

SEXTO E M P I R I C O :

LA F I L O S O F I A M O R A L D E L
E S C E P T I C I S M O T A R D I O

(TESIS DOCTORAL PRESENTADA EN LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE BARCELONA
POR RAFAEL SARTORIO MAULINI Y DIRIGIDA POR EL DR. FRANCESC FORTUNY I
BONET)

C) - LAS PASIONES SON EVIDENTES

El leit-motiv de la $\delta\upsilon\alpha\pi\omicron\nu\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \delta\acute{o}\xi\alpha\upsilon$ tiene un antecedente más o menos inmediato en el mismo tema de la sofística; pero con una intención bien distinta, como objeto de refutación necesaria, en un estado provisional a superar por el discurso racional bien establecido, atraviesa toda la filosofía dogmática desde los presocráticos hasta Platón.

A la evolución interna del motivo teórico se une en la época alejandrina un peculiar "estado de espíritu" que, desde el plano más periférico de la ideología como visión del mundo, viene a colocarlo en el centro de la reflexión filosófica: pocas veces en la historia se encontraría una época tan agudamente consciente de lo que, simplificando, podríamos denominar el problema del relativismo; y, por supuesto, no se hallaría ninguna que tanto se aproximara al punto de considerar el problema mismo como la solución.

En esta atmósfera de escepticismo general, del que el eclecticismo dominante en todos los campos no es sino una manifestación más, la búsqueda de la certeza pasa también a primer plano. Pero el viejo tema de la oposición dóxa/epistēme no se puede presentar ya en los términos de la certeza intelectual trascendente del platonismo. Ahora se trata de la evidencia sensible en virtud de un doble desplazamiento que inicia Aristóteles, pero que encontramos plenamente desarrollado en Epicuro y el Pórtico. Todo conocimiento se ba

sa en la experiencia sensible. El intelecto se aplica a elaborar, transformar, ordenar, los materiales ofrecidos por la experiencia⁽¹²⁾. De este modo, no sólo el conocimiento intelectual no constituye la esfera privilegiada, sino que su carácter mediado le convierte en doblemente falible: en vano se buscará ahí la certeza, en lo que no son más que operaciones del estendimiento⁽¹³⁾. Incluso las *ἐνοχλαὶ καὶ προλήψεις* son construidas con el material sensible ofrecido en la percepción, y la universalidad de las mismas se debe entender en buena medida como universalidad y generalidad de la experiencia sensible misma⁽¹⁴⁾.

(12) Índice del sentido de la evolución general es el desplazamiento semántico de los términos epistemológicos de la época clásica. Así, διάνοια y νοῦς, que apenas evocan ya los correspondientes conceptos platónicos. El brillante análisis de Bréhier ("Le mot noeton chez Sextus Empiricus", Revue d'Etudes Anciennes, XVI, Paris, 1914) muestra cómo el sustantivo estudiado y otros relacionados son usados por S.E. en una acepción peripatético-estoica, totalmente alejada de cualquier significado platónico.

(13) Habría que matizar, por supuesto, y distinguir la doctrina estrictamente gnoseológica, netamente empirista, de las especulaciones cosmológicas donde el λόγος adquiere una dimensión metafísica de muy distinto alcance. Ambos aspectos, digamos, para simplificar, el empirista y el racionalista, coexisten en el Pórtico (pero sin mezclarse, perteneciendo ambos a esferas de la especulación diversas, lo que, de paso, cuestionaría la visión tradicional de la perfecta armonía entre las tres partes de la filosofía estoica) y han dado lugar a interpreta-

El problema de la certeza intelectual, decíamos, se desplaza hacia el de la evidencia, la alátheia phantasías. ¿En qué condiciones una percepción sensible, una fantasía es "verdadera", esto es, corresponde al objeto exterior, ektòs hypokeímenon? Aunque ya en el primer estoicismo diversos requisitos se añadirán a éste, la fantasía debe ser evidente (enarqés). Como es de suponer, la evidencia no es objeto de ulterior consideración. Sin embargo, una característica es omnipresente: el carácter involuntario e irracional (abouleutiké, álogon) de la fantasía que fuerza al asentimiento (synkatathésis).

La quiebra de los grandes sistemas especulativos de la filosofía postclásica arrastra en su descrédito a la razón especulativa, alejada de las inquietudes y necesidades más vitales e inmediatas.

La primera filosofía helenística desconfía de las virtualidades de la sola facultad racional: crítica de los conceptos abstractos en el nominalismo cínico, auto crítica de la razón en las aporías de la escuela megárica, menosprecio de lo intelectual en el sensualismo cirenaico. Precisamente el sensualismo cirenaico inau-

ciones encontradas: Cfr. la polémica al respecto entre Elorduy y Reinhardt.

- (14) Cfr. Sandbach, F.H., "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge," Classical Quarterly, 24, nº 1 (1930), 44-51.

para una línea en que la cautela crítica se convierte en franco rechazo, hasta el punto de ver a la facultad racional como formando parte del problema y no de la solución. Lo seguro, apodíctico, evidente, se define de modo negativo: aquello en que el elemento racional no participa: las páthē no nos engañan nunca.

Ésa es también la posición del escepticismo que, con el telón de fondo de la confrontación con la filosofía estoica, adquiere, como es natural, una mayor complejidad.

El fenómeno es evidente (energeís) como, en principio (y en este sentido son equiparables), las fantasías: se impone uno y otras de modo necesario a todos por igual. La línea divisoria entre esta evidencia e inmediatez pasiva e involuntaria y el espacio oscuro e inmediato de las énochiai, prolēpsis, ideas y conceptos es la logiké dýnamis. Cuando la facultad racional interviene, se pierde el privilegio de la "visibilidad", de la evidencia.

Nos hallamos, sin embargo, frente a una paradoja. Estamos hablando de la evidencia de la presencia y la percepción (phainómenon / phantasía), no de su verdad. Porque a diferencia de otras epistemologías empiristas o sensualistas pero de características dogmáticas, el escepticismo no deduce la verdad de la evidencia.

Este rasgo, definitorio y a la vez netamente diferenciador, es de la mayor importancia y nos permitirá además abordar desde otra perspectiva complementaria la distinción entre fantasía/fenómeno.

d) - LAS FORMAS DE LA EXPERIENCIA

El criterio es siempre el fenómeno. Pero al introducir la doble acepción de criterio en H.P.,²¹ se produce cierta confusión: el fenómeno no es criterio de verdad sino pragmático, "según el cual en el actuar (τό τοῦ πράττειν), ejecutamos ciertas acciones y nos abstenemos de otras". Este criterio se basa en la experiencia, es decir, en las fantasías de los fenómenos.

Estamos ante un evidente truismo, que cuadraría bien como ejemplo de tropo diádelo o círculo vicioso; el criterio lo es del "actuar según el aparecer" de la experiencia, es decir, del fenómeno: en una palabra el fenómeno es el criterio de sí mismo. Nada hay fuera del fenómeno y a nada distinto parece remitir. El fenómeno es lo absoluto. ¿Desembocaría así el escepticismo de S. E. en el peligro que intentaba conjurar privando al mundo fenoménico de su relatividad? Contra esta probabilidad, se establecía, como ya vimos, el carácter necesario del noúmeno, de otro modo perfectamente prescindible. El fenómeno no es la última palabra. Más allá de la experiencia (sensible y racional) está la realidad, el ektòs hypokeímenon, la existencia real de los objetos en sí. Pero los puentes entre ambos mundos son intransitables, como lo es la relación de causalidad que liga los fenómenos a sus causas y que es exhaustivamente refutada en los tropos etiológicos de Enesidemo (H.P., I, 180-186).

Mantener el carácter aparente de la apariencia no es tarea fácil, pues en el interior del fenómeno re surge constantemente la escisión fenómeno/noúmeno,

rompiendo la homogeneidad de la experiencia. Por eso el fenómeno en su acepción más metafísica, como conjunto de la experiencia humana, pronto se desdobra en fenómeno propiamente dicho idéntico a la fantasía, es decir, a la percepción sensible, y la aperiencia en sentido amplio que afecta a la parte racional del alma, o mejor (pues la división no se establece más que a efectos de la polémica con el estoicismo) al alma en cuanto que guía de la acción humana, susceptible de prácticas regladas (las normas de la legislación o el arte). La cualidad del alma, susceptible de ser afectada racionalmente, es un dato primario, al mismo título y plano de igualdad que la opuesta virtualidad de ser afectada sensiblemente, como claramente se desprende de H.P. I, 24: ποῦνται δὲ τὸν νοῦν ἡ ἀνοησία. De este modo, fenómeno describe la totalidad de la experiencia humana, y en su interior se dibuja algo parecido a la tripartición platónica de las facultades del alma (racional, apetitiva, sensitiva), pero con una variación decisiva: en cuanto ámbito de experiencia, todas participan de las cualidades necesarias de ésta, concebida en general: pasividad, carácter involuntario, epoché. La facultad de actuar conforme a reglas (las del arte médico por ejemplo, que de hecho no supondrían más que la síntesis o modificación de las experiencias médicas particulares, en el sentido que ya estudiamos, incluyendo la inducción o metábasis katà toū homoioū) es ^{tan} igualmente primaria, pasiva, e involuntaria y libre de implicación existencial como la facultad perceptiva por medio de la que tenemos una fantasía.

Es cierto que en el marco de la discusión de la gnoseología estoica se repiten las profesiones de fe empiristas en sentido estricto, derivando todo contenido ideacional de la experiencia sensible⁽¹⁵⁾; pero esa relación etiológica es derivada de acuerdo con la misma doctrina estoica y es aprobada por S.E. sólo en la medida en que manifiesta el abismo entre el objeto real y la noción elaborada por la razón en virtud de su particular logikḗ dýnamis.

En resumen, el escepticismo no elabora una teoría del conocimiento empirista en el sentido de privilegiar la experiencia sensible, en primer lugar, porque las fantasías son ni más ni menos falibles que las nociones (énoiaí) del entendimiento; en segundo lugar, porque ambas pertenecen a la misma experiencia fenoménica; y por último, porque, sencillamente, el escepticismo de S.E. no es ni pretende ser una teoría del conocimiento, sino la refutación de la posibilidad del mismo.

(15) Cfr. CL, II, 60; 356, etc., pasajes ya comentados.

Para la posición que presenta a SE como un empirista, cfr. Stough, Ch. L., Greek Skepticism, University of California Press, Berkeley, 1969 (págs. 107-125).

La homogeneidad del fenómeno (del universo de la experiencia humana) en cuanto que constructo intelectual opuesto al mundo de las realidades subyacentes no prejuga, veíamos, la diversidad de su procedencia según las facultades del alma que sean afectadas, siendo el fenómeno como es un mixto formado por el objeto de la percepción (en todas sus determinaciones) y el sujeto percibiente. Igualmente, ¿puede establecerse entre las diversas formas de la apariencia alguna prioridad que se corresponda con el sensualismo empirista que parece admitirse en los pasajes citados?

Ya veíamos que S.E. acepta el carácter mediato de la idea frente a la sensación, estableciendo así cierto privilegio (en cuanto, al menos, a su anterioridad epistemológica) del páthos sobre la idea. Aunque, de modo algo sorprendente, también admite la evidencia de algunas koinaì énnóiaì⁽¹⁶⁾, parece reservar el término enárcheia para la sensación o páthos. De algún pasaje aislado podría deducirse que S.E. postula una relación semántica privilegiada entre los términos y las sensaciones o sense-data a que aparecen ligados, donde el privilegio no sería, pues, de "visibilidad" cuanto de "decibilidad". "Somos afectados dulcemente (γλυκύως)
ἀσθενούμεν;" E.P. I 33. —————→

(16) En la discusión sobre la existencia y la noción de divinidad: C.F., I, 61-65; refutación de esta koinè énnóia en 66-67. En contexto también refutatorio, afirmación de la existencia, como cuestión de hecho, de una koinè prolépsis con respecto a la divinidad en C.F., I, 33.

-----: H.P., I, 20) es la expresión que S.E. repite, y no puede ser negado que aquí hay un juicio sobre sense-data. Añadamos a esto que la forma de enunciación "decimos que la miel aparece dulce" subraya una conexión semántica universalmente admitida entre el término "dulce" y la sensación (aunque ésta no sea necesariamente universal, como no lo es para el icteríco), pues de otro modo la enunciación sería imposible: no podríamos prescindir de esta conexión sin violar la semántica fundamental del lenguaje ordinario.

5. EXCURSUS BIBLIOGRAFICO; FENOMENISMO Y SENSE-DATA

Al abordar la cuestión de las relaciones entre los diversos elementos de la experiencia, los estudios más recientes llegan a conclusiones contradictorias (que, sin embargo, son textualmente defendibles. Esto es debido, como mostraremos, a la inadvertencia del doble uso del término fenómeno en S.E. Así, mientras Stough⁽¹⁷⁾ presenta a S.E. como defensor de un empirismo radical limitado a los sense-data o impresiones sensibles, Dumond le reprocha la inconsistencia de mantener mezcladas dos

(17) Op. cit., 107-125, y, en general, cap. V, lado
a Sexto.

concepciones del fenómeno, una más antigua, de raíz sofística/pirroniana, y otra más moderna, estoica.

Empecemos por Stough. Éste empieza identificando las impresiones con los fenómenos (18):

"Consider the consequences of Sextus' identification of phenomenon and impression for the sensation-perception dichotomy. If his contention that both sensation and perception occur through the agency of impressions tends to blur this distinction, his identification of impression and phenomenon obliterates it completely. For, strictly speaking, impressions are only sensuous affections".

De esta identificación se sigue que decir que la miel es dulce es describir la impresión que uno está experimentando. Consiguientemente:

"Sextus' position therefore ends by reducing all sensory experience to a species of sensation. There is no such thing as perception. In cases alleged to be perceiving, what is actually given to sense and subsequently grasped is the phenomenon, and this, as it turns out, is not the object but only the impressions (sensations) experienced by a percipient".

(18) id. id., 120.

Lo que es dado en la percepción es el fenómeno y éste no es el objeto, sino la impresión (sensación) experimentada por el sujeto percibiente:

"Experience consists of impressions, and these are also the objects of experience" (19).

Pero -sigue Stough- parece haber cierta dificultad en mantener que la sensación y la percepción no involucren una actividad mental, no siendo más que las afectaciones pasivas del órgano del sentido por su propio objeto. Igualmente, al asimilar fenómeno a impresión, parece seguirse que afirmar que la miel parece dulce es meramente describir nuestras propias impresiones o sensaciones. Ahora bien -arguye Stough-:

"For the transition from the passive awareness that is experiencing sweet taste sensation to the assertion that honey tastes sweet presupposes a unifying mental activity of the sort that Sextus elsewhere attributes only to perception. That is, to say that honey appears sweet implies that a certain aggregate of sensations has been unified and recognized as honey, just as is the case when we assert that honey is sweet" (20).

(20) id. id.

El comentarista subraya que la diferencia entre asentir a un juicio sobre percepción (perceptual statement) descriptivo de un objeto y asentir a un juicio descriptivo de nuestras impresiones (sense statement) es la necesidad (*ἀναγκαστική ἐνάργεια*) que compele a la aceptación independientemente de cualquier reflexión o deliberación⁽²¹⁾. Ahora bien, esta distinción (y la crítica implicada) es un anacronismo: S.E. no es Ayer ni está polemizando con Austin, sino con los estoicos. Por supuesto, según S.E., lo que percibimos son "todos unificados" o, si se quiere, objetos de experiencia, fenómenos. Esta percepción, descansa, a su vez, en sensaciones, en impresiones de los sentidos. Por lo tanto, son estas impresiones la materia prima de nuestra percepción, lo único que del objeto percibimos. Y, como es evidente, "los sentidos no captan los objetos externos, sino, sólo, si acaso, sus propias afecciones:

“ὁ δὲ ἰσχυρῶς τὰ μὲν εἰσὶν ἀσυναίρετα, οἷον τὰ

ἄλλα ἁπλοῦς, ἐν δὲ τῷ ἴσχυρῶς ἐστὶν ἕνα” (21)

Se trata de una deducción que no implica una específica teoría de la percepción, y menos aún la afirmación dogmática de que sólo percibimos nuestras propias sensaciones. Así, la cuestión de si percibimos objetos a través de impresiones o sensaciones recibidas del objeto exterior es meramente una cuestión nominal. Lo decisivo es que, estando las impresiones sensibles en el origen de la percepción, no pudiendo comparar estas impresiones con el objeto "exterior", no hay modo de saber si la fantasía, el fenómeno producido es representa

 (21) id. id.

tivo de aquél. Sólo la pretensión estoica de la adecuación entre fantasía y objeto real es puesta en tela de juicio, no el hecho de la percepción en sí, como deduce Stough.

