera mediante palabras». FILODEMO, *Rhet.*, 11, 1: DK 75 B 2.

<sup>405</sup> Cfr. SEXTO, *M.*, I, 1-2.

### Antecedentes del escepticismo en la filosofía prehelenística

efécticos y zetéticos por la doctrina que defienden<sup>406</sup>. Brochard, Dal Pra y Robin<sup>407</sup>, 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<sup>408</sup>.

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<sup>409</sup>.

---

<sup>406</sup> «Además de éstos oyeron también a Pirrón, Hecateo Abderita, Timón de Fliunte, el autor de los *Sillos*, de quien hablaremos más adelante y además Nausífanos de Teo, del cual algunos dicen que fue discípulo Epicuro. Todos éstos se llaman pirrónicos por el nombre del maestro, aporéticos y escépticos y además efécticos y zetéticos por su doctrina». D.L., IX, 69: DK 75 A 3: DECLEVA CAZZI, 39 A.

<sup>407</sup> Cfr. BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 78, DAL PRA, M., *Op. cit.*, I, p. 85 y también ROBIN, L. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>408</sup> Si el lector quiere, además, profundizar en la relación que existe entre los discípulos de Pirrón, cfr. DECLEVA CAZZI, F., «Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide», in *Lo Scetticismo Antico, Op. cit.*, vol. I, pp. 93-128, este estudio es además interesante porque ofrece un primer intento de comprensión del término «pirrónico», a través de la historia que ha tenido.

<sup>409</sup> Aquí radica el miedo al escepticismo, la desaparición de la verdad. Pensamos que si ésta desaparece, desaparece el mundo, sin embargo, quizá habrá que decir las palabras que Umberto Eco en su novela *Il nome della rosa, El nombre de la rosa*, Barcelona, 1983, p. 435 le hace pronunciar a Guillermo de Baskerville contemplando la «ecpirosis» de la Biblioteca: «Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que éstos se rían de 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

---

lograr que *la verdad ría*, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad».

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

poco homogéneas. Ciertamente, encontramos algunas de información precisa e indispensable, pero la mayoría son poco explícitas y, a veces, de dudosa confianza. Declava 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<sup>410</sup>. 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<sup>411</sup>. 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<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> DECLEVA CAIZZI, F., «Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide», in *Lo scetticismo antico, Op. cit.*, pp. 95 y ss.

<sup>411</sup> Cfr., por ejemplo, un artículo de REALE, G., «Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide» en *Lo scetticismo, op. cit.*, pp. 243-236, nos presenta hasta ocho diferentes interpretaciones de Pirrón:

1. gnoseológico-fenomenista.
2. dialéctico-hegeliana.
3. científica.
4. práctica-moral.
- 5 metafísica.
6. antimetafísica-nihilista.
7. orientalista.
8. interpretación literaria.

<sup>412</sup> Ahora esta tendencia parece que se quiebra, al menos parcialmente, sobre todo después de la reunión de los testimonios sobre Pirrón que Declava Caizzi, *Op. cit.*, ha llevado a cabo.

## 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<sup>413</sup>. 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<sup>414</sup>, lo cual parece que fue asumido

---

<sup>413</sup> Como comprobamos tanto en Diógenes cfr. D.L., I, 16: DECLEVA CAZZI, 43, como en Aristocles, cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1: DECLEVA CAZZI, 53. [Para facilitar al lector las tareas, siempre que hagamos referencia a algún texto de Eusebio seleccionado en la edición de DECLEVA CAZZI sobre los testimonios de Pirrón, citaremos el texto de Eusebio con la notación que propone Caizzi seguido del número de texto con el que aparece en los testimonios. Y cuando tengamos que utilizar textos que no estén recogidos en la obra de Caizzi, los citaremos por la edición de la Patrología Griega = P.G., de MIGNE].

<sup>414</sup> Para Conche, la escritura como acto se opone a la ejemplar vida del sabio, para quien los discursos y los actos de su vida se identifican plenamente; señalando, en este sentido, que no se puede ser, a la vez, un sabio y un autor, *vid.*, *Op. cit.*, p. 27.



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

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)»<sup>415</sup>. Aunque creemos aventurado el intento de Conche<sup>416</sup> 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<sup>417</sup>. 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

---

<sup>415</sup> D.L., IX, 62. Esta idea será ampliada más adelante.

<sup>416</sup> CONCHE, M., *Op. cit.*, pp. 24-25. Aquí Conche llega a decir que la teoría no es nada sin la práctica ya que los griegos no juzgan la filosofía por lo que ella dice, sino por lo que ella es. Si la teoría no tiene una posibilidad práctica, si no es posible, si no es creíble, si no puede ser probada en la vida, no sirve.

<sup>417</sup> «La corriente escéptica se le llama, en verdad, investigadora por su empeño en examinar y buscar, y suspensiva por el estado producido en el investigador después de la búsqueda (por suspender el juicio); dubitativa, por cierto, por su hábito de dudar y buscar sobre todas las cosas como dicen algunos, o del hecho de no tener medios para dar el asentimiento o la denegación y *pirrónica por el hecho de que nos parece que Pirrón ha llegado a encarnar la escéptica con más ahínco y de modo más manifiesto que sus predecesores*». SEXTO, *H.P.*, I, 7: DECLEVA CAZZI, 40; Cfr. *supra*, pp. 63-64, notas 108 y 113.

## El escepticismo antiguo

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

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

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 *so\_\_V*, 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»<sup>418</sup>.

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

---

<sup>418</sup> D.L., IX, 61: DECLEVA CAZZI, 1 A.

## El escepticismo antiguo

Brisón<sup>419</sup>, 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<sup>420</sup>, 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<sup>421</sup>, y los gimnosofistas, gumnoso\_ista\_V (sabios desnudos), que son los *brachmânes*<sup>422</sup> 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<sup>423</sup>; creemos que no se puede hablar,

<sup>419</sup> Este dato es más que dudoso, Suidas, por ejemplo, en s.v. Swkr\_thV: DECLEVA CAIZZI, 2, afirma que Brisón fue discípulo de Sócrates, cfr. DECLEVA CAIZZI, *Op. cit.*, p. 132 y GIANNANTONI, G., «Pirrone, la scuola scettica e il sistema dell' successioni» en *Lo Scetticismo antico*, *Op. cit.*, pp. 21 y ss.

<sup>420</sup> Estos elementos comunes se pueden ver en el contexto en el que Cicerón expone la teoría de Pirrón, centrándose como elemento relevante en la supuesta *p\_qeia* pirrónica que presenta en algunos textos, Cfr. CICERÓN, *Acad.*, II, XLII, 130: DECLEVA CAIZZI, 69 A; *De fin.*, IV, XVI, 43: DECLEVA CAIZZI, 69 C; *Tusc. disp.*, II, VI, 15: DECLEVA CAIZZI, 69 G; *De orat.*, III, XVII, 62: DECLEVA CAIZZI, 69 M; cfr. SÉNECA, *Ep.*, 88, 43: DECLEVA CAIZZI, 71. Otro problema para la confirmación de esta relación es la cronología que no coincide con los textos Cfr. DECLEVA CAIZZI, *Op. cit.*, p. 133-135.

<sup>421</sup> Cfr. CLEMEN, C., «Mágoi», (*Paulys Realencyclopädie Der Classischen Altertumswissenschaft*) RE, XIV, 1928, coll. 509-518. Alejandro tenía en su corte a Medos y Persas y está atestiguado un encuentro del rey con los magos (Cfr. ESTRABÓN, *Geografía*, XV, 3, 7 y PLINIO, *Nat. hist.*, XXX, 12) a partir del cual se hablará de un Mago «Ostanes» «segundo», que acompañó a Alejandro como el «primero» lo había hecho con Jerjes.

<sup>422</sup> Cfr. TOMASCHEK, «Brachmânes», RE, III, 1897, coll. 804-806.

<sup>423</sup> PIANTELLI, M., «Possibili elementi indiani...» art. cit., pp. 146-150, observa paralelismos evidentes entre algunos principios filosóficos pirronianos (la indiferencia, la consecución de la felicidad en la privación (*aphasia*, *ataraxia*, *apatheia*), la imposibilidad de evaluar unívocamente el mundo de los objetos, la actitud interior etc.) y algunos elementos del pensamiento indú. Si

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

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*<sup>424</sup>, caracterización que indica, entre otras cosas, el valor que Diógenes le da al pensamiento pirrónico. El término *gennaiós* reviste en la tradición pirrónica un carácter técnico que poco a poco va cargándose de elementos éticos<sup>425</sup>, de ahí su conexión con *megalo\_yuc\_a* o *megalo\_u\_V*<sup>426</sup> 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<sup>427</sup> 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 tèn\_nqr;pwn*, los hombres más nobles»<sup>428</sup>, y «*megalo\_uest\_toiV*, los más nobles»<sup>429</sup>, términos que parecen aludir a una virtud intelectual conectada con una nobleza de ánimo que sintetiza la situación del

---

bien su argumentación es impecable (quizá excesivamente conjetural), no es menos cierto que la mayoría de estos principios también eran patentes en la tradición griega.

<sup>424</sup> Posiblemente esta calificación debe su uso a la singular apertura mostrada en su confrontación con la sabiduría oriental. En Diógenes parece existir cierta relación causal dada por *\_gen* entre el contacto de Pirrón con Brahmanes y Magos y el ejercitar la más noble filosofía introduciendo la inaprehensibilidad y la suspensión del juicio.