Si la percepción lo fuera sólo de nuestras propias sensaciones e impresiones, ¿qué necesidad habría de mantener insistentemente—como lo hace S.E.— la existencia del noumeno contrapuesta al fenómeno? Somos afectados por objetos que aparecen dotados en la percepción de ciertas cualidades y a los que conferimos la existencia real y cualidades reales (e incognoscibles). E imaginamos en la fantasía la causa de la sensación (el fantasma). Por otra parte, ¿no son aquellas cualidades de necesidad (*ἀναγκαῖα*) y carácter involuntario (*ἀβουλήσι*), que Stough circunscribe a las impresiones, las notas definitorias del fenómeno? Percepción e impresión no se identifican más que en su calidad compartida de fenómenos. Luego habremos de volver sobre ello.

Dumont, por su parte, señala el paso de una concepción del fenómeno como realidad corporal mixta engendrada por los sentidos y lo sensible, y relativa a ambos (concepción que, arrancando de Empédocles y los Sofistas, a través de Platon, es aún sostenida por Enesídemo en su exposición de los tropos: *H.P.*, I, 139, s0.) a la concepción en que fenómeno y fantasía son asimilados por influencia del Pórtico⁽²²⁾.

22 Jean-Paul Dumont, *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris, 1972.

Antes de pasar a la crítica en este punto del autor francés, es forzoso abrir un paréntesis a fin de constatar el extraordinario valor de una obra que constituye una excepción en la -por lo demás escasa- bibliografía al uso: en primer lugar, por el atento examen de la doble vía de transmisión de la doctrina escéptica²³ -a través de las fuentes griegas y romanas, en este último caso, singularment, a través de Cicerón-, con el consecuente rechazo, basado en motivos filosóficos y filológicos, de la vía latina; y, en segundo y más importante lugar, porque se propone ofrecer una visión filosófica de conjunto sobre el escepticismo griego usando como hilo conductor la evolución del fenómeno, desde sus orígenes dogmáticos hasta la fase final representada por Sexto Empírico²⁴.

Esta perspectiva histórica, que busca los orígenes del fenómeno escéptico en Empédocles y los sofistas, impide a Dumont caer en el error de interpretación "psicologicista" a que antes nos referimos a propósito de Stough, al situar el fenómeno en el contexto original de la física presocrática. Mas, a medida que el análisis se aproxima a la etapa final, aquel prometedor inicio se va deslizado hacia lo que es la interpretación más usual del escepticismo en términos de la

²³ Objeto de análisis en el primer libro: "Avatars et Metamorphoses du Scepticisme Ancien", cap. I (Págs.15-32) y "Conclusion: un choix necessaire" (págs. 95-101).

²⁴ Estudiado en el libro II, cap. I "La perspective phénoméniste" y cap. II: "Le escepticisme pyrrhonien défini comme un phénoménisme" (págs. 103-129 y 131-201, respectivamente).

polémica anti-estoica: Enesidemo y Sexto (a quienes, en ocasiones, se les considera como formando una unidad) habrían asimilado el fenómeno a la fantasía estoica²⁵. Sin embargo, no se le oculta al estudioso la incompatibilidad de esa asimilación con la definición de fenómeno que el mismo Sexto ofrece al principio de las *Hipotiposis* ²⁶:

"Nous remarquons donc, en conclusion, que la contradiction et la difficulté essentielle contenues dans la définition du scepticisme reproduite par Sextus Empiricus, provient de ce que l'école d'Aénésidème a pris le terme de phénomène à la fois dans le sens sophistique et ancien et dans le sens

²⁵ J.P. Dumont, *op. cit.*, 173-179. Así, se afirma: "Le phénomène de la science archaïque et des premiers Sceptiques est devenu la *phantasia* des Stoiciens et très souvent [italicas mías] ces deux termes sont pris l'un pour l'autre. Plus exactement, il semblerait même plutôt que le terme *phénomène* est celui qui, au temps de Sextus, sert à désigner la *phantasia* telle que les Stoiciens la comprennent, et cela pour montrer en quelque sorte que le progrès de la science n'ont rien changé au scepticisme originel."

a) Hemos subrallado la cláusula restrictiva: precisamente nosotros creemos más interesantes los casos, "menos frecuentes", en que ambos términos son inasimilables.

b) Igualmente, no escapan a la perspicacia del autor los problemas a que la asimilación debe hacer frente, *precisamente en el contexto de la confrontación entre "fenómeno" y "noumeno"* (*op. cit.*, 177, párrafos siguientes al citado). La dificultad surgida, sin embargo, es allanada postulando una inconsistencia en el seno mismo del escepticismo, en virtud de la cual coexistirían dos sentidos diversos de *fenómeno*. A su vez, tal coexistencia tendría su origen en la doble determinación histórica ("física" -presocrática- y "psicológica" -estoica-) del *fenómeno*. La conclusión es clara: aunque la visión de Dumont sabe dar cuenta de sus conclusiones, siempre parecerá preferible una lectura que no se base en el expediente de atribuir al texto las contradicciones que la exégesis no logra conciliar.

²⁶ HP, I, 8-10 (Cf. *op. cit.*, 166).

moderne et stoicien, sans éprouver le besoin de maintenir une distinction entre ces acceptions du phénomène et, justement aussi, parce que l'école d'Aenésidème croyait que les raffinements stoiciens apportés à la théorie de la représentation, n'avaient pas suffi à écarter le phénoménisme ancien, mais l'avaient au contraire restauré dans son actualité et sa vigueur première²⁷.

Al margen de lo dicho en nota 3 (ap. b), sobre la debilidad de una interpretación basada en suponer una contradicción irresuelta en el texto analizado, aparece con bastante claridad que la insuficiencia del análisis proviene aquí de la ausencia de una lectura contextualizada que sitúe los textos relevantes en el lugar teórico y en el nivel de significación que les corresponde.

Ahora bien, con la ayuda de los utilísimos y exhaustivos índices de K. Janáček a la edición teubneriana del texto de Sexto, no es difícil llevar a cabo un examen completo de los lugares (y los contextos) en que ambos términos aparecen.

Aun a riesgo de resultar reiterativos (dado que la mayor parte de los textos que citaremos han sido ya tomados en consideración con diferentes propósitos), pasaremos a realizar el examen mencionado, distinguiendo a tal efecto los tres distintos usos del término *fenómeno* que podemos hallar en

²⁷ *Op. cit.*, 178-9.

Sexto, y que resultan relevantes para el tema de la identificación entre ese concepto y el designado por el término *fantasia*.

a) En un primer sentido no técnico, y usado normalmente en plural (*τὰ φαινόμενα*), como participio de *φαίνω*, posee la significación de "los hechos observados", "las opiniones comunes", en un uso próximo al aristotélico²⁸ y común a otros escritores²⁹ de la época helenística. Es el caso de HP, I, 90³⁰.

b) En un segundo sentido técnico, identificado en ocasiones con el estoico de *φαντασία*³¹ (sólo en contextos refutatorios, y, por cierto, exclusivamente en CL), hallamos:

- CL, II, 61: Donde, ciertamente, *φαινόμενον* parece igualarse a *ἀλήθεια*, por efecto de la oposición que se

²⁸ Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1216b 26, 1219a 40; *Política*, 1340b 6-7; *De Caelo*, 270b 4-5. Sobre el mismo término en Aristóteles, G.E.L. Owen, "Tithenai ta phainomena", en *Aristote et les problèmes de méthode*, Paris, 1971 (págs. 83-103), señalando las raíces platónicas de la expresión.

²⁹ Por ejemplo, Plutarco, *Moralia*, 158c.

³⁰ Y quizá de HP, I, 60-63, aunque en un contexto de discusión estoico (sobre la prueba). Obsérvese que, de todos modos, en cualquier interpretación, *φαινόμενη* [*ἀπόδειξις*] de HP, I, 60 no puede ser una *fantasia* sensible.

³¹ Y aun así, la identificación no puede ser admitida sin reservas: considérese *ἡ φαινόμενη ἀλήθεια* [*φαντασία*] *versus* *οὐ φαινόμενη ἀλήθεια φαντασία* de CL, I, 169. Igualmente, en §§ 193-194, donde se discute precisamente si las *φαντασίαι* o *τὰ πάθη* son *τὰ φαινόμενα* (en relación a la hipótesis cirenaica de § 191), o bien lo son *τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν*, identificado con *τὸ δ' ἐκτὸς* [*ὑποκείμενον*]

establece entre τὰ φαινόμενα y τὰ νοητὰ³².

- CL, II, 215-216: Pasaje ya analizado, donde hicimos notar el valor de "ἔοικε"³³. En todo caso, la asimilación es de Enesidemo (en el contexto, también, de la refutación del signo estoico) y Sexto se limita a constatarla.

- CL, II, 234-240: También aquí, de acuerdo con la lectura de Sexto, Enesidemo parece identificar τὰ φαινόμενα con τὰ αἰσθητὰ y, a través de ello, con la fantasía estoica, a lo largo de toda la discusión que mantiene contra el signo estoico³⁴.

Finalmente, en CL, II, 357-366, donde parecería, en un primer momento, que la identificación entre φαντασία sensible y φαινόμενον no deja lugar a dudas a lo largo del argumento, concluye Sexto: "pero nosotros ya hemos arguido que la cuestión de si los fenómenos son sensibles o inteligibles suscita la mayor disputa entre los filósofos y la gente común"³⁵

³² Pasaje que ya comentamos en otro lugar. Véase que, a reserva de lo que allí dijimos, y de la opinión de Bréhier ("Le mot νοητὸν chez Sextus Empiricus", REA, 16, 1914) que ya tomamos en consideración, la νοησις es producto de una inferencia a partir de lo sensible, lo que la asimila al signo, y de ahí su oposición al fenómeno, oposición que no se debería, en esta interpretación, a su naturaleza racional.

³³ Loc. cit.: "καὶ δὲ τοίνυν φαινόμενα μὲν ἔοικε καλεῖν ὁ Αἰνησίδημος τὰ αἰσθητὰ".

³⁴ Así, por ejemplo, "ὅτι γὰρ τὰ φαινόμενα ἐπ' ἰσῆς φαίνεται τοῖς ἀπαραποδίστους ἔχουσι τὰς αἰσθησεις, συμφανές" (CL, II, 240).

³⁵ CL, II, 362: "ἡμεῖς δὲ ὅτι μὲν τὰ φαινόμενα, εἴτε αἰσθητὰ εἴη εἴτε νοητὰ, πλείστης γέμει μάχης τῆς τε παρὰ φιλοσόφους καὶ τῆς παρὰ τῷ βίῳ, πρότερον ἐπελογισάμεθα".

c) En el resto de las ocurrencias del término consignadas en los índices de Janaceck³⁶, el sentido de *fenómeno* se aleja por completo del de *fantasía* y, en general, pierde todo valor psicológico para adquirir un sentido ontológico. Así:

- HP, I, 9; 19; 22-23: Pasajes todos ellos que han sido objeto de comentario³⁷, y que volverán aún a considerarse³⁸, por definirse en los mismos la esencia del escepticismo. No repetiremos, pues, aquí lo ya dicho acerca de la interpretación que debe darse al cuádruple criterio fenoménico.

- HP, I, 94: Donde explícitamente se excluye la identificación de *fenómeno* con *fantasía*, aun en la hipótesis de una primitiva asimilación. Tras haberse referido a las percepciones obtenidas a través de los órganos de los sentidos, continúa Sexto: "mas es cuestión obscura si el objeto posee realmente estas cualidades solamente, o si no posee sino una cualidad, pero aparece de manera diversa dependiendo de la diversa estructura de los órganos de los sentidos, o si posee más cualidades de las fenoménicas, pero algunas de ellas escapan a nuestra percepción". Como ya es habitual, el *fenómeno*, al revés que la *fantasía*, se nos presenta como una mera virtualidad que no remite más que hipotéticamente al objeto exterior. El *fenómeno* no es la *fantasía* "menos" el objeto exterior: la hipotética sustracción no dejaría al *fenómeno* inmutable en su

³⁶ Con la excepción de HP, I, 138, que debe tratarse de un lapsus, dado que el término no aparece en la ed. teubneriana.

³⁷ Cf. Segunda parte, págs 241-259; tercera parte, págs. 381-384 y *passim*.

³⁸ Págs. 450 ss.

función de constructo psicológico cercano a la imagen sensible. Debe producirse un desplazamiento del sentido y la función, por cuanto ya no hay *imágenes-de* cuya finalidad sea la progresiva determinación del objeto real, la obtención de su conocimiento.

-HP, I, 186: donde encontramos la habitual oposición $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ / $\alpha\lambda\theta\eta\lambda\omicron\nu$.

-HP, III, 65; 81; 136: se opone en los tres casos la evidencia fenoménica (sensible y racional) a los argumentos de los filósofos ($\tau\hat{\omega}$ $\varphi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\omicron\varphi\omega$ $\lambda\omicron\gamma\omega$; $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\hat{\omega}\nu$ $\varphi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\omicron\varphi\omega\nu$); $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ (i. d.), respectivamente).

-HP, III, 255: la misma oposición, que es la propiamente escéptica, entre $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ y $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$.

-CL, I, 30: Definición de $\tau\hat{\omega}$ $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ como criterio de la esceptisis, cita de Timón, ya mencionada repetidamente.

-CL, I, 135: también aquí se excluye explícitamente la identificación entre $\varphi\alpha\iota\nu\alpha\sigma\iota\alpha$ y $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, por una parte, con $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ por la otra, al referirse a "los fenómenos de las sensaciones"³⁹, expresión que una identificación convertiría en redundante.

39 Loc. cit.: " $\tau\hat{\alpha}$ $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ $\tau\alpha\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\sigma\epsilon\sigma\iota$ ".

2: ETAPAS DE UNA EVOLUCION DE LA APORIA DE EPICURO A LA SOLUCION DE SÉXTO EMPÍRICO

2 - LA APORIA DEL EPICUREISMO: TODAS LAS PERCEPCIONES SON VERDADERAS.

Examinábamos en capítulos anteriores la articulación básica metateórica que oponía fenómenos a noúmenos. Esta configuración, de la que nos hemos esforzado en evidenciar su sentido y funcionamiento, da origen a un problema que entiendo fundamental y que me parece atravesar la historia del escepticismo. Lo denominaré la aporía de Epicuro, pues a propósito de este autor la expone S.E. en su informe doxográfico contenido en C.L., I, 203. ss.

Toda fantasía, "también llamada evidencia" (ἐπιφανεία) es siempre (ἀληθὴς πάντως) verdadera. Siendo las fantasías afecciones (πάθη), el agente que las produce es siempre mostrado enteramente y, como tal, es incapaz de producir fantasías que no correspondan exactamente a la verdad. En una palabra, todas las fantasías son verdaderas: ἀληθῆ πάντων τῶν φαντασιῶν ἄνθρωπος , entendiendo por "verdaderas" que hallan su origen en un objeto real y que son conformes con ese objeto.

Pero si todas las fantasías son igualmente verdaderas y dan fielmente cuenta del objeto real (τὸ ὑπάρχον, τὸ ἀνακτόν) surge el problema de por qué las fantasías difieren en la presentación de un mismo objeto. De este conflicto, διὰ τὴν ἀπορίαν τῶν φαντασιῶν , algunos

han supuesto que unas fantasías deben ser verdaderas y otras falsas. Epicuro mantiene que se trata de una suposición "necia y propia de hombres que no examinan con detenimiento la verdadera naturaleza de las cosas"⁽¹⁾. Pues, por ejemplo, si recibimos diversas fantasías del color de un mismo cuerpo, esto no implica que algunas sean verdaderas y otras falsas: estando parte del color en el cuerpo en cuestión y parte fuera del mismo, en los espacios adyacentes, es lógico que obtengamos percepciones distintas según nos hallemos más cerca o más lejos del objeto examinado; ambas fantasías difieren entre sí de acuerdo a la real y objetiva naturaleza del objeto: "Así como no oímos el sonido en el bronce que resuena ni en la boca del hombre que grita, sino que oímos el sonido que choca con nuestro sentido" (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν ἄλλοις αἰθέρα κρούσεται) ⁽²⁾.

Si, cuando alguien oye un fuerte sonido estando cerca y otro lo oye débil estando lejos, nadie dirá que uno de los dos percibe falsamente, tampoco puede afirmarse que una de las dos percepciones es falsa, la del hombre que ve la torre grande y cuadrada o la del que, de lejos, la ve pequeña y redonda. Ambas percepciones son correctas y su diferencia se explica porque los límites de las imágenes (τὰ ὅρια) son "recortadas", "restregadas" (ἐκτρίβεται) en su paso a través

(1) C.L., I, 206.

(2) C.L., I, 208.

del aire. En ambos casos no se trata del mismo objeto de percepción.⁴ En resumen -concluye Epicuro- todas las fantasías son verdaderas, pero no todas las opiniones lo son"⁽³⁾. El error procede de la opinión que formamos en base a las fantasías.

La solución epicúrea no deja de ser insatisfactoria al menos en un punto. En el mismo momento que declara a todas las fantasías verdaderas, las priva de toda virtualidad práctica, de toda evidencia. Toda fantasía requiere un juicio u opinión (86a), sin el cual las fantasías no proporcionan conocimiento alguno. El error en la percepción será debido, si se quiere, a un juicio erróneo sobre la fantasía, pero esto no soluciona el problema, sino que lo retrotrae a otro nivel. Las opiniones serán verdaderas o falsas, según estén de acuerdo o no con la evidencia sensible⁽⁴⁾, pero, ¿qué ocurre cuando esta evidencia es contradictoria? Epicuro es consciente del problema, como se desprende del ejemplo que ofrece unos párrafos más adelante⁽⁵⁾: Si la imagen que tiene forma y que juzgo de Platón desde lejos se ve confirmada por una fantasía cuando me aproximo, hallo una confirmación de mi primitiva fantasía. Hay que suponer que, si resulta no tratarse

(3) C.L., I, 210:

(4) C.L., I, 211.

(5) C.L., I, 213.

de Platón, mi primer juicio queda refutado. La respuesta epicúrea, así, parece ser: ante el conflicto de las experiencias sensibles, la solución es más experiencia sensible. Esto es, por supuesto, enteramente correcto, pero, ¿qué ventaja hay en seguir manteniendo que, en caso de error, mi primera fantasía era de todas formas verdadera? Aunque el error se halle en el juicio, ¿no puede afirmarse que la fantasía me ha inducido de alguna manera al error? En fin, ¿es posible mantener la igualdad de todas las fantasías, el carácter homogéneo de la experiencia?

En este primario fenomenismo y su deficiente solución al problema de la experiencia sensible, puede hallarse también la explicación al comportamiento aparentemente extravagante del fundador del escepticismo, que podemos leer en los testimonios ofrecidos por D.C. ⁽⁶⁾:

"Llevaba una vida consistente con su doctrina, sin apartarse por nada de su camino, sin protegerse de nada, sino enfrentando cualquier riesgo que se presentase, fuesen carros, precipios o perros, y, en general, nada dejando al arbitrio de los sentidos; pero era socorrido por sus amigos que, como atestigua Antígono de Caristo, solían seguirle de cerca".

(6) D.L., Vidas, IX, 62.

Si era "consistente con su doctrina", como afirma Diógenes Laercio, hay que reconocer que ésta no era, sin embargo, la del escepticismo más evolucionado. Esos y pa-
recidos ejemplos que se nos ofrecen evocan más la fría y
cruda insensibilidad de los faquires que la suave y mode-
rada ataraxia escéptica. Más allá de una actitud moral,
subyace una incertidumbre teórica frente al problema de
la percepción que, por otra parte, mal puede casar con
la fórmula del "fenómeno que se impone por doquier". Es-
ta dualidad e inconsistencia son índice de una problemá-
tica irresuelta: toda experiencia sensible es igualmen-
te verdadera; pero, privada de juicio -y el sabio debe
abstenerse de todo juicio-, nos deja sin criterio prácti-
co de actuación alguno: tanto vale una fantasía como
otra, y decir que todas son igualmente verdaderas es co-
mo decir que todas son igualmente falsas, o mejor, que
"no más una cosa que otra". De este modo, el escepti-
cismo podía ser un ideal moral venerable, pero difícil-
mente una auténtica "regla de vida". Ofrecer -partiendo
del atisbo pirrónico- un criterio práctico que salve a
la esceptisis de la crítica de impracticabilidad e inco-
herencia que los adversarios le reprochan, defendiénd_o
la de las extravagantes conclusiones a que parecen abo-
car sus principios, será la tarea emprendida por la Aca-
demia Nueva (dejando ahora de lado la cuestión de si
llegó al escepticismo por una evolución interna o su-
frió -y en qué grado- la influencia pirrónica).

τὸ εὐλογον (lo razonable), τὸ πιθανον (lo proba-
ble), serán las soluciones al criterio práctico ofreci-

das, respectivamente, por Arcesilao y Carnéades⁽⁷⁾. Pero, para ello, han debido modificar sensiblemente los términos del problema, suavizar su escepticismo y, en buena medida, recaer en el dogmatismo.

Primeramente, han debido rehusar el carácter homogéneo de la experiencia: no todas las representaciones son iguales, algunas poseen indudablemente un mayor valor que otras, ya sea en razón de la fuerza y vivacidad de una fantasía cualquiera -Carnéades- o por la relación de mutua coherencia que se establece entre una pluralidad de ellas. En segundo lugar, la razón interviene para juzgar las fantasías y es en base a tal juicio que se decide la verosimilitud, ya que no la verdad. Finalmente, la Academia Nueva está inmersa en una problemática distinta, elabora sus posiciones en el marco de la gnoseología de sus rivales estoicos.

El fenomenismo en el sentido antiguo no volverá a levantar cabeza, tras ser sustituido por la nueva Psicología estoica, más sofisticada y compleja, y, paradójicamente, más sensualista y subjetivista. El fenómeno, mixto corporal, síntesis material de sujeto y objeto es asimilado a la fantasía, imagen psíquica provo-

(7) Manteniendo la distinción entre ambos conceptos, agudamente expuesta por Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros' philosophischen Schriften, Band III, Leipzig, 1883, págs. 150 ss., capítulo dedicado a Arcesilao) y seguida por Brochard, Les sceptiques grecs, París, 1887, reimpression 1981, págs. 110 ss.), Cfr. igualmente D.L., Vidas, VII, 75-76.

cada por la impresión o sensación, con todo el desolazamiento que ello supone.

Contra esta recaída en el dogmatismo, se eleva la reflexión de Susidemo, que pretende ser una vuelta a la ortodoxia escéptica. De su obra es fácil destacar la parte negativa, refutatoria, plasmada en la elaboración -sea cual sea el grado de originalidad- de los trocos. Pero, en su pretensión de refundar la escuela escéptica, se enfrenta inexorablemente al problema del criterio práctico que salve el abismo entre la afirmación radical de la duda en el plano de la teoría y las exigencias de la vida cotidiana. Esta doble tensión está en el origen de las vacilaciones e inconsistencias que llevarán a este renovador y segundo fundador del escepticismo a sostener, al final, una doctrina netamente dogmática.

Empecemos por el primer aspecto. Del testimonio de Sexto,⁽⁸⁾ en conjunción con los de D.L.⁽⁹⁾, Aristocles apud Eusebio⁽¹⁰⁾ y Focio,⁽¹¹⁾ obtenemos sin lugar a dudas la imagen nítida de un escéptico que se propone la tarea de refutar por completo la posibilidad del conocimiento racional y sensible. Si su obra reopresenta, de hecho, una segunda fundación de la escuela es por su manifiesta

(8) H.P., I, 180. 210. 222; III, 138; C.L., I, 349 ss.; II, 8, 40, 215, 235; C.F., I, 218, 337; II, 38, 216; C.M., 42.

(9) D.L., Vidas, IX, 106, 116.

(10) Praep Ev., XIV, XVIII, 11 (Cfr. Brochard, op. cit. ., 249).

(11) Myriob, Cod., 212.

voluntad de apartarse del escepticismo de la Academia Nueva, juzgado poco radical y decididamente dogmático. Es bien cierto que, sea cual fuere la cronología que se admita (no repetiremos aquí las razones que nos han llevado a ofrecer la nuestra), no puede ser recusado el testimonio de Focio en el sentido de que "en su tiempo la Academia habíase tornado casi estoica"⁽¹²⁾; pero no es menos cierto que no es el escepticismo de Arcesilao o Carneades el que se renueva. Los elementos se recogen de una tradición escolar bien distinta, sin aparente relación con la académica y cuya continuidad a cargo de oscuros y modestos escolarcas, eclipsados ante el fulgor deslumbrante de los representantes neoacadémicos, hemos también -siguiendo a Wollgraff- subrayado.

El testimonio de Focio, que lleva a cabo la recensión de los Discursos Pirrónicos, es, otra vez, bien significativo de su intención de marcar distancias frente a los académicos desde una perspectiva netamente pirrónica: aquéllos "usan fórmulas dogmáticas, niegan y afirman continuamente, se contradicen en sus formulaciones y están de acuerdo en casi todo con los estoicos".

(12) Id., id.: Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς ἀπομάκρυνσός, ἀόλιστοι
τῆς ἐν αὐτῇ σχολῆς διαγράφουσι ἐνώπιον ἑῶν ἑστῶτων
καὶ, εἰ καὶ ἀληθῆς εἰσὶν, ἐπιώτιοι γαίνονται μὴ δόξαν
ἐπιώτιοις.

Tras presentar las líneas generales (hypotyposis) del pirronismo, oponiéndolo punto por punto a la Academia Nueva, Enesidemo aborda en los siete libros restantes, desde una postura escéptica, los principios, las causas, el movimiento, la sensación y la razón; la ausencia de signos, las aporías referentes al universo y los dioses; los 8 tropos contra las causas; el bien y el mal; la teoría de la virtud; la ausencia de todo fin moral. Como se puede apreciar, una exposición sistemática y completa, una enciclopedia del escepticismo.

Ahora surge la dificultad que ha desconcertado a los estudiosos de Enesidemo: ¿cómo este escéptico "ortodoxo" y radical, renovador de la languideciente tradición pirrónica desemboca en el heraclitismo?

Algunos intentos de conciliar ambas posturas han sido esbozados, sobre todo desde el campo de la crítica filológica, pero ninguno puede considerarse satisfactorio⁽¹³⁾.

(13) 1- Para Zeller y Diels (Doxographi Graeci, 220), Enesidemo no es, en realidad, heracliteano; se limita a exponer, como historiador de la filosofía, las opiniones del presocrático (Cfr. Hirzel, op. cit., 75).

2- Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntniss problems in Alterthum, Berlín, 1884) busca conciliar ambas posturas: admitiendo la existencia de contrarios en los fenómenos, Enesidemo no deja de ser escéptico.

3- Brochard (op. cit., 284) sostiene la existencia de fases en la vida de Enesidemo: de un primer es-

La solución de Natorp es, sin duda, la más ingeniosa; aunque peca de anacronismo al atribuir a Enesidemo las posiciones que luego defenderá Sexto Empírico, sitúa con gran perspicacia el problema en sus justos términos. El revival escéptico vuelve a plantear el tema nodular del criterio, porque en la versión renovada de Enesidemo no hay lugar para el píthanon ni para el eúlogon. Si el conocimiento es inasequible y las noētá y aisthētá quedan naturalmente inaccesibles, ¿cuál puede ser el criterio práctico que no convierta al escéptico en completamente inactivo, incapaz de decidir entre distintos fenómenos igualmente objetables? La solución parece hallarla Enesidemo por la vía de Heráclito. "La consecuencia de decir que la misma cosa es sujeto de apariencias opuestas es sostener que la misma cosa es sujeto de realidades opuestas" (H.P., I, 210).

Si la miel es susceptible de atributos opuestos -dulzor o amargor- eso sólo significa que la miel posee de hecho ambas cualidades. No sólo las apariencias, también la realidad es contradictoria. Si Enesidemo hubiera sido un simple intérprete de la filosofía presocrática o hubiera vivido tres siglos antes, nada habría

cepticismo habría pasado a hallar en Heráclito la explicación del escepticismo. Así, en la contradicción aparente de los fenómenos vería la manifestación de una verdad correspondiente al mundo real: "après avoir été sceptique comme Pyrrhon, Enésidème était devenu sceptique comme Protagoras" (op. cit., 285). Pero, como luego veremos, ser escéptico al modo de Protagoras, ¿no implica admitir que todas las cosas son verdaderas en cuanto percibidas por nosotros? (Cfr. H.P., I, 216 ss.; Platon, Estet., 116 D ss.)

que añadir: reconoceríamos en esta formulación la doctrina heraclitiana de los contrarios como constituyentes últimos de las cosas: "armonía en la contradicción como en el caso del arco y la lira". Pero en un filósofo escéptico del siglo I, profundo conocedor de las filosofías académica y estoica, la exégesis debe ir algo más allá. Porque, en efecto, la fórmula anterior, aunque de resonancias heraclitianas, ahora, con el telón de fondo de la psicología estoica y la crítica escéptica, sólo puede significar lo siguiente: que las cosas no son nada más allá, al margen de sus cualidades; que éstas no remiten a nada fuera de sí mismas; que el ektos hypokeímenon no puede ser sino una vacía abstracción. La miel no es nada más que sus atributos contradictorios: éstos son lo único real.

De modo que el heraclitismo de Enesídemo, si nuestra interpretación es correcta, adopta un aspecto totalmente distinto de aquél que tradicionalmente se le atribuye. La función del rodeo heraclitiano no es hallar el reposo y la consistencia en una teoría dogmática sobre la verdadera y real estructura del mundo, sino que representa una estrategia contraria: afirmar la sola existencia y realidad de las apariencias, de los fenómenos. Con ello se veda toda posibilidad de remisión al mundo nouménico, de las cosas en-sí, al manifestar la razón profunda de la inutilidad e imposibilidad de ir más allá de los fenómenos; por decirlo algo paradójicamente, se manifiesta la "verdad" del escepticismo y -extraña originalidad- se pone fin a lo que es el presupuesto ontológico y epistemológico más universal, un auténtico impensado de la filosofía griega: la separación entre aparición y ser, entre realidad/verdad y fenómeno.

Enesidemo ha disuelto el mundo nouménico en sus atributos anarentes. Ahora puede ya, sobre el plano único de los fenómenos, admitir las sensaciones (aisthéseis) como medio de conocimiento estrictamente fenoménico: no hay lugar para dogmatismo alguno. De igual modo, puede establecer el criterio de verdad, que son los fenómenos, naturalmente. Pero de entre los fenómenos, algunos son iguales para todos, otros afectan sólo a algunos; los primeros son verdaderos, los segundos falsos. El término alétheia sería sorprendente si no retuviéramos el contexto en que se pronuncia, contexto fenoménico por definición. Se trata de una verdad relativa y puramente práctica. Recordemos, por fin, la etimología de ἀλήθεια que, según Enesidemo, vendría de το πρὸς ἄλλοις, lo que no escapa a la opinión común.

Desde esta nueva perspectiva, leemos el octavo tropo en S.E.:

"El octavo modo es el derivado de la relatividad, en base al cual deducimos que, puesto que todas las cosas son relativas, nosotros debemos suspender el juicio sobre las cosas que existen de modo absoluto y por naturaleza. Debe ser nota do que aquí, como en cualquier otro lugar, usamos "son" en sentido amplio, queriendo decir "aparecer"; así que lo que nosotros sostenemos es que "todas las cosas son relativas en apariencia".

Nos hallamos ante dos sentidos del término "relatividad": uno se vincula a la relación objeto/sujeto, percibiente/percibido y el tropo nada esencial añade a lo

que anteriormente habíamos visto. Pero, en un segundo sentido, se disuelve el mismo objeto de la percepción, que no es nada fuera de su mixtura, situación, composición, cantidad y posición. No se trata de que el objeto está sometido a "circunstancias" más o menos externas, sino que aquél se disuelve en éstas. De otro modo: la oposición que se presenta entre ser/naturaleza versus aparecer/relatividad deja de ser funcional, sólo queda el aparecer en toda su relatividad.

Se hace quizá así más comprensible la transición entre pirronismo y heraclitismo. Como más de un erudito constato:

"Indeed, if there were good grounds for taking things to be nothing in themselves, that would steer us less towards suspension of judgement than towards a rather firm conclusion, namely that they have no intrinsic nature"¹⁴.

O bien esta naturaleza es en sí misma contradictoria.

¹⁴ Long, A.A. y Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge U.P., London, 1987 (Pág. 486, comentando el pasaje HP, I, 135-40, donde se expone el octavo tropo acerca del carácter relativo (ἄποσ τι) de todas las cosas.

Por último, aún otro rasgo de Enesidemo que habíamos señalado, su reducción de los fenómenos a aisthéseis, que producía la sorpresa de S.E. (C.L., II, 216), y con el que empezábamos este capítulo, cobra una nueva luz: para eliminar el mundo de los objetos en-sí, ektòs hypokeímenon, tò hyparchón, reduciéndolo todo a las apariencias, subrayando su relatividad fenoménica, éstas deben adquirir una coloración netamente subjetivista, "impresionista", alejada de todo elemento cognitivo. El universo de los fenómenos que pretende la máxima universalidad queda unilateralmente reducido a uno solo de sus componentes: páthē, aisthéseis.