<sup>425</sup> Para el significado moral del término *vid.*, SEXTO, *H.P.*, I, 157 y III 246 y *M.*, VI, 48; menos significativos pero también interesantes son los pasajes *M.*, XI, 99 y VII, 325.

<sup>426</sup> Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 12; *M.*, IX, 63 y *M.*, IX, 161.

<sup>427</sup> Cfr. FOCIO, *Biblioth.*, 212, 169 b 18-30.

<sup>428</sup> Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 12.

<sup>429</sup> Cfr. SEXTO *M.*, IX, 63.

## El escepticismo antiguo

filósofo pirrónico: interés intelectual y actividad moral. De ahí que los escépticos, en oposición a la creencia común (t\_n \_diwtik\_n \_p\_noian), sean definidos, en otro lugar<sup>430</sup>, como «los prudentes y más magnánimos de los hombres to\_V d\_suneto\_V ka\_megal\_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*»<sup>431</sup>), 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<sup>432</sup>. 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»<sup>433</sup>. Aunque no se nombra a Pirrón, explícitamente en este texto, parece razonable pensar que estos versos se

<sup>430</sup> Cfr. SEXTO, M., IX, 63.

<sup>431</sup> D.L., IX, 23: DK 28 A 1: DIELS, *Poet.*, 9 B 44; cfr. *supra*, p. 88, nota 23. Giovanni REALE, en su artículo «Ipotesi per una rilettura di Pirrone», en *Lo Scetticismo antico, Op. cit.*, p. 306-315, presenta una curiosa hipótesis: afirma que en Pirrón existe una componente dogmática que tiene que ver con cierta ascendencia eleático-megárica. A tal efecto hace un interesante estudio de comparación entre el lenguaje que utiliza Timón en unos versos recogidos por SEXTO, M., XI, 20: DECLEVA CAZZI, 62 y algunos fragmentos del poema de Parménides, llegando a la conclusión que los cuatro versos de Timón están inspirados en el lenguaje mismo del poema de Parménides. Véase, principalmente pp. 310-311 del artículo arriba mencionado.

<sup>432</sup> La megaloyuc\_a (magnanimidad) es constantemente presentada por los escépticos como una virtud privilegiada, cfr. a título de ejemplo SEXTO, M., IX, 61. *Vid.*, Aldo BRANCACCI, «La filosofia di Pirrone», *Lo Scetticismo antico, Op. cit.*, pp. 219-223.

<sup>433</sup> SEXTO, M., XI, 1: DECLEVA CAZZI, 61 C.

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

refieren también a él<sup>434</sup>, 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»»<sup>435</sup>.

Estos versos que, tal como ha manifestado Goedeckemeyer<sup>436</sup>, 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<sup>437</sup>. 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

---

<sup>434</sup> Cfr. DECLEVA CAIZZI, F., «Prolegomeni...», *art. cit.*, pp. 127 y ss; *vid.*, WACHSMUTH, C., *Corpusculum poesis epicae ludibundae*, vol. II: *De Timone Philiasio ceterisque sillographis commentatio*, Lipsiae, 1885, p. 46 y VOGHERA, G., *Timone di Fliunte e la poesia sillografica*, Padova-Verona, 1904, p. 48.

<sup>435</sup> SEXTO, M., XI, 141: DECLEVA CAIZZI, 59.

<sup>436</sup> Cfr. GOECKEMEYER, A., *Op. cit.*, p. 8, n. 8, aunque DECLEVA CAIZZI, *Op. cit.*, p. 247, dice que el precedente conceptual de esta acción está en Demócrito. Cfr. D.L., IX, 45: DK 68 A 1 y PLUTARCO, *De tranqu. an.* 465 c: DK 68 B 3.

<sup>437</sup> Cfr. STOUGH, CH., *Op. cit.*, p. 7, n. 10 y COUSSIN, P., *art. cit.*, p. 378, n. 2.

## El escepticismo antiguo

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?»<sup>438</sup>. 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<sup>439</sup>.

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 parakolougo\_ntwn)».<sup>440</sup>

<sup>438</sup> D.L., IX, 65: DECLEVA CAZZI, 60: DIELS, Poet., 9 B 48: S.H. 822.

<sup>439</sup> Diógenes muestra también cierto respeto y admiración por Pirrón que contrasta con las descalificaciones y críticas que atribuye a Arcesilao y a Carnéades en los capítulos que les dedica en el libro IV. Cfr. para las influencias del pirronismo en Diógenes Laercio BARNES, J., «Diogene Laerzio e il Pirronismo», *Elenchos*, 7, (1986), pp. 385-427.

<sup>440</sup> D.L., IX, 62: DECLEVA CAZZI, 6.



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

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<sup>441</sup>. 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<sup>442</sup>. 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<sup>443</sup>.

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

<sup>441</sup> Cfr. FREDE, M., «The skeptic's Beliefs», in *Essays in Ancient Philosophy*, 1987, pp. 179-200, principalmente pp. 181-182.

<sup>442</sup> CONCHE, M., *Op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>443</sup> Y, en este sentido, habría que entender aquellas palabras de Aristóteles contra los que niegan el criterio, en las que se puede encontrar alguna coincidencia con la actitud de Pirrón: «Y ¿por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o un precipicio si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno?». ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1008 b, 15-18; Cfr. el artículo de DE LACY, PH., *art. cit.*, p. 597 para los puntos de contacto entre Pirrón y Aristóteles, asimismo, véase REALE, G., *art. cit.*, p. 315 y ss.

## El escepticismo antiguo

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 inalterabilidad de Pirrón, características que eran necesarias para el sabio<sup>444</sup>. 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»<sup>445</sup>. 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<sup>446</sup>, sin embargo sus acciones no le llevan a comportarse de manera irracional,

<sup>444</sup> Cfr. el comentario a esta anécdota en el epígrafe dedicado a Anaxarco, *supra*, p. 175, nota 205.

<sup>445</sup> D.L., IX, 62: DECLEVA CAIZZI, 7.

<sup>446</sup> Todos los textos que hablan sobre la filosofía de Enesidemo (Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 120, *M.*, VIII, 25; DIOGENES LAERCIO, IX, 78, 106 y 116; FOCIO, *cod.*, 212 Y EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 11), fundamentan su calificación como escéptico. Él habla de sí mismo como pirrónico y dos de los cinco libros, que dice haber escrito, son titulados «*Argumentos Pirrónicos*» y «*Bosquejos Pirrónicos*». Enesidemo, como sabemos, rescata y reconstruye el pirronismo, ya que sólo gracias a la admirable figura de Pirrón era posible reconducir al escepticismo del ámbito oscuro (dogmático) en el que había caído con la Academia, y darle un desarrollo de nuevo autónomo. Para ampliar noticias de Enesidemo véase las novedosas páginas de DECLEVA CAIZZI, F., «Aenesidemus and the Academy». *Classical Quarterly*, 42, (1992), pp. 176-89, mi artículo «Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega (en prensa) y las páginas clásicas de DAL PRA *Op. cit.*, p. 349 y ss., BROCHARD, V., *Op. cit.*, pp. 241-298 y STOUGH, CH., *Op. cit.*, pp. 67-105.

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

imprevisible o sin precaución. Hay en este texto una distinción fundamental entre *filosofía* y *praxis* que enmarca la actitud pirrónica. Estamos ante un filósofo que entrelaza 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 *epoché*. ¿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 *epoché*? 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<sup>447</sup>.

-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»* (*umllonstin okstin*), 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 *epoché*», parece que intenta dejar claro que no fue él quien inventó esa teoría epistemológica<sup>448</sup>, 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 impassibilidad 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

---

<sup>447</sup> Coussin mantiene una hipótesis radical sobre este asunto. Dice que la idea de la *epoché* en sentido técnico de teoría de la suspensión del juicio, no es pirrónica (apoyando esta idea Robin dice que para Pirrón la cuestión no es suspender el juicio, sino abstenerse, cfr. ROBIN, L., *Op. cit.*, p. 14), sino propia de un escepticismo más dialéctico, más desarrollado, *vid.*, COUSSIN, P., «L'origine et l'évolution...» art. cit., p. 378.

<sup>448</sup> En este texto, según DECLEVA CAIZZI, F., *Op. cit.*, p. 155 la expresión *kat' t'n t'v poc'v l'gon*, confirma que Pirrón no habló de la epoché en sentido técnico, sino que muestra que Enesidemo lo escogió para hacerlo precursor de esta teoría. Cfr. también COUSSIN, P., en su artículo ya citado «L'origine et l'évolution...», páginas 380 y ss. De todas formas como ya hemos visto no está claro este extremo, cfr. *supra*, pp. 40-42.

## El escepticismo antiguo

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<sup>449</sup>».

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<sup>450</sup>. 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 *\_diafor\_a*, 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<sup>451</sup>, 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<sup>452</sup>. 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<sup>453</sup>. En este caso, estamos ante el paradigma de

<sup>449</sup> D.L., IX, 66: DECLEVA CAIZZU, 14, este texto es importante por la aparición como modelo del sabio «*\_dia\_rwV*».

<sup>450</sup> WILAMOWITZ- MOELLENDORF, *Op. cit.*, p. 28, nota 2, cree que el texto de Eratóstenes era citado en el Bíos antigoneo. FERRARI, G.A., «Due fonti... art. cit., pp. 221-222, por su parte, se apunta a esta tesis señalando las coincidencias particulares de los contenidos de las dos fuentes, aunque cree necesario precisar razones cronológicas (todavía no estudiadas a fondo) para afirmar rotundamente la filiación Eratóstenes-Antígono.