Muchas inconsecuencias ha señalado la crítica a propósito de la obra de Enesidemo. Si se juzga considerando, no las adscripciones nominales más o menos incompatibles, sino el desarrollo interno de una experiencia filosófica, parece que hay que hablar mejor de una inconsistencia consecuente. Enesidemo carga sobre sus espaldas la tarea del renacimiento del escepticismo. Para ello, empieza por sistematizar y dar nuevo vigor a la tradición escolar de que dispone, adaptándola a la nueva situación filosófica que el reto estoico suponía. Sus Discursos pirrónicos, en donde expone los tropos recensionados por Focio, son buena muestra de este trabajo. Tras éste, debía enfrentar la parte más constructiva de la teoría: ofrecer un criterio práctico de actuación que no fuera inconsistente con el escepticismo radical sostenido en la primera parte. Para ello -y juzgando insatisfactorias y dogmáticas las formulaciones de la Academia Nueva- debía contar con pocos antecedentes a los que recurrir en una escuela que, a juz-

gar por la escasez de menciones en la literatura clásica, presumiblemente dedicaba mayor atención a elaborar argumentos refutatorios de las teorías rivales que a articular los momentos afirmativos de su rechazo. En esta conyuntura, halla en Heráclito la inspiración de una solución afortunada: convertir el fenómeno en lo único existente, proclamar el mundo de la apariencia y la contradicción el único mundo real. Se trata así de un doble expediente: unifica los elementos refutatorios anteriores (que vienen ahora a adquirir un valor propedéutico) y dota a la apogee de una explicación rigurosa y comprehensiva. La verdad era incognoscible porque era inexistente. Así pues, debemos guiarnos por las apariencias, pues nada hay fuera de ellas. Su carácter contradictorio no impide que algunas sean comunes a todos los hombres, de modo que el mundo aparece así homogeneizado.

Pero inmediatamente la homogeneidad se resquebraja: algunas fantasías, aisthéseis, prolépseis (?), gozan de cierto privilegio por presentarse igualmente a todos los hombres. La palabra "verdaderas" con que se las designa no es el problema, si admitimos la tautología de que "verdadero" es sinónimo de "común". La cuestión es que en el interior del mundo fenoménico se ha abierto una brecha que acabará por reproducir todas las series de diferencias que el fenomenismo pretendía, de una vez por todas, abolir (opinión/saber, apariencia común/experiencia individual). Parece que los dogmáticos tienen razón y el escepticismo es incompatible con una vida de actividad, con un criterio de actuación no dogmático. Parece que el meca-

nismo de la elección es inextricable: como no se puede coger una cereza sin arrastrar las demás, así también la más sencilla elección cotidiana desencadena un número indefinido de otras de naturaleza no-fenoménica. El juicio práctico implica continua e irrevisiblemente juicios "ópticamente cargados" relativos a la existencia de entidades adēla.

2 - ENESIDEMO: REFUNDACION DE LA ESCEPSIS. COMPARACION CON LA ACADEMIA NUEVA.

Dejamos en el apartado anterior constancia del problema representado por la posición revisionista de Enesidemo. ¿Cómo entender su heraclitismo? ¿Sería la escepsis una especie de propedéutica a la filosofía de Heráclito, de modo similar a como, según corría la sospecha, el escepticismo académico no era sino la iniciación a lo que sería la auténtica filosofía de la Academia Nueva, el platonismo más ortodoxo?

El paralelismo es ya de suyo significativo. Ambos escepticismos aparecen a los ojos de los contemporáneos como sospechosos de doblez. Como no se trata, al fin y al cabo, más que de un "rumor filosófico", podría muy bien achacarse a la imposibilidad "psicológica" por parte de los contemporáneos, formados en tan distintas tradiciones filosóficas, de aceptar siquiera como posibilidad que la última palabra de una filosofía pudiera ser la denegación radical de todo conocimiento. Pero, con todo lo poderoso que nos parezca es te motivo, hay más de un aspecto que debe hacernos pensar.

Tomemos el caso, comparativamente mejor conocido, de la Academia Nueva. Con Arcesilao, la Academia se vuelve formalmente escéptica. Haas, basándose en testimonios antiguos que indican la relación entre Arcesilao y Pirrón, ha considerado a la Academia Nueva como la continuación sin más del pirronismo^(14 bis). La mayoría de los estudios más recientes, desde Brochard⁽¹⁵⁾, tienden a negar el nexo histórico, apoyándose generalmente en la viva enemistad entre Timón y Arcesilao. Pero, sea cual sea el grado efectivo de la influencia escéptica, queda el hecho evidente de que Arcesilao, y con él toda la Academia Nueva, se ve así mismo como la cabal continuación del platonismo; explicar esto, al modo ciceroniano, apelando a la costumbre platónica (mejor: socrático-platónica) de discutir el pro y el contra de cada cuestión, o el uso continuo de formas dubitativas, o la existencia misma de los diálogos aporéticos, no parece satisfactorio⁽¹⁶⁾, si el platonismo ha de ser algo más que una metodología dialéctica ya firmemente establecida y cultivada por los sofistas en los Disoi Logoi.

Examinando atentamente los testimonios, vemos que Arcesilao permanece en lo fundamental, más allá de la

(14 bis) P. Leander Haas, De philos. sceptic, successio-nibus, Wurtzbourg, 1875, p-21. Recuérdese cómo el verso de Aristón caracteriza a Arcesilao: "Platón por delante, Pirrón por detrás y, en todo lo demás, Diodoro". Cfr. H.P., I, 234; D.L., Vidas, IV, 33).

(15) Cfr. Brochard, op. cit., 93-98.

(16) Cicerón, Fin. II, I, 2; De Nat. de or., I, V. 11.

simple concomitancia de actitud o método, fiel al platonismo⁽¹⁷⁾. Arcesilao no escribió nada, como indica Diógenes Laercio, pero conocemos el tenor general de la polémica con Zenón -su antiguo discípulo en las lecciones de Polemón⁽¹⁸⁾- respecto de la fantasía cataléptica.

En la época del fundador del estoicismo, el problema del criterio de verdad deviene fundamental. Para Zenón, éste se halla en la fantasía cataléptica. Sobre ella nos hemos extendido ya. En lo que ahora nos interesa, la fantasía cataléptica produce una impresión tan viva y precisa que ofrece un testimonio irrevocable de la verdad del objeto, y provoca en el hégemonikón un asentimiento (συγκατάβασις). En su virtud, se produce la comprensión (katálepsis) y finalmente la ciencia. Naturalmente, no todas las fantasías son catalépticas, y el sabio sólo a éstas, cuya unión constituye la ciencia, concede su asentimiento⁽¹⁹⁾. Arcesilao acepta los términos estoicos: el sabio no vivirá en el mundo de la opinión, como el vulgo, sino que sólo asentirá a las fantasías catalépticas, y estará

-
- (17) Cfr. Plutarco, Ad. Colotes, 26. La "explicación" de Brochard (op. cit., 113), según la cual los contemporáneos considerarían a Arcesilao platónico simplemente por su manera de enseñar y hablar, ya que "los antiguos concedían quizá más importancia a las formas exteriores que al fondo de las cosas", nos deja, a decir verdad, algo perplejos.
- (18) Relación de condiscipulado generalmente admitida, a pesar de los reparos de Zeller (Cfr., por ej. Brochard, op. cit., 103.)

así en posesión de la ciencia. Pero, como resulta que tales fantasías catalépticas no existen, el sabio deberá, consecuentemente, renunciar a tener opiniones: suspenderá así el juicio y se convertirá en escéptico.

Con una física materialista y una teoría del conocimiento de base empirista, los estoicos elaboran su cosmología holista en que "naturaleza y lógos son la misma cosa". La naturaleza es "poder o principio que crea todas las cosas, fuego artístico, eternamente móvil, artífice, razón, providencia y divinidad"⁽²⁰⁾. La dialéctica de la verdad (realidad/apariencia) se vuelve inmanente. No hay dos órdenes de realidad, sino un cosmos único, donde la verdad se ofrece a todo el que posea la actitud adecuada.

Es esta gnoseología basada en la fantasía cataléptica y el inmanenismo estoico de su física lo que Arcesilao rechaza. Con estas bases no puede haber conocimiento posible⁽²¹⁾. El caos de las sensaciones, su incontrastabilidad, su naturaleza indiscernible ("al lado de toda fantasía producida por un objeto existente puede presentarse otra idéntica de objeto no existente"⁽²²⁾) no llega a proporcionar nada que

(19) Cfr. C.L., I, 154; 248; 252, et passim.

(20) Cfr. S.V.F., I, 158, III, 323; II, 437

(21) Ciertamente que Arcesilao también deniega el conocimiento basado en la razón, pero en esta época por "razón" se entiende un razonamiento basado en los datos empíricos proporcionados por el conocimiento sensible, un sentido bien alejado del platónico.

(22) Cfr. C.L., I, 154.

sostenga los más mínimos requisitos del conocimiento. Pero, ¿cuáles son estos requisitos, estos criterios que Arcesilao constantemente usa para contrastar las pretensiones estoicas de conocimiento, pero que nunca hace explícitos?

En el fragmentos antes citado, Arcesilao invoca los engaños de los sentidos, las fantasías de los sueños y los fantasmas producidos por la ebriedad o la locura: es el clásico tema sofisticado de la ilusión, que Platón repite constantemente para sacar las conclusiones opuestas: puesto que el conocimiento sensible está siempre y necesariamente sujeto a error, debe existir un conocimiento de otra clase, no expuesto a la relatividad y el error. No nos interesa la verdad del testimonio ciceroniano⁽²³⁾, según el cual habría una enseñanza esotérica reservada a los discípulos más adelantados de la Academia, de modo que Arcesilao y los académicos posteriores no serían más que platónicos vergonzantes. Lo cierto es que el rechazo escéptico de la teoría del conocimiento estoica encubría una concepción del conocimiento y el saber platónica. Ningún género de saber se hallará en el mundo de los sentidos, múltiple, relativo, mudable, sometido a la temporalidad, la destrucción y el desorden; si la verdad eterna, imperecedera, es inalcanzable y el mundo trascendente de las ideas se declara inexistente, entonces el escéptico tiene razón: es mejor suspender el juicio que, conformándose con un sucedáneo insatisfactorio, renunciar al concepto cabal de verdad.

(23) Cfr. Cicerón, Ac., II, XVIII, 60.

El trasfondo del escepticismo de Enesidemo es la antítesis del de Arcesilao y la Nueva Academia. Ya hemos admitido que la relación de Enesidemo con el heraclitismo es un problema muy oscuro, al que se han dado multitud de respuestas encontradas y escasamente satisfactorias. Ahora bien, cualquier intento de solución debe partir del testimonio de las fuentes, y éste no deja lugar a dudas: Enesidemo profesó un cierto tipo de filosofía heraclitea⁽²⁴⁾. Sexto, en el pasaje citado, al tiempo que se cuida bien de marcar las distancias, ofrece una explicación de la postura de Enesidemo que vale más que todas las conjeturas de estudiosos posteriores, pues Sexto, obviamente, conoce a la perfección a su antecesor⁽²⁵⁾, al que cita repetida y extensamente:

"Es verdad que Enesidemo y sus seguidores solían decir que el modo escéptico es un camino que lleva a la filosofía heracliteana, puesto que mantener que la misma cosa es materia de apariencias opuestas es una premisa para mantener que es el sujeto de realidades opuestas; mientras los escépticos dicen que la misma cosa es sujeto de apariencias opuestas, los heraclitianos van más allá de esto para afirmar su realidad"⁽²⁶⁾.

(24) Es innecesario multiplicar los testimonios. Aparte de la manifestación explícita que abajo citamos in extenso, la expresión *ἑρακλιτικὸς κατὰ ἑνεδίμου* para referirse a las opiniones de Enesidemo concordes con las de Heráclito, se repiten continuamente: Cfr. C.L., I, 349; C.F., I, 337; C.F., II, 216, donde se atribuye a Enesidemo una algo confusa teoría física sobre el carácter corporal del tiempo, etc.

Es el trayecto contrario al de la Nueva Academia: ésta se vuelve escéptica desde una concepción dogmática de base; mientras que en Enesidemo el punto de partida es el escepticismo y la conclusión el dogmatismo heraclítico. Situándose en el mundo de los fenómenos, se declara a la apariencia única realidad. Enseguida se constata la existencia de apariencias distintas de un mismo objeto (la miel sabe dulce o amarga) de acuerdo también con el escepticismo. El siguiente paso es conferir realidad a las apariencias contrapuestas y esto acerca a Enesidemo al heraclitismo. Decir que todas las apariencias son reales es decir que todos los fenómenos, y sólo ellos, poseen entidad. Pero si el mundo fenoménico es, en su totalidad contradictoria, verdadero, constituyendo toda la realidad, entonces, las palabras "verdad", "esencia" (*ousia*) y "realidad" pierden todo sentido, al abolirse las distinciones que pretenden denotar. De otro modo: ontologizar las apariencias, convirtiendo el mundo fenoménico en el único mundo real es auto-contradictorio. Lo que se ha expulsado por la ventana, vuelve a introducirse por la puerta: Enesidemo distingue⁽²⁷⁾ inmediatamente dos tipos de fenómenos: los comunes y los particulares; aquéllos, que aparecen a todos los hombres, son verdaderos; los otros, que sólo

(25) De modo que la confusión que supone Zeller, en virtud de la cual se atribuirían a Enesidemo posiciones de Heráclito que aquél sólo a título de historiador reseñó, es expediente ingenioso pero poco probable (Cfr. Brochard, op. cit., 278).

(26) H.P., I, 210.

(27) C.L., I, 8.

lo se presentan a algunos, son falsos; y se añade una disquisición etimológica: verdadero (*alēthēs*) quiere decir "lo que no se oculta a la multitud" (*tò mē lēthon*).

Se podrá, desde luego, argüir que el concepto de "verdad" aquí es sólo una regla práctica necesaria para la vida, sin pretensiones metafísicas⁽²⁸⁾; tal es la posición de Natorp. En su hipótesis valoramos no tanto el intento de conciliar los dos alejados pronunciamientos teóricos de Enesidemo, cuanto la reconstrucción de la problemática que amenaza conducir al escéptico a la toma de posición dogmática.

3 - DIFERENCIA ENTRE ENESIDEMO Y SEXTO EMPIRICO.

El excursus por el escepticismo académico de Arcesilao y de Enesidemo nos servirá para constatar la originalidad y coherencia de la solución de Sexto. Interesaba hacerlo, no por el habitual y tedioso -y a la postre, casi siempre superfluo- prurito del historiador de la filosofía de señalar en cada autor la novedad que representa respecto a sus antecesores, sino por equilibrar

(28) Como hace, por ejemplo, Saisset (Le Scepticisme, París, 1865, pág. 211), aunque dejando sentado que todo el aspecto de las posiciones heraclitianas está en franca contradicción con lo que sabemos del Enesidemo escéptico.

la balanza que, en el caso, de Sexto, siempre se ha inclinado del lado contrario. No hay, en efecto, estudiosos que no remache el lugar común de la nula originalidad sextina. Es cierto que Sexto es un epígono; que, como tal, está avalado por una rica tradición doxográfica de escuela; que toma las armas de su erística, la batería de sus tópicos y argumentaciones de ese mismo acervo escolar...; pero la disposición de esos elementos, su minuciosa reelaboración y, sobre todo, la cuidadosa síntesis que elabora, nos hacen ver en él, el último escéptico cuya obra conocemos, la culminación, claro está, pero, a la vez, la primera exposición coherente y cabal de la escuela.

Y no se replique que nada más natural, ya que sencillamente desconocemos las síntesis que pudieran realizar escépticos anteriores, pues, si no sus obras integrales, conocemos suficientes fragmentos y poseemos bastantes testimonios como para hacernos una idea suficientemente ajustada de sus innovaciones y de sus planteamientos. Sexto se encarga siempre de subrayar los aspectos más originales de sus predecesores y nunca deja de atribuirles las novedades que introducen en la escuela: basta pensar en el tratamiento de los tropos en los capítulos 14 al 17 del libro primero de las Hipotiposis, donde *tal* tratamiento aparece enfocado como una sucinta historia del escepticismo.

La firme impresión que sacamos de aquellos fragmentos y testimonios de escépticos anteriores es que sus contribuciones son fundamentalmente técnicas. Entre Ene-sidemo y Sexto se hallan siete nombres en la sucesión de

Diógenes Laercio -y aún conocemos algún otro, como Agripa, que, sin aparecer como escolarca, parece superarles en aportaciones-. Son, excepción hecha de Menodoto, poco más que meros nombres, pero que van asociados siempre en los testimonios a anotaciones de tipo técnico-argumentativo. Raramente se les cita en conexión con la parte más constructiva, teórica y global de la Escuela. Completamente distinto es el caso de _____ Enesidemo y _____ Sexto Empírico.

Si ahora examinamos la concepción global del escepticismo en Enesidemo y en Sexto, tal es la lejanía teórica que observamos entre ambos, tan alejadas sus respectivas posturas que, o labremos de conjeturar una acelerada evolución de la que no tenemos la más mínima prueba, o debemos aceptar un verdadero corte epistemológico en la obra de Sexto. Porque, en efecto, del confuso panorama que se dibuja tras las contradictorias afirmaciones de Enesidemo, que ni toda la sutileza de Natorp o Haas basta para clarificar, pero que, en todo caso, más tiene que ver con el uso erístico de las armas escépticas que con cualquier género coherente de escepticismo, jamás podría haberse desarrollado una filosofía de la coherencia y rigor que nos muestran las Hipótiposis y los 11 libros de Adversus Mthematicos. Sexto no pierde jamás de vista la globalidad, el sentido de conjunto, el contenido moral de la esceptosis. La actitud escéptica no es un camino hacia cualquier forma de dogmatismo ni un nuevo dogmatismo; es un fin en sí mismo, ella misma libera al filósofo conduciéndole a la ataraxia.

Consideremos nuevamente el tema del fenómeno: Sexto es lúcidamente consciente del Scila y Caribdis en que

se ha debatido el anterior escepticismo, el académico y el de Enesidemo. Se trata de una antinomia que puede formularse así: el rechazo de todo dogmatismo lleva a aceptar como única vía "la experiencia y la vida", es decir, el mundo fenoménico. Esto no es punto de partida como en el epicureísmo, estoicismo, etc., sino también punto de llegada. Pero si se postula la única existencia de un mundo fenoménico, éste de inmediato se reduplica sin remedio. Del lado de lo fenoménico reaparece la escisión que su exclusividad pretendía abolir. Se abre, a su vez, una doble alternativa:

1 - Puesto que los fenómenos son contradictorios, habrá que privilegiar algunos y rechazar otros; unos tendrán más "realidad", substancialidad, o, en término académico-estoico-epicúreos, "verdad" que los otros. Hará falta, pues, un criterio distintivo, una metodología discriminativa, una ciencia de lo fenoménico. Algunos fenómenos serán signos que remitirán a otros de mayor entidad. Habrá, en fin, dentro del mundo fenoménico grados de "realidad". Es la solución ensayada por la Nueva Academia: tò eúlogon en Arcesilao, tò pithanón en Carnéades.

2 - Puesto que todas las apariencias son iguales en cuanto tales, todas tienen la misma entidad, todas, aunque contradictorias, son, igualmente "reales". La aparente diversidad es real. La contradicción es la esencia del mundo: ontologización de las apariencias, como hemos visto en Enesidemo.

La perspicacia de Sexto Empírico consiste en haber visto que sólo había un medio de salvar el fenómeno sin destruir su valor anti-metafísico y su función liberta-

dora de la hybris dogmática; medio paradójico, pero efectivo: renunciar a su absolutización manteniéndolo en una dialéctica constante con su sombra metafísica, relativizarlo afirmando sin reservas la existencia del noumeno. En otros términos, Sexto se mantiene en el terreno común a todas las formas de dogmatismo. Instalado cómodamente en el campo enemigo, no precisa defender posición propia alguna: poseyendo todas las ventajas estratégicas, puede dedicarse al hostigamiento del adversario con las mismas armas que éste le aporta.

4 - EL FENOMENO EN S.E.: UNA TEORIA DE LA EXPERIENCIA.

Si, dejando ahora la reconstrucción de los estadios evolutivos, nos centramos en la última y mejor testimoniada fase, la concepción de Sexto, veremos que el fenómeno, que sigue estando en el centro de la reflexión escéptica, adquiere una enorme complejidad.

Fenómeno es, en general, todo lo que aparece:

"Siguiendo, pues, los fenómenos, vivimos de acuerdo con la experiencia vital, de modo no dogmático, puesto que no podemos quedar enteramente inactivos. Y parecería que esta experiencia es cuádruple y que una parte de ella radica en la guía de la naturaleza, otra en la constrictión de las pasiones, otra en la tradición de leyes y costumbres, otra en

la instrucción de las artes. La guía de la naturaleza es aquélla por la que nosotros somos naturalmente capaces de sensación y pensamiento; la constrictión de las pasiones es aquélla por la que el hambre nos conduce a la comida y la sed a la bebida; la tradición de costumbres y leyes, aquélla por la que nosotros consideramos a la piedad en nuestra conducta cotidiana como buena, y a la impiedad como mala; la instrucción de las artes, aquélla por la que no somos incompetentes en las artes que cultivamos. Pero preferimos todas estas proposiciones de modo no dogmático" (29).

El sentido de fenómeno no puede ser más amplio: se asemeja nada menos que a la observación vital en su conjunto, cubriendo con total exhaustividad los cuatro aspectos de la misma. Esta experiencia que abarca todo el campo de "lo que aparece" se contrapone al ámbito también general de "lo que hay", (en cuanto que no es objeto de la experiencia, ya sea por no pertenecer a ninguna experiencia posible o en tanto que -hipotéticamente- distinto de lo experimentado). Salta a la vista que, en esa acepción, fenómeno no se concibe directamente confrontado a otros ámbitos o construcciones de la experiencia (por ejemplo, la pasión o la percepción). El término funciona a otro nivel, es un término metafísico y no estrictamente psicológico o aun epistemológico: no indica la modalidad esencial o la etiología del proceso cognoscitivo, sino que circunscribe el ámbito de las visibilidades, de lo cognoscible, de aquello de lo que "se puede hablar".

(29) H.P., I, 23-24.

Fuera queda tò hypokeímenon, lo que hay, como distinto de lo que aparece y, por definición, inaccesible.

Esta máxima amplitud del término hace de lo más problemática una interpretación "fenomenista" (entendiendo el vocablo en su acepción estrictamente gnoseológica) del escepticismo. Ciertamente, las percepciones son "fenoménicas" al igual que las pasiones y las afecciones en general. Pero el límite no lo coloca la pasión ni el fenómeno en cuanto que mera afección. De otro modo, y éso es en efecto el corolario que se deduce⁽³⁰⁾ de aquella interpretación en términos epistemológicos, el ámbito del fenómeno sería coextensivo con el de verdad (con todas las redefiniciones teóricas de "verdad" que se quiera). Ahora bien, esto es justamente lo contrario de lo que, con toda seguridad, sucede en Sexto. En C.L. e H.P. se repite monótona e insistentemente que "lo que hay" no es igual a "lo que aparece", que en ninguno el fenómeno agota la esfera de lo "real".

De hecho, ha sido siempre objeto de extrañeza y mal comprendida esa insistencia. ¿Por qué Sexto no pone jamás en duda la existencia del hypokeímenon, como en buena lógica escéptica podría esperarse? Pues bien,

(30) En el doble sentido de que debe lógicamente deducirse y de que, como cuestión de hecho, ha sido deducido por quienes se han acercado a la historia del escepticismo, desde Hirzel hasta Dumond, pasando por Brochard y Chilsholm. Excepción a este enfoque unánime, aunque en base a otros supuestos, es la obra de Stough que más adelante tomaremos en consideración.

si Sexto Empírico pudiera dudar un solo momento de aquella existencia "real" del objeto, al margen de su apariencia fenoménica, su escepticismo se vería expuesto a multitud de dificultades insalvables. La existencia del hypokeímenon es presupuesto ontológico -metafísico- del escepticismo. Es esencial subrayar, en primer lugar, que Sexto adopta un concepto de "verdad" idéntico al nuestro de "realidad" y muy alejado de todo carácter proposicional. "Verdad" es, pues, "el conjunto de lo que hay", todo ello opuesto a "lo que aparece". De modo que el fenómeno es, por definición, lo opuesto a la verdad. Si fenómeno y verdad pudieran alguna vez identificarse, desaparecería toda contraposición entre el mundo de las apariencias y el "real" (verdadero), con lo que todo el edificio se vendría abajo. El hypokeímenon, incognoscible por definición, es, por supuesto, límite hipotético del fenómeno y las afecciones, mera hipótesis, pero hipótesis esencial sin la cual el fenómeno se vería privado de toda entidad.

Volvamos al principio: si se declara el fenómeno (igual a "lo que aparece") lo único cognoscible e investigable y se confina a su opuesto, la otra cara de la moneda, "todo lo que hay" (igual a "existencia") al mundo de lo adelon e incognoscible, no hay duda alguna de que nos hallamos ante una división de orden muy básico, irreducible e inderivable de epistemología "fenoménica" alguna.

Pero hay algo aún más importante: establecida la diferencia hypokeímenon/noúmeno/fenómeno, todo el trabajo de C.L. consiste precisamente en cortar toda po-

sible conexión entre ambos mundos. Este es el sentido de los tropos resumidos y reformulados por Sexto Empírico, pero, sobre todo, de la crítica al signo estoico contenida en los capítulos 2º y 3º del libro 2º de Contra los Lógicos.

La teoría del signo es, desde el inicio de la época helenística, una cuestión central de la epistemología; entre los estoicos, la problemática llega, con el correr del tiempo, al más elaborado grado de sofisticación. De algún modo, es la misma posibilidad de la ciencia concebida, como no puede ser de otro modo, en base a una gnoseología empirista, lo que se plantea a propósito del signo: acceder "a lo que hay" a partir de "lo que aparece".

Es muy revelador el hecho de que la figura en la cual reconocemos al revitalizador y refundador del escepticismo, al margen de la Nueva Academia, inicie también la crítica al signo estoico⁽³¹⁾. El reconocimiento de la importancia de Enesidemo al aportar al escep-

(31) En su conjunto, el extenso capítulo XIV de H.P., I (36-163) debe remitirse a Enesidemo, de acuerdo con la opinión unánime de los críticos modernos. Si bien Sexto suele referirse genéricamente a "los escépticos antiguos", no hay testimonio alguno de la existencia de tales tropos en época de Pirrón, Timón y, en general, antes de Enesidemo. Por otra parte, no deja lugar a dudas el pasaje paralelo de Diógenes Laercio (IX, 79 ss.), donde la remisión es explícita. Como puede conjeturarse a partir de Vidas, IX, 78, Diógenes tiene a la vista el texto del propio Enesidemo (Cfr. Brochard, op. cit., 255, n-3).

ticismo toda una nueva batería de argumentaciones sistemáticas aparte de las de elaboración académica ha llevado a soslayar lo que nos parece su mayor originalidad: la crítica del signo, que adquirirá con Sexto una importancia crucial⁽³²⁾.

Ahora bien, toda la rotundidad y el radicalismo de la crítica escéptica no debe hacernos olvidar que ésta permanece siempre dentro del paradigma clásico del conocimiento, inaugurado por las especulaciones de los físicos y clausurado por el neoplatonismo: la escisión apariencia/realidad como fundamento ontológico, y el anhelo de salvar esa escisión, el intento de elaboración

El tratamiento más completo y reciente de la cuestión se halla en M. Broeker Die Tropen der Skeptiker, Hermes, Weisbaden, 1958.

En todo caso, y para el aspecto que ahora nos ocupa, la recensión de Focio es concluyente: "En el cuarto libro de su obra, Enesidemo afirma que no hay signos visibles reveladores de cosas invisibles y que quienes creen en su existencia son presos de una vana ilusión" (Myriob., 170, 8, 12).

- (32) No obstante lo anterior, el planteamiento de Sexto es, nuevamente, original. Si bien no es fácil responder a la pregunta de cuánto debe el conjunto de C.L. II, 140-299 a Enesidemo, todos los indicios tienden a subrayar la novedad del enfoque sextino. Para empezar, la crucial distinción entre los signos (rememorativo VS. indicativo) era desconocida a Enesidemo (Contra, Natorp, Forschungen der Geschichte des Erkenntnisproblems in Alterthum, Berlín, 1884, pág. 127 ss., sin justificación textual aparente. Cfr.

de una metodología que posibilite el traspaso de uno a otro ámbito.

La estrategia escéptica deja en pie aquel presupuesto ontológico y se revela contra sus consecuencias gnoseológicas y metodológicas. Contra la imagen al uso, se trata de una estrategia de construcción y no de demolición. Mantiene las oposiciones de base aparente/real, verdadero/falso, particular/común, opinión/ciencia, etc., y se aplica a afianzar el muro de separación que las enfrenta, de modo que la dialéctica, el tránsito entre ellas, se muestre impracticable. De ahí resulta un rasgo de estilo y una actitud sostenida.

Rasgo de estilo: la exasperación de las antinomias, aspecto que a veces sorprende e inquieta en una primera lectura de los textos, y que los hace particularmente irritantes para una mentalidad hecha a las convenciones lingüístico-filosóficas al uso (clásico y moderno). Parece que los conceptos, y los términos que los vehiculan, adquieren un carácter estático y definitivo, una solidez pétrea: apoteosis de la identidad. Rasgo compartido con los cirenaicos, por bien fundadas razones: la verdad es la verdad absoluta e

crítica de Brochard, op. cit., 269, n.1). La distinción que mantiene Enesidemo debe ser entre signos sensibles e inteligibles; la más reciente, así como la crítica a la misma, debe colocarse en la cuenta de la escuela médica empírica, como en su lugar explicamos.

inamovible, inmarcesible como el ser de Parménides. La mínima posibilidad de duda, la más leve fisura es violentamente rechazada, como si se temiese que la diferencia, introduciéndose en el corazón de la verdad monolítica, fuera a socavarla sin remedio. Desde esa perspectiva, cobran nuevo sentido los numerosos pasajes que el dogmático rechazaría como torpeza y obcecación y que son, naturalmente, los más significativos de la actitud escéptica, de -por decirlo en expresión hegeliana- la "ternura común por las cosas". Cuando, tras haber cuestionado todas las definiciones de "bondad", de "hombre" o de "arte", y llegando a una formulación lógicamente irreprochable del término, se argumenta definitivamente: "...pero tal definición son las características (o condiciones, o requisitos...) de tal cosa, mas no la cosa misma", señalábamos in loc. la insustancialidad del manido reproche en términos de confusión entre definiciones "reales"/"léxicas" en una Escuela tan consciente de esa distinción. La obstinada y monótona rejección de que "una cosa es esa cosa y nada más que esa cosa" no subraya el afán de conjurar la alteridad, sino el intento de exiliar a la identidad en el mundo eternamente oscuro del noumeno; de modo que, siendo toda forma de participación un contrasentido, las cosas puedan quedar a su aire, libres de la mediatez del concepto/signo estoico o la idea platónica, o la forma académica (Por qué esa inmediatez que nos reabre el paisaje original anterior a la escisión heideggeriana de los entes y el ser es presentada y presentida como la suma mediación, laborioso trabajo del concepto, es pregunta a la que no bastaría contestar en los términos de cualquier socorrida "astucia de la razón")

En resumen: El escepticismo, que desde los tiempos de Pirrón reivindicaba el mundo de los fenómenos frente al de los noumenos, ensaya con Sexto Empírico la estrategia de afianzar el muro de separación entre ambos, para que no nos aplaste el colosal edificio de "lo que (presuntamente) hay", toda la realidad nouménica con su peso asfixiante. Estrategia de la levedad fenoménica, defensa de la experiencia y la vida. El peligro siempre presente es reintroducir en la reflexión lo que se acaba de negar. Para salvaguardar la levedad e insustancialidad del mundo fenoménico, conviene no convertirlo en "principio" absoluto, declarándolo coextensivo con la totalidad (de "lo que hay"). Si absolutizamos la apariencia, nos limitamos a un mero cambio semántico en la disposición de los seres. Por ello, la pasión o la percepción, nunca se presentan como criterio de verdad o de realidad, lo que sería simple desplazar la línea de demarcación reintroduciendo, empero, la dialéctica entre los mundos de lo real y lo aparente. El escepticismo se agota en la titánica labor de Sísifo de impedir que lo aparente recobre un nuevo espesor tras cada empuje desustancializador: Porque "lo que aparece" no se deja reducir a su solo aparecer; el fenómeno posee una insaciable tendencia a ir más allá de sí mismo, a ser cifra, índice, deixis, remisión, signo: remisión infinita, reduplicación incesante, metástasis de la fantasía y el fantasma, procesos por los cuales éstos adquieren la solidez de lo real.

Fenomenismo, decíamos, tanto como anti-fenomenismo, que conjura el doble movimiento del fenómeno a convertirse en noumeno y/o a ser signo de éste. Así, se admite

30

(con todo género de precauciones) el signo rememorativo porque va de fenómeno a fenómeno, y se rechaza el indicativo porque pretende el enlace vedado del fenómeno con el noúmeno.

3- CONCLUSION:

SEXTO EMPIRICO O LA LEVEDAD DEL MUNDO FENOMÉNICO

2).- IRREALIDAD DEL FENOMENO:

Quizá la novedad de S.E. consista en un doble movimiento de regreso y modernidad. Por una parte, enlaza -por encima de Enesidemo y la Nueva Academia- con la tradición primitiva del fenomenismo; paralelamente, sabe recoger y actualizar los últimos desarrollos de la escuela, manteniendo el andamiaje de una teoría empirista del conocimiento elaborada por la escuela como "copia en negativo" de la correspondiente psicología estoica. Pero ambos planos deben ser mantenidos separadamente.