<sup>451</sup> Cfr. la selección que hace Decleva Caizzi de once textos de Cicerón en los que se observa esta relación entre Pirrón y Aristón, véase, DECLEVA CAIZZU, 69 A-69 M.

<sup>452</sup> Sobre el plano práctico, la actitud del filósofo de Élida se diferencia de la actitud cínica, en la total ausencia del espíritu provocativo y polémico y de la estoica en los diversos presupuestos teóricos que genera.

<sup>453</sup> «Posidonio cuenta de él lo siguiente: una vez que los que navegaban con

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

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 impasibilidad 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*)<sup>454</sup>; este último término puede tener cierta equivalencia con *aproxía*, cuyo originario introductor fue Demócrito<sup>455</sup>, 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*)»<sup>456</sup>.

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

---

él estaban atemorizados por una tempestad, él estando tranquilo de ánimo y mostrando a un lechoncillo que sobre la nave continuaba comiendo, decía que el sabio debe mantenerse en igual estado de imperturbabilidad». D.L., IX, 68: DECLEVA CAIZZI, 17 A, Cfr. también D.L., IX, 67: DECLEVA CAIZZI, 16.

<sup>454</sup> D.L., IX, 64.

<sup>455</sup> Cfr. PLUTARCO, *De tranqu. an.*, 2p 465 c: DK 68 B 3 y SÉNECA, *De ira*, 3, 6, 3.

<sup>456</sup> D.L., IX, 66: DECLEVA CAIZZI, 15 B. Este texto viene confirmado por otro de Aristocles que reproduce el mismo testimonio de Antígono, así dice Aristocles: «Antígono de Caristo, que vivió en la misma época y escribió su biografía, dijo que Pirrón, perseguido por un perro, se refugió sobre un árbol, y al burlarse de él los presentes, dijo que es muy difícil despojarse de lo que es el hombre». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 26: MIGNE, *P.G.*, XXI, 1253.

## El escepticismo antiguo

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<sup>457</sup>, 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<sup>458</sup>: 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»<sup>459</sup>. 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

---

<sup>457</sup> Esta es la interpretación de DECLEVA CAIZZI, Op. cit., p. 167.

<sup>458</sup> Así, dice Epicuro: «Vive oculto (L\_qe bi;saV)». EPICURO, Frag. 551 (Usener). En este sentido, dice García Gual que el lema del epicureísmo sería «Vive oculto y si no puedes, muere oculto», cfr. GARCIA GUAL, C y ACOSTA, E., *Ética de Epicuro, la génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1974, p. 262. o «[El sabio] no hará política (o\_d\_polite\_setai)». D.L., X, 119.

<sup>459</sup> D.L., IX, 65: DECLEVA CAIZZI, 61 B; cfr. D.L., IX, 64-65, aquí Timón alaba de nuevo a Pirrón por su modo de vida ya que teniendo bienes y honores no se dejó corromper por ellos.

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

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<sup>460</sup>.

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<sup>461</sup>. En este sentido, también en Pirrón

---

<sup>460</sup> «Lo admiraban tanto en su patria que fue elegido sumo sacerdote y en homenaje a él, se estableció por decreto que todos los filósofos quedasen exentos de impuestos». D.L., IX, 64: DECLEVA CAZZI, 11. Pausanias también confirma la actitud de los conciudadanos de Pirrón: «Bajo el pórtico hacia la plaza del mercado está la estatua de Pirrón hijo de Pitócrates, hombre sabio». PAUSANIAS, VI, 24,: DECLECA CAZZI, 12. Aunque no creó escuela el papel de Pirrón como educador, como hemos visto, es tan importante que su comunidad le tributó numerosos honores. Sobre el papel que jugó Pirrón podemos consultar, LYNCH, P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972, p. 127.

<sup>461</sup> Hay una ataraxia democrítea, Cfr. DK 68 A 167; una epicúrea, D.L., X, 82; y otra pirrónica, por ejemplo, EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 4 ó SEXTO,

## El escepticismo antiguo

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<sup>462</sup> 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 sus 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:

---

H.P., I, 8.

<sup>462</sup> Cfr. REALE, G., *art. cit.*, p. 336, aquí podemos encontrar algunas de las caracterizaciones que han determinado al escepticismo históricamente.



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

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, cimenta 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 mucho, pues también a lo afirmado por ellos le habría aplicado la fórmula *o\_m\_llon*, necesaria para llegar a la suspensión y a la tranquilidad. Pirrón representa, pues, la primera gran figura del *hombre helenístico*<sup>463</sup>, si exceptuamos a Alejandro, que propicia una ruptura con el hombre griego clásico, que se centra en la imposibilidad de desligar, a partir de ahora, al hombre teórico y al práctico. *La filosofía no es teoría sin vertiente práctica, sino más bien, como afirma el propio Epicuro, un «saber para la vida».*

---

<sup>463</sup> Cfr. REALE, G., art. cit., p. 333.

## 2. La indeterminación de la realidad: ¿escepticismo o dogmatismo?

Es evidente, que el título anterior subraya un aparente conflicto. Ciertamente, Pirrón tiene por méritos propios el título de escéptico, tanto por la preocupación gnoseológica que tiene sobre la naturaleza de las cosas, como por la actitud y conducta práctica que tiene ante ellas. En el epígrafe anterior, hemos observado, principalmente una disposición escéptica y nada dogmática, que se reflejaba en los diversos testimonios que han sobrevivido sobre su vida. No obstante, se advierte en algunos textos un cierto dogmatismo difícilmente reducible a escepticismo. Ahora bien, ¿cómo podemos hablar de un cierto dogmatismo en la filosofía pirroniana? ¿No sería esto la justificación más palmaria de un escepticismo imperfecto, inacabado? Ciertamente, sí. Pero, a su vez, esta cuestión sitúa al de Elis en una comunidad de problemas que proporcionan mayor valor si cabe a su pensamiento escéptico. El más exacto resumen del pensamiento de Pirrón sobre la indeterminación de la realidad, es un texto de una de las obras en prosa de Timón. Este fragmento, contenido en un pasaje de Aristocles que es recogido por Eusebio como ya sabemos, es usualmente referido como un «fragmento» de Timón. Es bastante complicado aclarar las fuentes de las que Aristocles se nutre; el capítulo que dedica a Pirrón y a los escépticos se diferencia de otros en la abundancia de citas; este hecho parece mostrar que disponía de algunos libros desaparecidos, no sólo los de Enesidemo, ya posterior, sino también el *Pitón* y los *Sillos* de Timón<sup>464</sup>. Sin duda, este célebre capítulo constituye la más articulada y precisa fuente de información sobre el pensamiento, en sentido propio y explícito, atribuido a Pirrón. Es evidente que no es verdad que todo lo que podemos conocer de Pirrón venga de Timón, pero ciertamente cualquier interpretación del primero debe contar con el análisis del segundo: si nosotros no pudiésemos descubrir a Pirrón en Timón, no podríamos descubrirlo en ningún otro sitio.

---

<sup>464</sup> Cfr. DECLEVA CAZZI, *Pirrone... op. cit.*, p. 220.

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

El principio del capítulo de Aristocles que va detrás del capítulo dedicado a Jenófanes y Parménides tiene el siguiente título: «*Contra aquellos que seguían a Pirrón, llamados escépticos o «efécticos», que afirman que nada es aprehensible*»<sup>465</sup>. Aristocles quiere resolver un problema gnoseológico desde una posición aristotélica. Para algunos estudiosos, un punto de referencia fundamental para comprender a Pirrón es el capítulo G 3-7 de la *Metafísica*. Es posible que Aristóteles polemizase contra algunos filósofos determinados que negaban algunos principios fundamentales. Ya Conche había reclamado la atención sobre la necesidad de suponer cierto conocimiento de Aristóteles por parte de Pirrón<sup>466</sup>, 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<sup>467</sup>, 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<sup>468</sup>. 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»<sup>469</sup>. 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<sup>470</sup>), 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

<sup>465</sup> EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4; DECLEVA CAZZI, 53; DIELS, 9 A 2. Siempre que hagamos referencia a este texto que ya ha sido citado completo antes (*supra*, pp. 30-31, nota 23) lo haremos sucintamente.

<sup>466</sup> CONCHE, M., *Pyrrhon, op. cit.*, p. 35.

<sup>467</sup> Cfr. *supra*, pp. 31 y 32.

<sup>468</sup> Según la hipótesis de Trabucco, Aristocles se equivoca, en esta ampliación, *Vid., supra*, p. 31, nota 25 y p. 32, nota 28

<sup>469</sup> EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4; DECLEVA CAZZI, 53; DIELS, 9 A 2.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

## El escepticismo antiguo

*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*»<sup>471</sup>, principio que, a juicio de Aristocles, cuestionaría fuertemente el escepticismo de Pirrón. Trabucco<sup>472</sup> 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 supuesto 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*)»<sup>473</sup>; 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

<sup>471</sup> ARISTÓTELES, *Metaf.*, I, 980 a.

<sup>472</sup> Cfr. TRABUCCO, F., «La polemica di Aristocle di Messene contro lo scetticismo e Aristipo e i cirenaici», art. cit., p., 116.

<sup>473</sup> EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 17: MIGNE, P.G., XXI, 1244 C.

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

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»<sup>474</sup>. 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<sup>475</sup>. 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...», ( \_ d\_ ge maqht\_V a\_to\_ T\_mwn \_hs\_ )<sup>476</sup>; 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

<sup>474</sup> EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 17: MIGNE, P.G., XXI, 1244 B.

<sup>475</sup> «Piensan que hay que rechazar las sensaciones y las apariencias (t\_V m\_n a\_sq\_seiV ka\_ t\_V \_antas\_aV katab\_llein), y que hay que tener fe sólo en la razón ( t\_ l\_g\_ piste\_ein). Algo de eso decían en un principio Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso y después los seguidores de Estilpón y los megáricos». *Ibidem*.

<sup>476</sup> Dice Trabucco que el ataque de Aristocles no está dirigido tanto a Pirrón como a sus discípulos. Pirrón no escribe nada y, por tanto, no deja base para ninguna crítica cfr. TRABUCCO, F., art. cit., p. 117. Sin embargo, en el mismo texto se fundamenta que lo que defiende Timón, primero lo declaraba Pirrón, por lo que hay que entender que la crítica de Aristocles a Timón, debe ampliarse a su maestro Pirrón.

## El escepticismo antiguo

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<sup>477</sup>. 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 (po\_a p\_uke t\_ pr\_gmata), no es original. Esta cuestión no era nueva en la filosofía griega, al contrario: era la cuestión básica<sup>478</sup>. A esta pregunta Pirrón contesta, según el pasaje de Timón, «que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles (di\_ora ka\_ \_st\_qmhta ka\_ \_nep\_krita)». 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 (ón $\tau$ a), 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<sup>479</sup> e inconsistentes,

<sup>477</sup> «que quien quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas; segunda, qué actitud debemos adoptar ante ellas; y en fin cuales serán las consecuencias a los que se comporten así». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4: DECLEVA CAZZI, 53: DIELS, 9 A 2. Ni ciencia empírica, ni filosofía de la naturaleza, ni metafísica, si Pirrón buscaba algo era simplemente llegar a ser un hombre feliz. La ética (Conche, *op. cit.*, p. 44, afirma que es ética y no moral, pues la ausencia de realidad objetiva del bien y del mal implica la negación de la moral) juega y desarrolla un papel fundamental en el pensamiento de Pirrón.

<sup>478</sup> Pensemos por ejemplo que «Per\_ \_sewV» literalmente «Sobre la naturaleza», «De la naturaleza» o «Alrededor de la naturaleza» es el título más corriente de los libros escritos por filósofos griegos de los que nos han llegado algún tipo de noticias.

<sup>479</sup> Esta idea aparecía también en Aristóteles; el cual al criticar a algunos filósofos como Protágoras y Anaxágoras que niegan el principio de contradicción, apunta que estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado («Así pues, -dice Aristóteles- estos filósofos parecen hablar de lo

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

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<sup>480</sup> (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<sup>481</sup>, que si bien los tres adjetivos han sido interpretados más en un sentido descriptivo que modal, el segundo y el tercero *astáthm\_ ta kai ánepíkrita* al tener una terminación en *tòs* 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

---

indeterminado (t\_ \_riston o\_n\_o\_kasi l\_gein), y, creyendo hablar de lo Ente, hablan del no-ente. Pues el Ente en potencia y no en entelequia es lo indeterminado». ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1007 b, 26-29), de ahí su confusión. El pensamiento de Pirrón se enmarca en su propia tradición problemática, que ya había sido reconocida por Aristóteles. Por tanto, Aristocles presenta la filosofía de Pirrón no aisladamente, sino contextualizándola en una tradición escéptica más amplia.

<sup>480</sup> No podemos estar de acuerdo completamente con CONCHE, M., *Op. cit.*, pp. 58-61, para el cual Pirrón enfrenta a la verdad del ser, la verdad de la apariencia, convirtiendo la apariencia en apariencia universal, pura, como si de la caída de un ídolo y de la entronización de otro se tratara. En este sentido, DECLEVA CAZZI, F., «Prolegomeni, *art. cit.*, p. 105, también critica a Conche el poco respeto que ha tenido por la historiografía, al utilizar testimonios parciales y olvidar las dos reglas fundamentales en la interpretación de autores como Pirrón. La primera es la de la proximidad cronológica de los textos utilizados con Pirrón, esencial en una filosofía crítica y de oposición como es la escéptica. La segunda la de la separación, debemos tender a utilizar más aquellos textos que expongan la doctrina de Pirrón aisladamente, al margen de otros escépticos. Cfr., por último, REALE, G., «Ipotesi...», *art. cit.*, p. 257, 277 y 336, que califica a Conche como escéptico radical de nuestro tiempo que hace una lectura antimetafísica-nihilista del *phainómenon* en Pirrón de Elis al elevar la apariencia pura a un elemento epistemológico generador de toda la filosofía pirrónica primero y escéptica después.

<sup>481</sup> Cfr. LONG, A.A., *Hellenistic philosophy*, London/New York, 1974, existe versión española de P., Jordán de Urries, LONG, A.A., *La Filosofía Helenística*, Madrid, 1ª ed. 1977, la edición manejada es de 1984, p. 90; esta opinión, con algunos matices ya era defendida por Stough cfr. STOUGH, CH., *Greek Skepticism. A study in Epistemology*, Berkeley, 1969, pp. 15-20.

## El escepticismo antiguo

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<sup>482</sup>; su interpretación es paradigmática en cuanto a la caracterización epistemológica del pensamiento de Pirrón. En este sentido, según Stough, el término pirroniano *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<sup>483</sup>. 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<sup>484</sup>, 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

<sup>482</sup> Cfr. STOUGH, CH., *Op. cit.*, En este misma línea también se encuentra DAL PRA, M., *Op. cit.*, Cfr. capítulo I, p. 62. Según esta idea, las cosas no son aprehensibles porque «verdadero y falso» no caracterizan nuestros procesos cognoscitivos.

<sup>483</sup> Este era el sentido que en Sexto Empírico tenía el *doxast\_V I\_goV* de Jenófanes como criterio de verdad, cfr. SEXTO, M., VII, 110-111.

<sup>484</sup> Así lo han entendido BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 54 y DECLEVA CAIZZI, F., *Op. cit.*, p. 223, la cual basa esta traducción en algunos pasajes de Aristóteles, el cual añade a *\_di\_ora* el adjetivo *\_moioV* cfr. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, 97 b 7; *De caelo*, 310 b, 5; *Rhet.*, 1373 a 33 y sobre todo en el uso de *t\_\_rist\_n*, lo indeterminado, en *Metaf.*, IV, 1007 b 29 y de *ti e\_h \_rism\_non Ibidem*, 1008 a 34.



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

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*<sup>485</sup>, 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\_mén) 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<sup>486</sup> 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<sup>487</sup>. 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<sup>488</sup>, sino simplemente alusión a las sensaciones y opiniones (Platón usaba

---

<sup>485</sup> Cfr. SEDLEY, D., «The Motivation of Greek Skepticism», pp. 9-29 en *The Skeptical Tradition*, ed. by Myles BURNYEAT, Berkeley, Los Angeles, London, 1983, *vid.* principalmente, p. 14. Sedley también afirma que al declarar Pirrón como «*simple verdad dogmática*» que el mundo es, en su propia naturaleza, indeterminado, sin estabilidad e indiscernible, no era necesario seguir a partir de aquí, ninguna investigación, con lo que Pirrón hubiese quedado atrapado en sus propias declaraciones. Nosotros no estamos totalmente de acuerdo con Sedley, si bien la declaración de que las cosas y no el mundo, son indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles, actúa aquí como una declaración positiva y por tanto dogmática, también se comporta como declaración suspensiva ante la imposibilidad de saber cómo son por naturaleza las cosas. No es que yo acierte a calificar al mundo como indeterminado, sino que la indeterminación del mundo me impide conocerlo, por lo que tengo que suspender mi juicio indicando la razón de esta suspensión.

<sup>486</sup> El punto de partida es evidentemente ontológico, Sexto conserva aspectos de este punto de partida ontológico, tendiendo inmediatamente, a lo gnoseológico; podemos ver sobre este particular los siguientes pasajes: SEXTO, *H.P.*, I, 8, 190 y 196; II, 202; III, 234-235.

<sup>487</sup> Mantienen esta interpretación TRABUCCO, F., *art. cit.*, p. 120-121 y DECLEVA CAZZI, F., *Op. cit.*, pp. 225-226.

<sup>488</sup> Por ejemplo CREDARO, L., *Lo scetticismo degli Accademici*, *Op. cit.*, II, p. 214 traduce «Los sentidos y el intelecto no nos manifiestan ni la verdad ni el

## El escepticismo antiguo

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*)»<sup>489</sup>. ¿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»<sup>490</sup>.

---

error».

<sup>489</sup> *Schol.* in LUCIANO, *Bis acc.*, 25: DECLEVA CAIZZI, 5

<sup>490</sup> EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4: DECLEVA CAIZZI, 53: DIELS, 9 A 2.

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

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<sup>491</sup>. 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<sup>492</sup>. 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»<sup>493</sup>. 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

---

<sup>491</sup> Esta tesis que propone la derivación democrítea de estas sentencias es mantenida por CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., «La méthode des sceptiques grecs», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1982, 107, pp. 372-375; sin embargo, no estamos muy de acuerdo ni con el enfoque excesivamente epistemológico que según él tiene la fórmula, ni con la calificación positiva que le da a la fórmula *o\_ m\_ llon*, sino que pensamos, por el contrario, que para Pirrón la acción humana se desarrolla en un mundo en el que las cosas quedan indeterminadas, por lo que la realidad queda traducida a opiniones que no son ni verdaderas ni falsas. Por eso las cosas no son más esto que eso.

<sup>492</sup> Independientemente de que la fórmula haya sido empleada por el abderita, lo que sí va a ser original del escepticismo es la utilización con carácter especial que hacen de esta fórmula. Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 213-214, aquí Sexto Empírico describe expresamente las semejanzas y diferencias que existen entre la filosofía de Demócrito y los escépticos.