1. Del fenomenismo clásico hemos dado ya algunas indicaciones en capítulo anterior. Retengamos lo esencial: si bien es cierto que el fenomenismo de los fundadores es de raíz atomista y debe poseer algunas implicaciones de esa teoría física y elementos de su psicología -la concepción del fenómeno como mixto, su naturaleza corporal, etc.-, lo cierto es que, ya en Pirrón, aquellos elementos pasan a segundo plano y el fenómeno funciona ya no como exponente de una teoría de la percepción, sino como el concepto más amplio para referirse al conjunto de la experiencia sin más cualificación, a todas las formas en que el mundo afecta a la subjetividad.

En el contexto práctico en que se formula la triple pregunta⁽¹⁾ (cuál es la naturaleza de las cosas, qué actitud adoptar respecto a ellas, que resultará de esa disposición), y tras el rechazo de plano de la posibilidad del conocimiento, debido a la indiscernibilidad (adiáphora) de las cosas, no se detallan soluciones epistemológicas. Al contrario, el mundo es -o sea, aparece- homogéneo en su indeterminabilidad. Que nada puede ser conocido, es tanto como decir que:

1) debemos limitarnos a "lo que hay", entendiendo "lo que hay igual a "lo que aparece"⁽²⁾;

2) no podemos introducir diferencias, grados, niveles (de verdad, de realidad, de substancialidad...) en el mundo de las apariencias fenoménicas ni apelando a la autoridad de los sentidos (aisthéseis) ni a la de las opiniones (dóxai). Timón elogia a Pirrón por haberse mantenido libre de la dóxa⁽³⁾. Las cualidades y propiedades reales de las cosas permanecen δοξοπαρεῖς καὶ ἀεὶ ἰσχυραὶ (4).

(1) Aristocles apud Eusebio, Praep. Ev. XIV, 18.758 c.

(2) Se contraponen ὡς φαίνεται y ὡς ἐστὶν (por ejemplo, Poet. Frag. Timón, 74), es decir, se opone ὡς φαίνεται a ὡς ἐστὶν, el objeto tal como es, al objeto tal como es experimentado. Cfr. Stough, op. cit., 23.

(3) Poet. frag. 48.

(4) Aristocles apud Eusebio, Praep. Ev., XIV, 19.758 c.

El mundo de la experiencia fenoménica debe aceptarse en bloque y sin ulterior discriminación: "el fenómeno se impone siempre por doquier"⁽⁵⁾. Y esta prevalencia lo es en un doble sentido: porque se interpone entre el percibiente y el mundo como una pantalla que impide cualquier conocimiento directo de éste, y porque su fuerza lleva necesariamente a la aceptación por parte del sujeto que lo padece⁽⁶⁾. Nuestros actos deben así ser guiados por los fenómenos, constituyendo el criterio del escepticismo. Sexto mantiene este carácter práctico del criterio en C.L., I, 30.

"...pues forzosamente el filósofo escéptico deberá, a fin de no quedar totalmente inerte e inactivo en los asuntos de la vida cotidiana, poseer algún criterio de elección así como de rechazo: tal es el fenómeno."

Pero, por otra parte, ha de defender este criterio contra el acceso del mundo de la dóxa, de la proclividad a la afirmación existencial que rehúsa mantenerse en el límite del "no más esto que aquello". Quedar adoxastós quiere decir no admitir los juicios de percepción en que se atribuyen cualidades reales a objetos reales, juicios que no pueden ser establecidos por la experiencia. A estos efectos, la separación se establece entre el mundo de lo percibido -experimentado, en el sentido amplio antes definido- y el mundo

(5) Poet. frag. 69:

(6) Cfr. Stough, op. cit., 24.

de lo concebido -ya sea al margen o en base a lo percibido-. Pero la diferencia no la marca en absoluto la presencia del elemento racional. Sexto admite (o mejor, no discute) que en la fantasia intervenga una cierta logikḗ dýnamis. Y, lo que es más, también nociones comunes o prolépseis comunes (ἄνωγαί νοήσεις, προλήψεις ...) son aceptadas ⁽⁷⁾.

Por último, a leyes y costumbres les otorga igual asentimiento: los elementos racionales son también fenoménicos.

El fenomenismo no es, por lo tanto, un sensismo o una teoría empirista de la percepción; al contrario, se mantiene imparcial respecto a ambos componentes del conocimiento.

Si lo que define al fenómeno es la evidencia, una concepción puede imponerse de forma tan evidente como una sensación. En cambio, el noumenon al que se opone el fenómeno no es el juicio ^{como} actividad racional presente en el mismo fenómeno, sino su supuesto referente objetivo en el mundo real, independiente de la percepción, el adelon por excelencia. Es noumenon todo objeto concebido

(7) También aquí sería mejor decir que, sencillamente, no son discutidas. De todas formas, parecen ser explícitamente admitidas en C.F., I, 32; 33. Igualmente en C.F., I, 66 donde se defiende su existencia (aparente, como mera concepción, que no implica, claro está, la existencia del referente, "como en el caso de las leyendas sobre los hechos del Hades" (Cfr. infra.)

como existente, más allá e independientemente de la percepción; la frontera entre ambos mundos es, pues, de lo más lábil: todo fenómeno, sensación, toda noción, puede devenir noumeno en cuanto se le otorgue la existencia más allá de lo fenoménico (cuando se la conciba como existente). La diferencia entre el mundo fenoménico y lo nouménico reside en la actitud del sujeto percibiente, en su voluntad o decisión de otorgar la verdad al mundo de lo aparente (ya sea sensible o inteligible).

La contraposición puede ser entendida de tres maneras:

a) La primera, en apariencia más literal y obvia, es entender fenómeno como sinónimo de fantasía, sensación de acuerdo con la fantasía (τὰ κατὰ φαντασίαν καὶ ἔννοιαν) y noumeno como juicio sobre el fenómeno (ἡ κρίσις κατὰ τοῦ εἰνομένου)

Se trataría pues, de una contraposición psicológica entre la experiencia sensible y el juicio racional. Éste es el sentido que ofrecen todas las traducciones que cotejamos, y en ellas se basa la interpretación casi unánime de los comentaristas. Que ello ocurra de este modo no es sorprendente: contribuye a tal lectura, no sólo la innegable anfibología de ambas expresiones, sino, sobre todo, que la segunda (noumeno) no vuelva a aparecer como sustantivo en oposición a fenómeno, y así, no es objeto de un tratamiento o definición particular en contextos diferentes.

El mismo S.E. indica en H.P., I, 9 que entiende allí (nyn) los fenómenos como τὰ αἰσθητά y contrapone a éstas τὰ νοητά, pues le interesa tomar estas expresiones ἐπὶ πᾶσι, en un sentido muy general. Parece deducirse de

aquí una mera contraposición psicológica entre lo sensible y lo inteligible. Y así es en cuanto que se presenta la escencia como una actitud mental, como una cierta disposición del ánimo. Sexto insiste luego en que no pretende indagar cómo percibimos o cómo concebimos. Pretende así privar a su clasificación de todo componente dogmático.

Pero basta seguir leyendo un poco más adelante para ver que esta interpretación es absurda: se contraponen dos juicios, uno acerca de cómo la miel aparece, otro acerca de cómo es en realidad: (H.P., I, 20):

οἶον αἶνεαι καὶ ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι.
τοῦτο συγχαροῦμεν. γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς.
εἰ δὲ καὶ γλυκὴ ἐστὶν ὡς ἐπὶ τῇ λόγῳ, ἵπτοῦμεν.
ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ πρὸς τοῦ φαινομένου
[λογούμενον.]

La versión de noumenon por juicio es, en todo caso, desafortunada. Y hay que admitir que ese juicio - noumenon debe poseer una naturaleza peculiar en que basar su contraposición a otra clase de juicios. Tanto más cuanto, como Sexto repite,

"si frente al hectòs hypokeímenon nos mantenemos en la afasia, expresamos (léggomen) el fenómeno" (H.P., I, 196).

Pero hay algo más que una razón filológica para rechazar esta lectura:

1 - Sexto repite a menudo en su obra el siguiente argumento: todos los seres se reparten en dos clases: sensibles e inteligibles. Si puede demostrar que un ser no se encuentra ni una ni en otra de estas dos clases, queda probado por esto mismo que tal ser no existe.

Esta dicotomía se expresa siempre con los términos αἰσθητόν/νοητόν. Así, al hablar de los signos (C.L., II, 176, ss.), o en H.P., I, 170 (sobre las cosas verdaderas, donde las posibilidades se extienden a tres), e igualmente en C.L., II, 40, et passim.

Como ha mostrado Bréhier, se trata de una oposición de origen estoico y en este sentido estoico deben entenderse ambos términos⁽⁸⁾. Así, en C.L., II, 176 ss. distingue Sexto dos clases de objetos conocidos por los hombres: lo percibido por la sensación, como blanco y negro, dulce y amargo, y lo percibido por el pensamiento, como bueno y malo, legal e ilegal, pío e impío. La primera clase de objetos son sensibles, aisthētá; la segunda, inteligibles, noētá.

El fenómeno puede ser considerado desde una doble perspectiva: objeto de la sensación y susceptible de ser expresado por una proposición⁽⁹⁾. A este segundo aspecto se refieren los estoicos con el nombre de lektón. Ahí radica el reproche dirigido a los epicúreos, para quienes el signo es solamente sensible. La percepción sensible se agota en sí misma; pero esta percepción, al ser expresada, puede formar parte de un signo, ya que establece una relación con otra proposición: la relación entre

(8) E. Bréhier, "Le Mot NOETON chez Sextus Empiricus", R.E.A., XXVI, 1914 (págs. 275-279).

(9) CL. II, 70; Diógenes Laercio, Vidas, VII, 63.

antecedente y consecuente de un juicio hipotético. Así, en el ejemplo de Sexto, la sensación de que la temperatura del cuerpo aumenta, al ser expresada, puede ser un signo de la fiebre, formando parte del siguiente juicio hipotético: "si la temperatura del cuerpo aumenta, hay fiebre" (donde el opuesto del consecuente implica la negación del antecedente: "no hay fiebre" implica la negación de "la temperatura se incrementa" (D.L., VII, 73). En ningún caso fenómeno es, sin más, sinónimo de sensible. La dicotomía sensible/inteligible se da, por contra, dentro del fenómeno.

2 - De C.L., II, 362 se sigue sin lugar a dudas que el término fenómeno no puede funcionar como sinónimo de "sensible", cuando se pone en duda si ta fainóména son sensibles o inteligibles:

ἡμεῖς δὲ ὅτι μὲν τὰ φαινόμενα, εἴτε αἰσθητὰ εἴη
εἴτε νοητὰ, ἀείστης γέμει μάχης τῆς τε παρὰ φιλο-
σόφους καὶ τῆς παρὰ τῷ βίῳ, πρότερον ἐπελογισμέθα.

Y ello es obvio: hipotéticamente, los fenómenos podrían ser sólo inteligibles si, por ejemplo, las aisthēseis fueran vacías y falsas (como parece afirmar Demócrito), o meras afecciones sin causa. O, alternativamente, podrían ser sólo sensibles si nada inteligible se interpusiera entre la aisthēsis y la fantasía, o si el signo fuera sensible, como afirma Epicuro.

La conclusión es que no sabemos a qué ámbito, sensible, inteligible (o ambos) pertenece por naturaleza (Physiké) la experiencia: "la naturaleza del fenómeno es ininvestigable". Sabemos (somos conscientes) que somos afectados, pero deslindar el cómo implicaría el conocimiento del mundo más allá de (fuera de) la experiencia (dicho de otro modo, cualquier otra etiología del

conocimiento implica una ontología).

3 - Si, pues, la ecuación fenómeno = sensible no posee fundamento alguno, tampoco podemos admitir la paralela identificación noúmeno = inteligible.

Hay, en efecto, una razón esencial por la que Sexto jamás podría emplear en su contraposición definitoria de la dinamis escéptica el término noétón y es la de que Sexto se refiere a (presuntas) realidades físicas que escapan a la experiencia; pero el término noétón no posee en uso estoico tal referencia. Noétón es el inteligible estoico, sin existencia, sinónimo de lektón, un expresable, sin realidad alguna fuera de la mente⁽¹⁰⁾.

(10) Como señala Dumont, siendo noétón el término usual, en el estoicismo y en Sexto Empírico, para designar el objeto inteligible aprehendido por el entendimiento, "noumène paraît devoir, en bonne langue, désigner un produit vide et abstrait conçu par l'entendement, correspondant à un objet que l'entendement vise et croit saisir, mais qui, en réalité, n'est que ce que croit saisir l'entendement, au lieu d'être la réalité que l'intellection (noësis) appréhenderait" (Dumont, Le scepticisme et le Phénomène, Paris, 1972, pág. 169.)

Y en esta línea de pensamiento concluía que "il ne s'agit pas d'une opposition entre les réalités intelligibles et les réalités sensibles, comme on pourrait s'y attendre, mais d'une opposition entre les phénomènes, c'est-à-dire les représentations formées par l'imagination, et les concepts, c'est-à-dire les notions abstraites conçues par l'entendement" (op. cit., id.)

b) Segunda hipótesis de lectura: efectivamente, hay dos clases de juicios contrapuestos: el noumenon versaría sobre objetos (en términos modernos, sería un enunciado sobre un objeto físico: perceptual statement) y el fenómeno lo constituiría el conjunto de enunciados sobre las propias experiencias sensibles: sense statement. Es la tesis defendida por Stough, en el contexto de su interpretación de Sexto como sensualista-fenomenista en sentido moderno⁽¹¹⁾. Dejando de lado el obvio carácter anacrónico de esta distinción que convierte a S.E. en poco menos que un secuaz de Ayer, otra objeción más grave, de carácter interno se presenta: si el criterio práctico es el fenómeno, entendiendo por tal el conjunto de las impresiones sensibles (y los juicios que las describen), ¿por qué razón habría que enfrentarlo en pie de igualdad con el noúmeno (juicio sobre objetos), según la fórmula de H.P., VII, 9? ¿Acaso

Dumont traslada, pues, la oposición entre ambas clases de objetos al interior de la subjetividad, lo que es esencialmente correcto (y absolutamente necesario en una concepción como la escéptica, en la que, hablando con propiedad, las realidades (sensibles o inteligibles) no son susceptibles de conocimiento. Pero los noumenos no pueden ser sencillamente las nociones abstractas concebidas por el entendimiento, para referirse a las cuales, en buena usanza estoica, utiliza Sexto el término énnoia (Cfr. Sandbach, Ennoia and Prolepsis in Stoic Theory, Classical Quarterly, 24, nº 1 (1930)

Repetimos la observación anteriormente hecha a la expresión de H.P., I, 34, que indica la posibilidad de que una teoría pueda pertenecer al ámbito del fenómeno.

el fenómeno no posee frente a éste toda prioridad epistemológica, ya que "todo lo juzgado es presentado" (C.L., I, 165)?

¿Cómo a un fenómeno evidente y directamente percibido podría oponérsele un noúmeno que no goza del privilegio dimanado de la primaria experiencia sensible (τὴ αἰσθητή)?

c) Resta la tercera posibilidad de lectura: entender fenómeno y noúmeno como contraposición entre ámbitos de experiencia en sentido más amplio (objetos de la percepción versus ámbito de los objetos reales, verdaderamente existentes o en-sí, objetos de pensamiento).

En un filósofo genuinamente escéptico como S.E., los aspectos refutatorios adquieren la mayor importancia en detrimento de la parte constructiva, de elaboración sistemática, en una agoge que cifra en la afasia la finalidad de la reflexión. Por eso, los ejemplos que se ofrecen a lo largo de la obra son preciosos, no tanto porque permitan colmar lagunas en una construcción sistemática inexistente, sino porque ofrecen la posibilidad de ver el funcionamiento de los conceptos que ejemplifican, conceptos éstos, por lo general, insuficientemente definidos. Así, en M.P., I, 32,

"...por ejemplo, oponemos fenómenos a fenómenos cuando decimos "la misma torre parece redonda desde la distancia,

(11) De hecho, Stough llega a afirmar que, propiamente, no hay conocimiento más que de los sense-data, así que ni siquiera admitiría Sexto la posibilidad de la percepción (op. cit.).

pero cuadrada cuando nos acercamos"; y noúmenos a noúmenos cuando, respondiendo a quien deduce la existencia de la providencia del orden de los cuerpos celestes, le oponemos el hecho de que a menudo el bueno es desgraciado y el malo afortunado, e inferimos de ahí la no existencia de la providencia".