<sup>493</sup> GALENO, *Subfig. emp.*, 62, 18: DECLEVA CAZZI, 67.

## El escepticismo antiguo

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<sup>494</sup> 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 \_cei t\_de \_ \_ke\_nwV \_ o\_get\_rwV)»<sup>495</sup>. 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

<sup>494</sup> FOCIO, *Bibl.*, cod. 212, 170 a1-3. En este texto, la sintaxis es ambigua como en el caso de Aristocles.

<sup>495</sup> GELIO, *Noct. Att.*, XI, V. Aunque las noticias que deja Gelio no se refieren exclusivamente a Pirrón, aportan unos elementos de evaluación imprescindibles. La propuesta filosófica pirroniana tiene una doble vertiente: sus discípulos aprenden no sólo a través de las enseñanzas filosóficas del maestro, sino también a través del ejemplo que constantemente da Pirrón con su vida y su conducta. Esta apreciación no es anecdótica, sino reveladora de un proceso donde lo importante no es sólo la doctrina sino la actitud que surge a partir de ella. La teoría pirrónica no se establece definitivamente, sino que está abierta, siempre en construcción debido a su actitud constante de búsqueda, de investigación. Así pues, a pesar de que Gelio escribe alrededor de 400 años después de Pirrón y que, con toda seguridad, en ese tiempo ya se habían añadido nuevos elementos a sus enseñanzas, la sólida fundamentación sigue siendo de Pirrón de Elis: de ahí que tanto tiempo después siga interesando *su figura y el movimiento filosófico que él encarna* «de manera más manifiesta que los demás».

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

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 «*t\_ fainom\_ non*» 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, reconstruída a partir de la

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

versión de Enesidemo y las aportaciones de Sexto<sup>496</sup>.

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*)<sup>497</sup>. 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»<sup>498</sup>. 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\_mologé*)»<sup>499</sup>. Timón reconoce, en este texto, su

<sup>496</sup> Exceptuando Goedeckemeyer, *Die Geschich...*, *op. cit.*, pp. 23-24, ningún otro estudioso ha reivindicado los pasajes sobre el fenómeno como una original contribución del discípulo sobre el maestro. Cfr. DECLEVA CAIZZU, F., «Timone di Fliunte: i frammenti 74, 75, 76 Diels», pp. 92-93.

<sup>497</sup> Cfr., D.L., IX, 104.

<sup>498</sup> D.L., IX, 103.

<sup>499</sup> D.L., IX, 105; DIELS, *Poet.*, 9 B 74; En este sentido, otro ejemplo de Sexto advierte la misma idea, pues dice que si la miel nos aparece dulce, debemos admitir este hecho pues nos sabe dulce sensiblemente, pero si quisiéramos

## El escepticismo antiguo

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<sup>500</sup>. 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 que aparezca 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»<sup>501</sup> 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

---

investigar según el razonamiento si es «verdaderamente» dulce, entonces no podríamos llegar a ninguna conclusión, ya que esto último no forma parte del fenómeno, sino que es algo que decimos del fenómeno. Cfr. SEXTO, *H.P.*, I, 20 y SEXTO, *H.P.*, II, 63.

<sup>500</sup> La percepción es uno de los problemas más estudiados en la psicología moderna. Sin embargo, no encontramos mucha coincidencia en las definiciones de percepción. No obstante, parece que la percepción es un proceso constructivo, el simple acto de mirar los objetos no me proporciona ninguna información acerca del mundo a mi alrededor. Para deducir alguna información de la percepción es necesario que yo sepa reconocer los objetos que encuentro en mi campo perceptual, y para reconocerlos es necesario que yo sea capaz de identificar los objetos y para identificarlos es necesario que tenga ya un cuerpo de información relevante. Es decir, se puede decir que la percepción parece ser siempre *significativa*.

<sup>501</sup> Según Diógenes Laercio, Ascanio Abderita observaba que «decía [Pirrón], 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». D.L., IX, 61: DECLEVA CAIZZU, 1 A, texto con clara intención ética, pero que añade una característica general al problema.



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

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*)<sup>502</sup>, 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»<sup>503</sup>. Y en esta cuestión

<sup>502</sup> Esta distinción es muy importante, no sólo para Pirrón, sino para todo el escepticismo en general. La distinción ser/aparecer está constantemente actuando en el escepticismo. Cuando Sexto aclara los significados un tanto confusos del verbo «*ser*» que son tan necesarios, simplemente, para poder hablar sobre las cosas, afirma: «La palabra «*es*» significa dos cosas: una, que es realmente... otra, que aparece, (*\_ti t\_sti d\_o shma\_nei, ka\_n m\_n t\_o\_on \_p\_rcei, ... \_teron d\_t\_o\_on\_a\_netai*)». SEXTO, *M.*, XI, 18. Sexto apunta una distinción entre *\_p\_rcei* (es realmente) y *\_a\_netai* (aparece) necesaria para la vida. El significado del verbo aparecer puede ser sutilmente ampliado a todo tipo de declaración positiva. Todas las declaraciones escépticas deben ser entendidas en el sentido de *aparecer*. Es decir, siempre que el escéptico afirma o declara algo, incluso cuando utilice el verbo «*ser*», el sentido que debemos darle es el de «*aparecer*»: la palabra «*es*» o «*son*» no significa una existencia real, sino una apariencia para el escéptico.

<sup>503</sup> SEXTO, *M.*, XI, 20. Así, la apariencia tiene un carácter relativista y no absoluto, muy afín al carácter escéptico que no se compromete más allá de

## El escepticismo antiguo

no hay mayor compromiso que éste<sup>504</sup>. 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

---

sus posibilidades. Aunque sólo hemos señalado los primeros versos, el texto completo genera una gran controversia entre los que creen que existe en Timón cierto dogmatismo y los que intentan reducir ese dogmatismo a los límites aceptables de un escéptico. Además de lo dicho, el texto se completa con lo que sigue: «Que la naturaleza de lo divino y de lo bueno permanece siempre, de las cuales obtiene el hombre una vida más equitativa». Es difícil armonizar las dos partes del texto, a no ser que convoquemos lo que dice Sexto en *M.*, XI, 18 y ss., es decir que el verbo «ser» ha de interpretarse como equivalente a aparecer y que los términos «bueno», «malo» e «indiferente» son usados no tanto referidos a la naturaleza de las cosas, sino a la naturaleza de lo que se me aparece. En este sentido, la primera parte del texto manda y orienta todo el pasaje: Timón dice al principio «yo diré, tal como se me aparecen las cosas». De ahí que coincidan en interpretar este texto de Timón dentro del ámbito de lo subjetivo por ejemplo, ZELLER, E., *Op. cit.*, III, 1, P. 506; DUMONT, J.P., *Op. cit.*, p. 132; STOUGH, Ch., *Op. cit.*, pp. 25-27; LONG, A., *Op. cit.*, p. 88-90 y el más reciente BURNEYAT, F.M., «Tranquillity without a Stop: Timon frag. 68», *Classical Quarterly*, 72, 1980, p. 88. Expresamente reacios a esta interpretación se encuentran DECLEVA CAIZZI, F., *Op. cit.*, p. 257 y REALE, G., *art. cit.*, p. 308 y ss. Por su parte, HIRZEL, R., en *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, III, Leipzig, 1883, pp. 50 y ss., intenta reconducir el dogmatismo de Pirrón hacia el ámbito práctico dejando intacto el ámbito teórico, mientras ROBIN, L., *Op. cit.*, pp. 31 y ss. refuta la distinción entre un ámbito teórico y otro práctico, encontrando y orientando un valor positivo en la filosofía de Pirrón que es su convicción de que la felicidad es posible.

<sup>504</sup> Un escéptico moderno puede apuntar que el fenómeno, lo que se me aparece, acontece, pues es una percepción del sujeto, pero no es válido ni inválido al no ser susceptible de verdad o falsedad como enunciado. El sujeto percibe lo que aparece, pero no puede saber qué es lo que se aparece a los demás, a lo máximo que puede aspirar es a que esa opinión subjetiva que tiene del fenómeno se convierta en una convención estable para muchos.

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

[como aparece] («ka\_g\_r\_t\_ain\_menon tiq\_mega o\_c\_V ka\_toio\_ton\_n»)»<sup>505</sup>.

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]»<sup>506</sup>.

En este pasaje hay dos partes bien diferenciadas. En la primera, Timón observa el fenómeno utilizando un cuadro o imagen<sup>507</sup> 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<sup>508</sup>), entre lo que aparece y lo que está oculto, sino más bien una descripción

<sup>505</sup> D.L., IX, 104. Es interesante observar cómo los seguidores de Pirrón utilizan el término t\_ain\_menon con preferencia al de \_antas\_a (apariencia), más utilizado por los estoicos y epicúreos por su referencia a los datos que aportan los sentidos.

<sup>506</sup> D.L., IX, 105: DECLEVA CAIZZI, 55 y 63 A.

<sup>507</sup> Este ejemplo puede haber sido tomado de Pirrón, sobre todo si atendemos a la noticia que nos da Antígono de Caristo de que fue pintor antes de dedicarse a la filosofía, cfr. D.L., IX, 62.

<sup>508</sup> Como, por ejemplo vemos en este texto, con el cual hace Sexto

## El escepticismo antiguo

natural de lo que realizamos en nuestra actividad cotidiana al enfrentarnos con la realidad<sup>509</sup>.