Vemos oponer dos juicios sobre la apariencia fenoménica que son, a la vez, juicios sobre objetos, sobre un objeto que además se dice "idéntico" (lo que sería incomprendible en la segunda hipótesis examinada).

La oposición noúmeno/noúmeno posee un doble interés. Encontramos, en primer lugar, dos juicios: "hay orden en los cuerpos celestes, luego hay providencia". Típico ejemplo de signo indicativo estoico; pero lo decisivo no es que se trate de un argumento con dos proposiciones o que su relación de implicación pueda ser establecida, sino que se concluye la existencia de un objeto, un principio, un elemento que va más allá de la experiencia sensible.

La diferencia entre fenómeno y noúmeno no reside, pues, en la expresión de un juicio, sino en el carácter de afirmación de la existencia de una realidad que traspasa el ámbito de las apariencias. Noúmeno es pues, aquí, lo concebido en base a un signo indicativo. Un juicio que sirviera de base a un signo rememorativo tendría la calificación de fenómeno, pertenecería al ámbito de la experiencia sensible, aun siendo un juicio de la misma forma lógica. Lo definitorio del noúmeno es

1 - Rebasar el campo de la experiencia.

2 - Concebir (imaginar, suponer) la existencia de algún ser, causa o proceso (o la verdad de cierta qualidad, como en párrafo siguiente) (12).

(12) "Y oponemos noumenos a ferómenos, como Anaxágoras que negaba que la nieve fuera blanca argumentando: la nieve es agua helada y el agua es negra; luego la nieve es negra". (Cfr. H.P., I, 33).

δ - DETERMINACION DEL NOUMENON; NOUMENON, ADELON, EKTOS
HYPOKEIMENON, NOUMENON Y FANTASMA.

Además de la oposición fenómeno/nómeno que está en la base de la definición del escepticismo, se encuentran en S.E. los siguientes grupos de oposiciones binarias:

1 - Fenómeno/ádelon⁽¹³⁾: Contraste perfectamente marcado en su complementariedad y exhaustividad ("y fuera de ahí no hay nada": C.L., II, 31; H.P., I, 180). Opone lo que aparece a lo que está oculto, lo no presente a la experiencia. En C.L., II, 145-147 se establece una clasificación de los objetos ádelo:

-Momentáneamente no evidentes, como la percepción de Atenas ahora.

-Naturalmente no evidentes (φύσει ἄδηλα), que no han sido son ni serán aprendidos (καταληθθέντα, καταληθσόμεθα, καταληθόμενα) como la cuestión de si las estrellas son en número par o impar.

- ἄγ γένεαι ἄδηλα: Genéricamente no-evidentes, que nos están ocultos, pero pueden ser conocidos a través de signos y pruebas, como por ejemplo la existencia de los átomos moviéndose en el espacio vacío.

Esta última clase es la única que tiene interés y en ella centra S.E. su crítica, siguiendo la misma línea de argumentación que la mantenida respecto al signo. Se trata de objetos (concebidos: noumena) cuya existencia se infiere a través de lo evidente (enar-gés) y, a su vez, sirve para explicar otros evidentes por medio de relaciones causales también ocultas (la percepción de los sabores explicada en base a la dife-

(13) La misma oposición se encuentra en Epicuro para

rencia de forma entre los átomos).

2 - Fenómeno/ektòs hypokeímenon: Oposición básica entre lo que aparece en la percepción inmediata -forma en que el objeto nos afecta- y el objeto tal como realmente es, el objeto realmente existente (es decir, las características del objeto al margen de nuestra percepción).

Este objeto "externo" (a nuestra percepción) es, desde luego, un noúmeno: objeto concebido, construcción intelectual sin conexión con la experiencia sensible.

Sexto jamás parece dudar de la existencia del objeto externo (lo que sería al menos lógicamente posible si sólo podemos estar seguros de nuestras representaciones). Para Sexto, el ektòs hypokeímenon constituye el límite de la experiencia, pero también un objeto ideal, nouménico, ádelon, por excelencia, cuyas cualidades siempre se mantienen ocultas y al que se recurre constantemente para oponerle el fenómeno u objeto aparente.

¿Estamos, sin embargo, autorizados a asimilar el ektòs hypokeímenon al noúmeno?

En principio, todo parece hablar en favor de la identificación. Es cierto que Contra Geómetras, 40 y C.F., I, 393, nos obligan a admitir el uso meramente "psicológico" del término. Allí el noúmeno se entiende neutralmente como sinónimo de "concepto" en el contexto de una explicación empirista de la formación de ideas⁽¹⁴⁾. Básicamente, el noúmeno puede derivarse de

designar, respectivamente, lo sensible (factual o potencial) y lo real no percibido por los sentidos: los átomos inteligibles. (Epicuro, Carta a Merodoto, D.L., -X, 38; C.L., II, 112-116).

una impresión clara (por ejemplo, la idea de blanco derivada de su impresión sensible) o formarse por metábasis a través de una elaboración efectuada por la mente. Tal metábasis puede, a su vez, producirse por similitud (de la imagen de Sócrates como una concepción del mismo), por combinación (como en el centauro, formado al combinar hombre y caballo) y por analogía de incremento o decremento (formamos así las ideas de cíclopes y pigmeos). Observemos de pasada que estos noúmenos no son conceptos ni cualidades abstractos. Así, la mente transforma en base a lo manifiesto (enargés) la experiencia sensible y produce ideas de objetos.

Ahora bien, en un sentido más técnicamente escéptico, no parece difícil conciliar ambos aspectos del noúmeno, admitiendo un uso no cualificado en un contexto en que no se da la contraposición fenómeno/noúmeno⁽¹⁵⁾.

(14) Chilsholm ha querido ver aquí una anticipación de la división lockiana entre ideas simples y complejas, razón por la que el término idea parece más adecuada para vertir noúmeno en este contexto. (Cfr. R.M. Chilsholm, Sextus Empiricus and Modern Skepticism, 1941, págs.)

(15) Fluctuación del campo semántico también presente en Platón, donde noúmeno se entiende:
1- En un sentido general, como participio perfecto substantivado (τὰ νοηθένενα) es sinónimo de conceptos, productos del pensamiento (Carta VII, 343 a). Igualmente en Parménides, 132 c noúmenon es un noéma abstracto, vacío, una fórmula sin contenido.
2 - En el Timeo, 30, d, Platón se refiere al mundo como "formado a imagen del más hermoso de los con-

a) En un sentido muy general, de acuerdo con su étimon, noúmeno se refiere a lo concebido por la mente, en un sentido próximo al de la "idea" (imagen mental residual o huella de una sensación, en terminología lockiana).

b) En sentido más técnico, y en el contexto de la contraposición fenómeno/noúmeno, sería "lo que se dice del fenómeno".

Recordemos a este respecto tres consideraciones fundamentales:

α) El ámbito fenoménico no sólo está constituido por objetos, sino también por combinaciones de objetos a los que, por usar una terminología moderna, llamaría mos "hechos" (término que traduce perfectamente en ocasiones τὰ φαινόμενα en plural. Los ejemplos de fenómenos normalmente no son objetos sino sucesos: "es de día", "esto es Atenas").

ceptos (νοομένων). Dumont (op. cit., 170) señala la preferencia del término frente a νοῦτά: las realidades inteligibles (νοῦτά) forman parte del mundo y νούμενα designa aquí los pensamientos anteriores al devenir del mundo, quedando así el término caracterizado del modo más abstracto posible.

3 - En Timeo, 51 d y República, 508 c, noúmeno es un inteligible, νοῦτόν, pero opuesto a éste en que ha sido concebido por el νοῦς sin el intermedio de lo sensible.

β) Estos hechos son "expresables"⁽¹⁶⁾. Las proposiciones que los expresan no trascienden el ámbito de la experiencia fenoménica.

γ) Luego son noúmenos sólo ciertos enunciados (y objetos y combinaciones de objetos de cierta clase), juicios asserativos, afirmativos de la existencia y/o cualidad de los objetos que trascienden la experiencia sensible, de acuerdo con la distinción de H.P., II, 4, que más adelante discutiremos.

Encontramos finalmente un párrafo significativo en C.f., II, 270, donde hablando del Uno pitagórico se dice textualmente: τῶν μὲν καὶ αὐτὰ νοούμενων , "de las cosas concebidas como existentes". ¿Sería arriesgado ver en el término noúmenon una abreviatura de la expresión νοούμενων καὶ αὐτὰ [ἀαυτό] ?

3 - Noúmenon y fantasma:

Aparente frente a oculto; presente frente a exteriormente existente, ambas oposiciones se recogen en la de fenómeno/noúmeno, confirmando a este respecto las cualidades del noúmeno: carácter oculto, existencia externa ajena al aparecer.

Las tres oposiciones no enfrentan así clases o géneros de experiencias (como sensible/intelible, empírico/racional) sino que definen el ámbito de la experiencia. Definen negativamente el ámbito del fenómeno en tres órdenes pre-teóricos (psicológico,

(16) No en el sentido técnico-estoico de lekta, sino en el más general de ser susceptibles de ser descritos por juicios.

gnoseológico, ontológico): visibilidad versus oscuridad y confusión; homogeneidad y directez versus diaphonía y voluntad; presencia aparente versus realidad escondida.

Hallamos en la psicología estoica un lugar paralelo que nos proporciona una nueva clave explicativa. En la fantasía se nos ofrece, por vía de la impresión sensible, la imagen del fantastón u objeto real, que ha producido la fantasía. Pero, como los estoicos reconocen, no toda fantasía procede de objeto real: poseemos fantasías de objetos irreales, inexistentes o no actualmente presentes (fantasías del sueño, la alucinación y, en general, cualquier fantasía engañosa). En estos casos, no puede hablarse de fantastón, imagen correspondiente al objeto real, sino de fantasma sin correspondencia (o con correspondencia falsa) con el objeto causante de la fantasía. En Crisipo, este fantasma se denomina, en el animal racional, ennóēma⁽¹⁷⁾. Tal ennóēma no es sólo una fantasía frustrada. Es un noēma, producto de la actividad del noūs, pero frente al noētón (objeto inteligible que tiene como base la fantasía sensible), el noēma no corresponde a objeto real alguno, es un concepto exangüe y vacío que, sin embargo, afirma una existencia extra-mental.

(17) "ἔστι δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου.

(Aetius, Plac., IV, 11). Cfr. P. Couissin, La Critique du réalisme des Concepts chez Sextus Empiricus, Revue d'Histoire de la Philosophie, 1927, pág. 385.

Es obvio que, para Sexto, la diferencia entre fantastón y fantasma es meramente verbal: para establecerla, sería preciso salir de la fantasía y observar el ektòs hypokeímenon al margen de la percepción. Aún en mayor grado, en cuanto que alejado de la experiencia sensible, no es sino una vana invención del espíritu humano: y se complace en atribuir las características del fantasma al noúmenon estoico que, precisamente, era el término utilizado por el Pórtico para referirse a las koinaí énnociai referentes a objetos que trascendían la experiencia sensible, como el Soberano Bien, la Prudencia o la Divinidad⁽¹⁸⁾.

(12) El término no es, de todos modos, frecuente en el estoicismo. No hemos encontrado más referencias que las ofrecidas por Dumont, op. cit., 171, donde se alude también -sin concretar la referencia- a Contra los Geómetras, para mostrar el origen estoico del término. Ya señalamos que noúmenon se usa aquí en sentido estricto de participio del verbo noéō en una acepción, pues, meramente psicológica, de acuerdo, como es natural, con la doctrina estoica. Acabamos de hacer mención de Contra Geómetras, 40, donde se establece el origen psicológico de la formación de noúmenos.

C - EL FENOMENISMO ESCEPTICO: EXPERIENCIA Y MUNDO.

Decíamos que el término fenomeno designaba ahora todo el ámbito de la experiencia -integrando lo sensible y lo racional, la experiencia de los objetos físicos y la experiencia social-.

Añadamos que, en su desarrollo (que no es un desarrollo lineal, que vaya de una fase a otra, visible en el texto, sino que reconstruimos en una lectura que intenta dar cuenta de sus ambigüedades, indecisiones, y aun contradicciones) el término fenómeno va cambiando de significación según el contexto que se da o el nivel de explicación en que aparece. Decir que estamos ante un concepto comodín o un término-herramienta no es achacar a la esceptisis falta de precisión o rigor, sino el contrario. El utillaje escéptico es voluntariamente limitado: pocos términos se hallarán en una precisa significación técnica exclusiva de la escuela. Los tecnicismos siempre se presentan de acuerdo con el uso más generalizado o la usanza específica de la escuela de lo que provieren (la Stoa, por ejemplo, en el caso de los referentes a la psicología).

La pretensión de la esceptisis no es llenar el mundo de la especulación filosófica con nuevos términos, usos o noúmenos que sumar u oponer a la ya nutrida nómina de los en curso, sino abolirlos todos igualmente, mostrando su vaciedad, carácter abstracto o inadecuación. Que ese mismo espíritu se aplique a lo que de seguro es uno de los pocos términos exclusivamente usados en sentido técnico peculiar, no comparable al de otras escuelas, es, sin duda, un genuino y raro ejemplo de coherencia. Aún más: procede su ambigüedad, pre

cisamente, del intento casi obsesivo de no convertir al fenómeno en noúmeno, es decir, de no otorgarle un carácter en exceso afirmativo que lo convertiría en lo contrario de lo que pretende ser: palabra-índice que nuestra -y se agota en su deixis-, un concepto teórico frente a otros que sirva de base y pretexto a nuevas batallas es peculativas.

El ámbito de la experiencia, en cuanto mero aparecer, se oponía al ser o la existencia, realidad y verdad de los objetos en-sí. Distribución que constituye el momento fundacional de la filosofía. La recomendación añadida de limitarse al mundo de la experiencia cotidiana constituye, desde luego, una novedad, obviamente no equiparable (por su carácter pre-teórico) a similar recomendación hecha por las doctrinas que previamente han acotado la experiencia de acuerdo con sus particulares conceptualizaciones dogmáticas.

La escisión se mantiene en un primer momento a fin de acotar el dominio de la experiencia y establecer así las reglas de visibilidad, los principios de evidencia. La estrategia de rechazar lo no-fenoménico al mundo oscuro de los objetos reales se complementa con la deducción de la subjetividad. El fenómeno es el ámbito de la experiencia de una subjetividad alejada de todo contacto con el mundo exterior (ἔξωθεν); pero entonces, esta misma exterioridad, nuevamente concebida, resulta también un noúmeno, así como las creaciones que incluye.

De otro modo: propiamente hablando, la oposición fenómeno/noúmeno no sólo es complementaria sino inter-

cambiable. Al ser definida subjetivamente, la única diferencia debemos buscarla en el asentimiento de la voluntad a la verdad de lo fenoménico/nouménico, lo percibido o concebido. ¿Qué hay de propiamente nouménico más que ese movimiento de la fantasía o el noéma que ofrece el fantasma o el ennoéma como existente?

Pero si al juicio que pretende alcanzar el ser más allá de la presencia lo llamamos noúmeno, la dialéctica que enfrenta fenómenos y noúmenos acaba disolviéndose y agotándose en la misma relatividad que la funda. Porque el espíritu iguala y opone noúmenos a fenómenos y cada clase entre sí en un juego interminable que tiene por objeto disolver el fijismo de los conceptos en la corriente de la experiencia. Concebir, como operación del noús, es necesariamente definir, limitar, abstraer, congelar en un momento el flujo continuo de la experiencia. Es una operación sin duda necesaria, tal como está constituida la naturaleza humana, y el escepticismo no la cuestiona, pero subraya enérgicamente su provisionalidad. Ya que, en efecto, lo concebido que coagula la experiencia puede sufrir un segundo estancamiento cuando el noús olvida su procedencia fenoménica y el carácter provisional, erigiendo lo que es simple constructo, producto intelectual, en verdad, en afirmación referida al mundo. Finalmente, incluso puede el espíritu sobreponerse a la materia de que está construido y originar un nuevo espacio de visibilidad, dictando el orden de una regularidad esóúrea, poblando el mundo de fantasmas que impiden percibir la misma experiencia.

La experiencia no parece entonces ofrecerse como un mero dato, requiere, al contrario, el trabajo de lo negativo, la dýnamis que enfrenta constantemente los productos del espíritu (fenómenos y noúmenos) para venir a parar en la incertidumbre, y así, disolviendo los esquemas conceptuales preestablecidos, dar paso a la renovada visión de la experiencia: que el espíritu pueda dar cabida nuevamente al fenómeno originario.

Diógenes Laercio ofrece un valioso testimonio de Enesidemo que resume del mejor modo posible el sentido de esta dialéctica disolutiva y que servirá para concluir este apartado.