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 *Indalmoí* 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<sup>510</sup>, 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<sup>511</sup>, 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:

---

referencia a la opinión de algunos dogmáticos: «Además, algunas cosas existentes son manifiestas, como ellos dicen, pero otras no-evidentes; y las cosas que aparecen son significativas, pero lo no-evidente es significado por lo que aparece. Por tanto, de acuerdo con ellos, las cosas que aparecen son la visión de lo no-evidente». SEXTO, *H.P.*, I, 138. Si se tiene interés en otros casos de la obra de Sexto en donde se observa esta distinción entre *\_dhlon* y *\_ain menon*, cfr. JANÁ\_EK, K., *Sexti Empirici Opera, op. cit.*, vol. IV, Índices, pp. 3 y 243-244.

<sup>509</sup> Este es el sentido que tiene en este fragmento de Sexto: «Junto a éstos, hay quien examinando atentamente qué palabras corresponden a la experiencia habitual y qué otras a meras conjeturas, a cada una le da lo que le corresponde. Así pues, según la experiencia habitual al baño se le llama «casa de varones» (*\_ndre\_on*) porque sirve para la higiene de los varones (*\_ndraV*). Pero que la muerte se incluya entre las cosas malas y la riqueza entre las cosas buenas, eso no es manifiesto, es mera conjetura (*\_dhlon ka\_doxast\_n*)». SEXTO, *M.*, II, 53.

<sup>510</sup> Cfr. HIRZEL, R., *Op. cit.*, III, pp. 52-53, junto a Hirzel siguen su misma línea BROCHARD, V., *Op. cit.*, pp. 56-57; DAL PRA, M., *Op. cit.*, I, p. 104 y DUMONT, J.P., *Op. cit.*, pp. 132 y ss.

<sup>511</sup> Cfr. ROBIN, L., *Op. cit.*, pp. 18-19.

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

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<sup>512</sup>.

Mientras que Conche<sup>513</sup> 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 Reale<sup>514</sup> quien entiende los versos de Timón dedicados al fenómeno a través de Aristóteles<sup>515</sup> como «absolutización» del fenómeno que lleva a declarar que todo queda indiferente y relativo. Por último, Burnyeat<sup>516</sup>, confiere a los versos de Timón<sup>517</sup> en los que aparece *phainoménon* un *valor normativo* (como criterio para vivir que posteriormente Enesidemo adopta explícitamente<sup>518</sup>), 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 inmovilizado 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 (τὰ ἄδηλα) que acompañan a los fenómenos (τὸ ἄφαντον νοῖν)»<sup>519</sup>, y no a los fenómenos mismos.

Nuestro *práttēin* 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

<sup>512</sup> Cfr. STOUGH, CH., *Op. cit.*, pp. 20-31.

<sup>513</sup> Cfr. CONCHE. M., *Op.cit.*, pp. 56, 73-74, 128-130.

<sup>514</sup> Cfr. REALE, G., *art. cit.*, p. 321.

<sup>515</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, IV, 1001 a 18-24.

<sup>516</sup> Cfr. BURNYEAT, F.M., «Can the Sceptic live his Scepticism?, in *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980, p. 31.

<sup>517</sup> DIELS, *Poet.*, 69 y 79: D.L., IX, 105.

<sup>518</sup> Cfr. D.L., IX, 106.

<sup>519</sup> D.L., IX, 105.

## El escepticismo antiguo

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<sup>520</sup>, 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<sup>521</sup>.

---

<sup>520</sup> Para Sexto el escepticismo es un movimiento que está orientado por el «fenómeno» como clave o criterio epistemológico. Nadie puede negar que para llegar al escepticismo fenoménico que defiende Sexto, debió existir toda una tradición histórica que mantuviese los principios pirronianos y que los desarrollase y ampliase en otros mucho más complejos. La obra de Sexto complementa, pero no suple, toda una serie de testimonios sobre Pirrón mucho más cercanos al filósofo de Elis. A pesar de esto, hay autores que han intentado fundamentar una lectura de Pirrón basándose casi exclusivamente en la obra de Sexto Empírico, pero no creemos muy acertada esta hipótesis que, aunque válida, no es capaz de explicarnos todos los matices de la figura de Pirrón. Esta es la teoría de DUMONT, J.P., *Op. cit.*, que no es capaz de explicar otros aspectos que también aparecen en Pirrón y que son ignorados en la obra de Sexto. Esta posición de Dumont no deja de ser una simplificación de la figura y el pensamiento de Pirrón que no da cuenta de la variedad de elementos que tiene, Cfr. DECLEVA CAZZI, F., «Prolegomeni... *art. cit.*, pp. 95-97, la cual critica también la anterior hipótesis de Dumont sobre Pirrón.

<sup>521</sup> «Era de hecho necesario que el filósofo aporético, no siendo del todo inactivo ni falto de actividad vital, tuviese un criterio tanto de elección como de renuncia (*\_cein ti krit\_rion a\_r\_sewV \_ma ka\_ \_ug\_V*), esto es, lo que aparece, como también testimonió Timón diciendo: «pero lo que aparece prevalece siempre, en cualquier parte que llegue [en cualquier parte donde aparezca]». SEXTO, *M.*, VII, 30: DECLEVA CAZZI, 63 B. La última proposición de Timón también aparece, como hemos visto, en D.L., IX, 105. Sobre este mismo problema Cfr. un texto de GALENO, *De dignosc. puls.*, I, 2: DECLEVA CAZZI, 63 C en donde confirma las palabras de Timón «*p\_nt\_ sq\_nei, o\_per\_n\_lq\_*».

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

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*<sup>522</sup>. 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\_)<sup>523</sup>, 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)<sup>524</sup>. 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»<sup>525</sup>.

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»<sup>526</sup>.

---

<sup>522</sup> El fenómeno puede aparecer de forma distinta a dos perceptores. Cada uno de ellos tiene apariencias diferentes sobre el fenómeno o lo que le aparece. Esto último es incuestionable, porque en un caso u otro se les aparece algo, pero las apariencias pueden ser discutidas.

<sup>523</sup> SEXTO, *M.*, VII, 228; Cfr. *H.P.*, I, 49 y *M.*, IX, 197; cfr. también CICERÓN, *Acad.*, II, XVIII, 58 y II, XXIV, 77.

<sup>524</sup> SEXTO, *M.*, VII, 230.

<sup>525</sup> D.L., IX, 107.

<sup>526</sup> D.L., IX, 106. Ciertamente, si traducimos el ka\_ de la última parte del texto \_V ka\_ A\_nes\_dhm\_V \_hsin, con el valor de «también» cambiaría el sentido. En este caso, significaría que Enesidemo evaluaba el fenómeno de la misma forma que los escépticos. De cualquier modo el único nombre que

## El escepticismo antiguo

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»<sup>527</sup>. 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<sup>528</sup>. 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<sup>529</sup>. 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 aparece en el texto es el de Enesidemo y puede servir para ver la derivación del concepto.

<sup>527</sup> SEXTO, *H.P.*, I, 8.

<sup>528</sup> Cfr. SEXTO, *H.P.*, II, 246.

<sup>529</sup> Cfr. SEXTO, *M.*, VIII, 85-88, donde plantea el problema de la relación entre el objeto y las impresiones que tenemos de él, *vid.*, también SEXTO, *H.P.*, III, 242.



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

como: No comprendo ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\tau\epsilon$ ); nada defino ( $\omicron\delta\eta\rho\iota\varsigma$ ); no más esto que aquello otro ( $\omicron\mu\lambda\lambda\omicron\nu\tau\epsilon\tau\epsilon$ ); tal vez sí, tal vez no ( $\tau\epsilon\kappa\alpha, \omicron\tau\epsilon\kappa\alpha$ ); todo es incomprensible ( $\rho\eta\sigma\iota\kappa\alpha$ ); ¿Por qué esto más bien que eso? ( $\delta\iota\tau\mu\lambda\lambda\omicron\nu\tau\epsilon\tau\epsilon$ ); suspendo el juicio ( $\rho\epsilon\omega$ ); siempre habrá que *sobreentender* «según me parece ( $\nu\mu\omicron\alpha\eta\tau\alpha\iota$ )»<sup>530</sup>.

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: «Acerca 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»<sup>531</sup>. 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<sup>532</sup>.

<sup>530</sup> Cfr. los siguientes pasajes en los que aparecen todas estas expresiones, SEXTO, *H.P.*, I, 187-209.

<sup>531</sup> SEXTO, *H.P.*, I, 206.

<sup>532</sup> «Y a su vez, así como no es imposible para el hombre que ha ascendido a un lugar elevado mediante una escalera, lanzar la escalera con su pie tras el ascenso, así tampoco es imposible que el escéptico tras haber llegado a la demostración de su tesis por medio del argumento que prueba la no-existencia de la prueba, como si fuera una escalera debería invalidar este mismo argumento». SEXTO, *M.*, VIII, 481. Fijémonos aquí en la comparación que hace Sexto de los argumentos con una escalera que tuviese que ser arrojada después de habernos servido de ella. Salvando todas las distancias, podemos intuir que Wittgenstein debió de haber pensado en algo parecido cuando escribió lo siguiente: «Mis enunciaciones son de tal condición que aquél que me comprende termina por considerarlas carentes de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Por así decirlo *debe tirar la escalera después de haber subido por ella*)». WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 6. 54.

## **El escepticismo antiguo**

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<sup>533</sup> 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.

---

533

Cfr. D.L., IX, 104, 105, 106 y 107; SEXTO, *M.*, VII, 30.

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

#### 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

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

extraña, pues para sus coetáneos las formulaciones teóricas de Pirrón sustentan y fundamentan los hechos cotidianos de cada día (su *práttein*), 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<sup>534</sup> puede estar en relación con la fuente que utiliza: la *diuisio carneadia*<sup>535</sup> 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 *apátheia* (*Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae p\_ qeia nominatur*)»<sup>536</sup>.

García Junceda<sup>537</sup> advierte, asistiéndose de Cicerón<sup>538</sup>, 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

<sup>534</sup> Cfr. CICERÓN, *De Fin.*, II, XIII, 43; IV, XVIII, 49; IV, XXI-XXII, 60, y V, VIII, 23 y *Tusc.*, V, XXX, 85.

<sup>535</sup> Cfr. CICERÓN, *De Fin.*, V, VI, 16, *vid.*, *supra*, p. 43, nota, 63.

<sup>536</sup> CICERÓN, *Acad.*, II, XLII, 130; cfr. *De Fin.*, II, XIII, 43; IV, XVIII, 49 y IV, XXI-XXII, 60, donde el nombre de Pirrón siempre está unido al del estoico Aristón; *De off.*, I, 6 y *Tusc.*, V, XXX, 85.

<sup>537</sup> Cfr. GARCÍA-JUNCEDA, J.A., «Pirrón y el escepticismo griego. Semblanza del apático Pirrón», *Estudios Filosóficos*, 16, (1967), pp. 245-292; 511-530; 17, (1968), pp. 93-123; art. cit., 17, p. 115.

<sup>538</sup> «Me parece pues que están en un error todos aquellos que han dicho que el máximo bien es vivir honestamente. Pero unos más que otros: el que más Pirrón, evidentemente, el cual, tras establecer la virtud, no deja nada en absoluto que deba desearse». CICERÓN, *De Fin.*, V, XVI, 43.

## El escepticismo antiguo

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<sup>539</sup>, para indicar el «*modo de vida*»<sup>540</sup> 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 Quíos, discípulo de Zenón, que considera que la virtud se apoya en la indiferencia (*\_diafor\_a*) 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 doxogáfica, 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 *adiaphoría*<sup>541</sup>. Aristocles, por su parte, emplea el término *apátheia*<sup>542</sup>. Para el tiempo de Cicerón, dice Long&Sedley<sup>543</sup>, *apátheia* puede ser intercambiable con *ataraxía*. Hirzel<sup>544</sup> arguye que sólo este último término es aplicable al fin ético de Pirrón, Brochard, por su parte, defiende *apátheia* como término correcto<sup>545</sup>. 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,

<sup>539</sup> Cfr. D.L., IX, 64: DECLEVA CAIZZI, 28.

<sup>540</sup> Sexto Empírico recurre a la expresión *skeptik\_n\_qoV* (*M.*, VIII, 151), para designar la naturaleza y la cualidad del espíritu humano. En la definición de *sk\_yiV* (*H.P.*, I, 18) Sexto parte de la clarificación preliminar del término *skeptik\_d\_namiV*, observando que es un hábito adquirido del espíritu, una virtud que es, por un lado, condición de la conquista de la *\_tarax\_a* y, por otro, refleja el estado de tranquilidad interior a partir del cual se realiza la escéptica.

<sup>541</sup> Cfr. D.L., IX, 66.

<sup>542</sup> Cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 18; *vid.*, también Antigono *apud* Aristocles in EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 26 (*o\_d\_\_xia t\_V\_paqe\_aV*).

<sup>543</sup> Cfr. LONG, A.A., & SEDLEY, D.N., *The Hellenistic philosophers*, vol. 2, p. 12.

<sup>544</sup> Cfr. HIRZEL, R., *Untersuchungen, Op. cit.*, pp. 15-19.

<sup>545</sup> Cfr. BROCHARD, V., *Op. cit.*, pp. 58-59.

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

de la discusión filosófica sobre las posiciones de Pirrón: representadas por un lado, por Enesidemo<sup>546</sup> y, por otro, por los seguidores de Antígono (o\_per\_t\_n Kar\_stion\_Ant\_gonon)<sup>547</sup>. 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*)»<sup>548</sup>. 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<sup>549</sup> 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<sup>550</sup>. 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»<sup>551</sup>. En Plutarco, la misma referencia al estado del lechoncillo que en medio de la tempestad continúa comiendo, viene señalada por el término «*apátheian*»: tal impassibilidad, dice, es necesaria para quien no quiere ser turbado por los acontecimientos imprevistos<sup>552</sup>: 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<sup>553</sup>.

La doctrina de Pirrón tiene un desarrollo explícito como si de un progreso terapéutico se tratara: la enfermedad dogmática debe ser curada con destreza.

<sup>546</sup> Cfr. D.L., IX, 62, 106.

<sup>547</sup> Cfr. D.L., IX, 62-64 y 66.

<sup>548</sup> D.L., IX, 108.

<sup>549</sup> Cfr. DECLEVA CAZZI, *Op. cit.*, p. 151.

<sup>550</sup> Cfr. D.L., IX, 68; *vid.*, *supra*, p. 196, nota 44.

<sup>551</sup> D.L., IX, 66: DECLEVA CAZZI, 17 A.

<sup>552</sup> PLUTARCO, *Prof. virt.*, 82 ef: DECLEVA CAZZI, 17 B.

<sup>553</sup> Cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4: DECLEVA CAZZI, 53, muy estudiado por nosotros; *Ibidem*, 18-19: DECLEVA CAZZI, 58; DIELS, *Poet.*, 67: DECLEVA CAZZI, 61 A.

## El escepticismo antiguo

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<sup>554</sup>. 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 morir: 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 morirme?- -Porque -dijo- no hay ninguna diferencia-»<sup>555</sup>.

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<sup>556</sup>.

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,

<sup>554</sup> Recuérdese el influjo de Oriente en la filosofía de Pirrón, los contactos de Alejandro con los sabios Indios no fueron ni esporádicos, ni casuales. De ellos el más importante es con Cálano, un indio de gran relieve en toda la historia de la expedición de Alejandro, cfr. PIANTELLI, M., art. cit., pp. 136-144.

<sup>555</sup> ESTOBEO, *Anth.*, IV, 53, 28: DECLEVA CAIZZI, 19.

<sup>556</sup> BROCHARD, V., *Op. cit.*, p. 73.



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

incisiones y cauterizaciones en una herida, sin mover una sola ceja<sup>557</sup>. 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\_qla 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 *ataraxía*<sup>558</sup>. 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»<sup>559</sup>, 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<sup>560</sup>, a la tranquilidad

<sup>557</sup> Cfr. D.L., IX, 67.

<sup>558</sup> D.L., IX, 107.

<sup>559</sup> SEXTO, H.P., I, 238.

<sup>560</sup> «Quienes en verdad se encuentran en esta disposición, Timón dice que

## El escepticismo antiguo

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<sup>561</sup>, 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<sup>562</sup>.

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;

tendrán como resultado primero la afasia y después la ataraxia». EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-4: DECLEVA CAIZZU, 53: DIELS, 9 A 2.

<sup>561</sup> Cfr. (*de\_t\_n e\_qume\_sqai m\_llonta*) PLUTARCO, *De tranq. an.*, 465 c: DK 68 B 3; cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, IV, 716 a.

<sup>562</sup> En este problema no se ponen de acuerdo los estudiosos. Así mientras CONCHE, M., *Op. cit.*, pp. 107-108 niega que la *e\_daimon\_a* sea un fin como se desprende del texto de Aristocles, por su parte, DUMONT, J. P., *Op. cit.*, pp. 197-201 cree que sólo los términos que nos encontramos en Sexto son genuinos, como por ejemplo, *\_tarax\_a H.P.*, I, 8, 10, 18, 25 etc. o de *metriop\_qeia H.P.*, I, 25, 30; III, 235 mientras que los que encontramos en Eusebio o en Aristocles son considerados como glosas.

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

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<sup>563</sup>. 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<sup>564</sup>.

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

<sup>563</sup> «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». D.L., IX, 61.

<sup>564</sup> SEXTO, M., XI, 140: DECLEVA CAIZZI, 64: *Poet.*, 9 B 70. La palabra nom\_ es una conjetura de Hirzel, cfr. HIRZEL, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, III, Leipzig, 1883, p. 56, n. 1; cfr. también DECLEVA CAIZZI, F., *Op. cit.*, p. 264-265, la cual no está de acuerdo con esta conjetura y mantiene n\_, con lo que el sentido del texto cambiaría pues los hombres juzgarían con la mente, no por convención. Lo substancial del texto, no obstante, no se modificaría.

### **El escepticismo antiguo**

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.

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

## 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 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

## Consideraciones finales

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

Error: **El escepticismo antiguo** not found

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. Parfraseando 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., *Strommata*, I, XIV, 64: 78

De MELISO, JENÓFANES, GORGIAS

*De M.J.G.*, 980 b, 4-8: 132

DÍDIMO el ciego

*Comentario al Eclesiastés*, : 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

## Índices

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

<i>Ecles.</i> , 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
	pp.
HERODIANO	
<i>P. mon. lez.</i> , 41, 5:	106
<i>P. Di</i> , 296, 9:	105
HIPOLITO, <i>Philosophumenon prooemium</i> , 114:	80
HOMERO, <i>Il.</i> , VI, 181:	96
LUCRECIO, <i>De rerum natura</i> , II, 434:	139

## Índices

### 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

## Índices

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

## Índices

SIMPLICIO,	
<i>De caelo</i> , 558, 19, 23:	116
<i>Phys.</i> , 28, 4:	143
117, 2:	120
	pp.
SUIDAS	
<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
VALERIO MÁXIMO, VIII, 14 <i>extr.</i> , 2	174



## 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  
Antígono 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,

## Índices

- 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,

## Índices

- 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  
Hipólito 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,

## Índices

- 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-Zaslowsky 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  
Janáček 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, *Ἀριστοτῆλους τῆς μετὰ τὴν φυσικῆν*. *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 philologa 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, Πυρρωνε\_ων\_ποτυπ;σεων 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. Πυρρωνε\_ων\_ποτυπ;σεων, *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 Lucio GIL FAGOAGA, Madrid, 1926.