"La razón está, pues, para Pirrón constituida por cierta memoria de los fenómenos o de los noúmenos, de cualquier clase que sean, y que sirve para establecer comparaciones entre estos productos intelectuales confrontados entre sí, permitiendo descubrir el importante conflicto y diversidad entre estos productos del juicio, tal como afirma Enesidemo en sus Hipótesis Pirrónicas."

La originalidad de S.E. consiste, decíamos, en articular esta concepción del fenómeno entendido en sentido no psicológico, convirtiéndolo en criterio no sólo sensible sino universal, definiendo el mundo de la experiencia cotidiana frente al de la especulación filosófica. El ámbito de la experiencia queda así enormemente ampliado: todo cabe en él, indistintamente, todo menos la especulación, la angustia producida por la vana pretensión de alcanzar la verdad.

Al determinar el mundo fenomenológico como mundo de lo experimentado por el sujeto humano total, y caracterizar a la experiencia por las notas de evidencia e involuntariedad, se desprende un corolario que confiere a todo el sistema una ulterior y más elevada coherencia: las construcciones fantasmagóricas de la especulación son un producto de la voluntad. Conclusión congruente en el plano gnoseológico, pero, sobre todo, esperanzadora en el moral: la desazón filosófica puede ser curada por medio de una catarsis de la voluntad especulativa. La doctrina halla así el origen común del error y el mal y ofrece un remedio común a ambos (Vid. supra, capítulo //), sin renunciar a nada ni en el ámbito de la práctica ni en el de la teoría. Pues basta no creer nada, no creer en nada. Ascesis de la voluntad, desapego, levedad, ironía, distancia: una actitud moral no exenta de belleza.

d- RECAPITULACION: FUNCION DEL FENOMENO EN LA EPISTEMOLOGIA Y LA ETICA ESCEPTICAS.

Para acabar esta sección, sintetizaremos las conclusiones que hemos ido alcanzando en los apartados anteriores.

1 - Que, en primer lugar, el término fenómeno ocupa en el escepticismo una posición nuclear, no es mérito nuestro el haberlo subrayado. Pero creemos que su función en el interior de la teoría ha sido mal interpretada, a causa, fundamentalmente, de haber descuidado su carácter metafísico, considerándolo sólo un simple elemento

epistemológico de una supuesta doctrina "empirista" (o empírico-fenoménica) del conocimiento.

2 - Señalamos, pues, una dualidad en el uso del término:

a) Fenómeno como sinónimo de fantasía (en sentido estoico: impresión producida -en el alma, o en la parte regente (hegemonikón)- por el objeto: τύπωσις ἐν ψυχῇ (C.L., I, 228), En esta acepción, los análisis de Dumont citados sobre el desplazamiento del término fenómeno desde la percepción pirrónica primitiva como cuerpo mixto a su asimilación con la fantasía estoica debido a los progresos de la psicología y fisiología estoicas, son plenamente aceptables.

b) Fenómeno como criterio (en el sentido definido en H.P., I, 27, etc.)

3 - En su segunda acepción, fenómeno es un término usado para referirse a la totalidad de la experiencia humana. Por su función de definidor del ámbito de la experiencia no puede ser un elemento interno a la misma (como lo es el fenómeno en su primera acepción; experiencia sensible), sino coextensivo respecto a ella.

4 - Su extensión incluye tanto la experiencia sonsible como la intelectual. De ahí la νοήσις παύουμένην de H.P., II, 10. Pero no sólo ambas formas de conocimiento (fenoménico); también el uso de las reglas del arte (technē) y la moralidad, según la fórmula τήπεσις βίου de H.P., I, 22 y C.M., repetidamente citadas. Esto no es contradictorio, sino enteramente consistente con la refutación del conocimiento sensible e intelectual llevado a cabo en ambos libros de C.L. ni la

correspondiente derogación de la posibilidad de todo arte o ciencia en el Contra los Moralistas y los seis primeros libros Contra los Sabios.

5 - Las notas definitorias del fenómeno (siempre en su segunda acepción), en una primera y obvia aproximación textual, son la evidencia (enargéia), la necesidad (katà anágkēn) y el carácter involuntario (aboulēutikōs). En el bien entendido de que la evidencia no implica la verdad, que evidencia y necesidad son relativos al sujeto percibiente (por ello, continuamente mutables).

6 - El último elemento del apartado anterior merece ser singularizado: es extraordinariamente importante porque enlaza los momentos epistemológico y ético de la vía escéptica y, así, desvela un aspecto esencial del fenómeno. La psicología estoica basa su construcción en la fantasía kataleptiké o representación comprensiva. Un aspecto fundamental de ésta y, por lo tanto, de toda aprehensión (katálēsis) es el asentimiento: C.L., I, 151⁽¹⁹⁾. Ahora bien, el asentimiento es propio de la razón y externo a la fantasía. Igualmente, el asentimiento a juicios (racional y voluntario) va más allá de la exigencia de inteligibilidad del juicio. El asentimiento voluntario, en el primer caso, afirma indebidamente, en la fantasía, la existencia del objeto de la representación (phantastōn); en el segundo, certifica ilegítimamente la verdad del juicio. Realidad y verdad son así creaciones ilegítimas de la razón, productos de la "voluntad ontológica" que,

(19) "Ἐτις [κατάληψις] ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.

en una extrapolación ilusoria, confiere al ektà hypokeímenon las características presentes en el fenómeno, incurriendo así en lo que bien podríamos denominar "uso illegítimo de la razón".

De este modo, la voluntad "existencial" es origen de la ilusión de conocimiento; y la vana pretensión de saber que conduce a los paralogismos y las antinomias reflejadas en la diaphonía tōn doxōn, se equipara a la voluntad sensu estricto, que en C.M., encontramos como causa de la turbación y la intranquilidad moral (a la que se oponía la antigua ataraxia pirrónica, vía áskēsis cínica o filosofía oriental).

Así, hallamos en la voluntad y el deseo el origen común al error y al mal. Y el "afortunado azar" de H.P., I, 29, cobra un inesperado carácter de necesidad, la fuerza de una certidumbre.

Y la solución a ambos males es también una y común, a saber, áskēsis de la voluntad y de la razón: epoché y ataraxía.

7 - El fenómeno como ámbito de la experiencia, universo de la presencia, se opone necesariamente al mundo nouménico, a la región de los ektà hypokeímena. Naturalmente, ambos topoi son metafísicos, meros aspectos del objeto, donde el noúmenon es un constructo intelectual, una inferencia hipotética (en terminología estoica, phantasmón y phantasma, para el escéptico, claro está, indistinguibles). Lo decisivo es, sin embargo, la naturaleza de esta oposición. Por supuesto, los fenómenos son evidentes y afectan necesariamente, frente a los noúmenos que son adēla ⁽²⁰⁾ y privados de todo ca-

(20) La evidencia de los fenómenos es también entendida de modo relativo y provisional, pues puede ser cuestionada por otros fenómenos de sentido opuesto;

rácter de necesidad. Mas el aspecto esencial del escepticismo reside en que toda la inferencia o paso del fenómeno al noúmeno está absolutamente excluida. Si todo intento por determinar la naturaleza del objeto es mera especulación vacía, pues las vías del sentido o la razón se declaran inadecuadas a tal fin, entonces el noúmeno no es más que una creencia, una dóxa, que sólo se alimenta de la voluntad o del deseo que lo postula como existente. El corolario es que la distinción fenómeno/noumeno, aparecer/ser, es un producto de la voluntad, una creación de la subjetividad que otorga la existencia a productos de la imaginación. Con lo que el subjetivismo sofisticado y antropocentrismo del homo mensura aduciere en la escopsis un último y feliz desarrollo de extraordinaria coherencia y rigor.

8 - De extraordinaria coherencia, porque se evita caer en el solipsismo: el mundo es un producto de la voluntad, pero no así la representación, porque el mundo fenoménico es igual para todos; la experiencia humana es homogénea y afecta de igual modo a quienes están en idéntica disposición: "nadie discute acerca de las apariencias"⁽²¹⁾. Las diferencias aparecen cuando rebasamos el ámbito fenoménico.

de este modo se procede oponiendo fenómenos a fenómenos cuando, en base a su evidencia, se pretende deducir su verdad.

(21) Cfr. H.P., I, 22. Aunque no está tematizado en Sexto Empírico, la homogeneidad del mundo de la experiencia (al margen de las diferencias debidas a la diversidad de circunstancias objetivo-fenómicas y subjetivas) parece quedar fácticamente

9 - Ahora bien, no es fácil mantenerse en el ámbito fenoménico. Y aquí surge una problemática que juzgo el auténtico y nuclear problema de la historia del escepticismo (y en el intento de solucionar el cual me parece ver la profunda motivación de la filosofía de Sexto): Añadiré en seguida que creo que supo ofrecer por primera vez una respuesta original y genuina. Hemos denominado a este problema la aporía fenomenista. En Epicuro aparece por primera vez en toda su fuerza, y el mismo Sexto nos hace una relación en C.L., I, 203 ss.

El rechazo de las grandes especulaciones metafísicas se concreta ya en época helenística en la atinencia a la experiencia cotidiana, ya sea subrayando la importancia decisiva de la experiencia sensible (sensaciones y pasiones) en la adquisición del conocimiento (caso del epicureísmo y estoicismo), ya sea, más radicalmente, sosteniendo su carácter de exclusividad (cirenáicos y cínicos). Epicuro, por la doble influen-

garantizada por el uso común del lenguaje, al que nuestro autor siempre se remite. Vale la pena hacer notar que las cuestiones intersubjetivas -y subjetivas- no se plantean porque el paradigma fenomenista establece la objetividad del fenómeno como anterior (epistemológica y ontológicamente) a la división sujeto/objeto. Es el fenómeno el que se impone por doquier. De este modo, la homogeneidad del mundo de la experiencia no es algo que deba ser explicado ni en base a la regularidad o legalidad objetiva del mundo ni en base a una naturaleza humana común. De ahí también la superfluidad de la psicología.

cia democritea y cirenaica, defiende asimismo una doble fuente de conocimiento, la experiencia sensible y la razón⁽²²⁾, afirmando taxativamente el carácter derivado de la razón. Consecuentemente con la anterioridad del conocimiento sensible, postula la verdad de toda percepción (φαντασία). Así, el conocimiento aparece firmemente establecido en su fundamento empírico. Si el nuevo problema que así se plantea del opuesto testimonio de las fantasías puede ser resuelto teóricamente en base a la concepción del fenómeno como un mixto, la cuestión de la decisión práctica entre fenómenos en conflicto no halla una solución satisfactoria en términos exclusivamente fenoménicos. Y, de hecho, según testimonia Diógenes Laercio, el cuarto criterio son las phantastikal epibolal tēs dianoiās, es decir, los razonamientos inductivos que permiten trascender los fenómenos llegando a descubrir la existencia de los átomos, más allá del mundo sensible⁽²³⁾, en lo que signi-

(22) Cfr. Diógenes Laercio, Vidas, X, 31.

(23) Lo que permite a Epicuro admitir la inferencia analógica y el razonamiento inductivo que, más allá de los phainomena conduce a la realidad subyacente. Es la φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας o proyección de la mente en base a la fantasía, la base metodológica del dogmatismo epicúreo. (Cfr. C. García Gual, Epicuro, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 82).

fica una vuelta al mundo de la teoría, la dóxa y una re caída en el dogmatismo⁽²⁴⁾.

10 - "Salvar las apariencias" (ζώζειν τὰ φαινόμενα) podría ser también el lema del escepticismo, pero en un sentido más fuerte que el aristotélico⁽²⁵⁾; lo cual con sigue Sexto merced a un triple expediente:

a) Ampliando el sentido del término fenómeno hasta abarcar la totalidad de la experiencia. Con ello, el término pierde su antiguo sentido de elemento epistemológico y se desvincula de cualquier concreta teoría del conocimiento. Fenómeno designa ahora el ámbito de la experiencia humana total (experiencia sensible, afecciones, instintos, reglas de acción).

b) Oponiendo al ámbito de la experiencia así definido el ámbito de la concebido como existente (noúmenon), mundo formado por el conjunto de las hipóstasis ideales de todos los ektà hypokeímena.

(24) Dogmatismo que contrasta con el escepticismo de Demócrito respecto a la experiencia sensible. Recuérdese que Demócrito merece un capítulo en la lista de filósofos "escépticos", o tenidos por tales, que Sexto elabora al final del libro primero de las Hypotiposis a fin de diferenciarlos del escepticismo genuino. (Cfr., H.P., I, 213-214.)

(25) Para quien esa expresión debe entenderse, desde luego, más en el sentido de que la teoría debe dar cuenta de los fenómenos que en el de una exclusividad de la experiencia.

c) Confiriendo a este mundo los caracteres opuestos a los del fenómeno que señalábamos en los apartados 5 y 6, obscuridad (ádóla) y carácter voluntario, privándolo de toda evidencia sensible o inteligible:

"...el escéptico no está privado, pienso, de una intelección producida por el impacto de las sensaciones en la razón que provocan fenómenos de acuerdo con la evidencia sensible, intelección que no implica en modo alguno la existencia de los objetos así concebidos (noúmena)⁽²⁶⁾".

11 - Determinados así dos ámbitos irreductibles que se definen por (y en virtud de) su oposición, declarando el abismo infranqueable que los separa, la preocupación de Sexto es imposibilitar que se reintroduzca la escisión de lo aparente/real dentro del mundo fenoménico. Esta es la clave de bóveda que corona todo el proceso iniciado por la dialéctica negativa de la duda. Y en ella veíamos también la única clave explicativa de la aparente contradicción entre el fenómeno repetidamente establecido como criterio y la oposición entre fenómenos, noúmenos y fenómenos y noúmenos que se presenta en H.P., I, 37 como la dýnamis definitoria del escepticismo. Pues el fenómeno, el mismo ámbito de la experiencia y la evidencia se caracterizan por su labilidad. Mantenerse en la experiencia es negarse a

(26) Cfr., H.P., II, 10 y Dumond, op. cit., 178, con comentario al pasaje.

93

aseverar nada acerca del mundo exterior a la percepción, renunciar a formar juicios sobre las verdaderas características de los objetos fenoménicos. El fruto de esta epoché es la diversidad e inocencia de la experiencia no contaminada por el turbador, inútil y tediosamente repetido juego de la interpretación. ¿No es obvio el origen de la taraché, de la angustia de muerte, en la serie infinita de las interpretaciones y los signos que remiten unos a otros en una sucesión jamás agotada que el tropo diadelo testimonia? Una vez puesto en marcha el mecanismo de la explicación por medio de lo oculto, ¿dónde descansará el espíritu, presa del vértigo que recorre los eslabones sin fin del tropo del regreso al infinito?

12 - Pero, como concluía el filósofo contemporáneo al que más de un rasgo intelectual emparente con el griego, al final todas las proposiciones del libro se anulan. No pretendían demostrar, añadiendo nuevos elementos al inflado mundo de los noúmena, sino mostrar el mundo fenoménico y el carácter ilusorio de todo intento trascendente.

Ya que, si se ha enfrentado el mundo fenoménico al nouménico como ámbitos que, en su oposición complementaria, definen el universo entero de la realidad, eso era, al modo escéptico, sin afirmar nada, ἀποσίτωνς. Porque la misma dialéctica del ser/aparecer es una dialéctica interna al ámbito de la subjetividad, una vez hemos mostrado que fuera no se sale nunca, que al pretender salir de la propia piel sólo encontramos los productos vacíos de la actividad voluntaria, de la imaginación y el juicio (φαντασία καὶ νοῦς). Entre nues

tros fenómenos y nuestros juicios sobre los fenómenos sólo podemos establecer una diferencia: la voluntad que mueve al juicio de afirmación existencial, la hýbris del espíritu que vanamente presenta sus fantasmas o ennósmata como existentes.

Con lo que, de paso, no se afirma condición alguna o estatuto teórico específico del fenómeno -otorgando, como se suele, unas reglas de evidencia o principios de certidumbre- más allá de la única condición negativa: fenómeno es toda percepción, concepción, juicio, opinión (es decir, cualquier cosa presente al espíritu) que no sea sustentado dogmáticamente, que no se añada a su presencia la afirmación de su verdad. Todo concepto o juicio es fenómeno cuando, al margen de su naturaleza o etiología, es proferido al modo es céptico sin afirmar su verdad o realidad, como indicando una disposición o estado de la mente que juzga o concibe.

13 - Y así, retomamos el momento del apartado anterior (7) a un nivel más elevado. La filosofía ha resultado una purga de la vana pretensión de conocer el mundo más allá de la experiencia, ha disuelto la preconcepción básica en que se funda la filosofía griega: la escisión entre aparente/real, entre ser y aparecer. La negación de la pregunta ha resultado ser la respuesta: la felicidad se halla en la incertidumbre no dogmática que permite adaptarse al lábil y cam biante mundo de la experiencia; en el goce tranquilo de la vida que reclama sus derechos frente a los de la especulación que la ahoga.