-SEXTO EMPIRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Introducción, traducción y notas de Antonio GALLEGO 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'argomentation 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, Studium 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 CAZZI, 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. Acaðemieii 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.

-GOECKEMEYER 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 (Connecticut), 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 Gessellschaft 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 Univers. 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.
- JANÁEK K., *Sextus Empiricus*, Vol. IV, Indices, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1962.
- JANÁEK 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 Karneadesa)" (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, (Existe traducción castellana, LONG A. A., *La Filosofía 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 Herculensis*, 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., *Pirrón 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.
- SEDLEY, 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., *Scepticism 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; Aénésidème 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. Studiennanstalt 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<sup>o</sup> 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 Δια\_ων\_α Pyrrhonienne", en *Le scepticisme antique, perspectives historiques et systematiques*, Lausanne, 1990, pp. 97-106.
- BARRIO GUTIERREZ, J., "Carneades y Maxwell", *Revista de Filosofia* (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 ο\_κ\_στιν\_ντιλ\_γειν 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  $\nu\eta\tau\upsilon$  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  $\kappa\rho\iota\tau\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ : the Sceptic as conceptual legatee" en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pp. 224-243.
- BRUNSCHWIG, J., "The  $\sigma\upsilon\nu\ \pi\tau\lambda\gamma$  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 without a Stop: Timon frag. 68", *Classical Quarterly*, 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'Accademia 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 scetticisme 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\_ \_αιν\_μενον* e *τ\_ \_δηλον* 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 di Filologia e d'Istruzione Classica*, ser. III, 104, (1976), pp. 312-326.

-CORTASSA, G., "Sesto Empirico e gli *enkúklia mathémata*. Un'introduzione a Sext. Emp. Adv. math. I-VI", in *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*", 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. 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'*\_ποχ\_*", *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 Scienze 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", in 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", in *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, *Siculorum 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\_ος. 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 «Περ\_σεως», *Reinisches Museum*, 87, (1938), pp. 1-31.
- DE LACY, P.H., "A new 'fragment' of Antiochus? (Plut. Adv. Colotem 1122 A-D)", *American Journal of Philology*, 77, (1956), p. 74.
- DE LACY, P.H., "O\_μ\_λλον and the Antecedents of Ancient Scepticism", *Phronesis*, 3, (1958), pp. 59-71; reim. in *Essay in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University New York Press, 1971, pp. 593-606.
- DE LACY, P.H., "Plutarch and the Academic Sceptics", *The Classical Journal*, 49, (1953), pp. 79-85.
- ΔΕΛΛΗ Ι.Γ., "Η Πυρρ;νειος γνωσιολογία κα\_ο\_παρ\_γοντες διαμορ\_σεως α\_τ\_ς", *Platon*, 29, (1977), pp. 118 130.
- DE MARCO, V., "La contesa analogia-anomalia I:Sesto Empirico",

- Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 32, (1957), pp. 129-148.
- DE MARCO, V., "L'Introduzione al *Pròs mathematikóús* di Sesto Empirico", *Rendiconti dell'Acc. di Archeologia Lett. e Belle arti di Napoli*, 31, (1956), pp. 117-160.
- DE OLASO, E., "Las «Académica» de Cicerón y la Filosofía Renacentista", *International Studies in Philosophy*, 7, (1975), 57-68.
- DE PONOR THEWREWK, E., "Az Embergylölö Timon Sirverse, s. Ismeretrentöl, Anth. Pal. VII 313", *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 10, (1886), p. 357.
- DESBORDES, F., "Le langage sceptique. Notes sur le *Contre les grammairiens* de Sextus Empiricus", *Langages*, Paris, 16, (1982), n° 65, pp. 47-74.
- DIDEROT, D., article: Pyrrhonienne ou Sceptique (philosophie) en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers*, T. XIII. Paris 1765.
- DIELS, H., "Ueber Xenophanes", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, X, n.s. 3, (1897), pp. 530-535.
- DI STEFANO, E., "Antioco di Ascalona e la crisi dello scetticismo nel I secolo a. C.," 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. 195-209.
- DJURIC, M.N., "Skeptiyari" (Les Sceptiques Grecs, in serbo con riass. in franc), *Ziva Antika*, 8, (1958), pp. 3-20.
- DONINI, P., "Scetticismo. Scettici e cattedre imperiali" 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. 677-87.
- DRAGO, G., "Ricerche sulla problematica scettica antica dopo Favorino: Agrippa, Celso, Galeno", *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 82, (1988), pp. 185-90.
- DRAGO, G., "Ricerche sulla problematica scettica antica: da Pirrone a Favorino", *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 78, (1984), pp. 225-35.
- DUMONT, J.P., "Pyrrhon et le scepticisme ancien", in *Hist. de la phil.* I. Pléiade, Paris, 1969.
- EHLE, O., «Über dem Sosus des Antiochos von Askalon, Offenburg, 1974 en *Jahrbücher für Philologie und Paedagogie*, 13, 1948, pp. 126 y ss.
- ELLIS, R., "Some Suggestions on Diels' Poetarum Philosophorum Fragmenta", *Classical Review*, 16, (1902), pp.269-270.
- EVERSON, S., "Apparent Conflict", *Phronesis*, XXX, ( ), pp. 305-313.
- EVANS, E.C., «The Study of Physiognomy in the II Century a. Ch. (Sextus Empiricus)», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Lancaster, 1941, pp. 96-108.
- FAES DE MOTTONI, B., "Isidoro di Siviglia e gli Accademici", 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. 393-414.
- FERRARI, G.A., "Due fonti sullo scetticismo antico (Diog. La. IX 66-108; Eus. Praep. Ev. XIV 18, 1-20)",

- Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s. 40, (1968), pp. 200-224.
- FERRARI, G. A., "L'immagine dell'equilibrio", 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. 339-370.
- FERRARIA LUCIANA-SANTESE GIUSEPPINA, "Bibliografía sullo scetticismo antico (1880-1978)", *Ibidem*, II, pp. 753-850.
- FERRARY, J. L., "Le discours de Philus (Ciceron, *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 Skeptical 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 Geburtstag*, 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 empiricism: 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 Stœiciens", *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 *Πρ\_ς το\_ς ριθμητικο\_ς* -v díle Sexta Empírika (El origen del IV libro *Πρ\_ς το\_ς ριθμητικο\_ς* 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 *χλημῶ*", *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 Literatury Sborník filologický 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., "*Κα\_περ a\_πε\_περ* jáko Kriteria relativní chronologie",

(*Κα\_περ* y *\_πε\_περ* 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., "*Πρ\_ς τ\_* 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 de *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., "*\_Ωσα\_τως* 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\_ δ\_κα τ'ν Σκεπτικ'ν*", 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 de *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, Ceskoslovenská Akademie Ved 1968, pp. 585.

-JANÁ\_EK, K., "*E\_κ\_ς* in Sextus Empiricus", (en alemán con reimpr. en checo), *Sborník Prací Filosofické Fakulty Brnenské*, 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., "*\_Ανεπικρισ\_α'*" (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., "Α παρακεμενοι (sc. *têi sképsêi*) 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., "Κριτικὰ καὶ γραμματικὰ παρατηρήσεις", *Αθην.*, 7, (1895), pp. 3-64.
- KOUTSOYANNOPOULOS-THIRAIOS DEMETRIUS IOANNES, "Πρωτων Ηλεος καὶ σκεπτικ ἰλοσοφία" en las pp. 215-227 de Festschrift K.J. Merentitis, *Αθῶνα*, 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 Polonaise 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 (dattiloscritto); 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 Filologiczne*, 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<sup>o</sup>), en las pp. 537-548 del *Hommages à Claire Préaux. Le monde 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., "Λυμ\_ντωρ 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, Burny, Schofield. Cambridge, Cambridge University Press; Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
- MUELLER, R., "*B\_ος θεωρητικ\_ς* 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 Skepticism 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 Ainesidemus*, I, Teil, Programm des Kölnischen Gymnasiums zu Berlin, 1889, pp. 30; Vollständig: 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 podróze 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. Carneade", *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<sup>e</sup> 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., "*Ἐννοια* and *Προληψις* 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 grammatikòús* 126", *Classical Philology*, 10, (1915), pp. 218-219.
- SHOREY, P., "Notes on Sextus Empiricus *pròs mousikòús* 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., "*Κριτικὸν τῷ ἀληθεῖ αἰ*", (*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., "*Συν\_ντασις* 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.

-TRIANTAPHYLLOPOULOS, 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)*, Leopzig-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-MOELLENDORFF, 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 Περ\_τ\_γαθο\_», *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., *Τρε\_ς τ\_ς  
\_ιλοσο\_ας\_στοριογρ\_οι Διογ\_νης  
\_Λα\_ρτιος Σ\_ξτος \_Εμπειρικ\_ς,  
\_Ιω\_ννης \_Στοβα\_ος*", *Platon*, 16, (1964), pp. 205-208.

-ZOUMPOS, A.N., "Zwei Nachrichten über Xenias von Korinth", *iva Antika*, 10, (1960), p. 16.