

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)

EL SENTIDO MORAL DE LA FILOSOFIA ESCEPTICA

B.- EL SENTIDO MORAL DE LA FILOSOFIA ESCEPTICA

I: METODOLOGIA DE LA INCERTIDUMBRE

"Consecuente con esto puede ser también tratar acerca del fin de la orientación escéptica. Es, pues fin aquello en virtud de lo cual todo se ejecuta o se medita: pero ello puede ser en razón de nada o en razón de las últimas cosas deseadas. Pues bien, decimos ahora que el fin del escéptico es la ataraxia en lo opinable y la *metropatia* en lo necesario. Pues, a fin de alcanzar la ataraxia, habiendo empezado a filosofar juzgando las fantasías y decidiendo cuáles eran verdaderas y cuáles falsas, cayó en la equilibrada discrepancia, y, no pudiendo dirimiria, se abstuvo del juicio. Mas, habiéndose abstenido de juzgar, siguió al poco tiempo, en lo opinable, la ataraxia. Porque, en efecto, quien cree que algo es por naturaleza bueno o malo se agita del todo, de forma que, cuando no tiene presente aquello que cree ser bueno se juzga perseguido por lo naturalmente malo y ansía lo que pretende bueno; y cuando lo obtiene, le sobreviene de nuevo un gran tormento, ya que se agita fuera de razón y des-

medidamente y, temiéndose un cambio, acomete cualquier cosa por no perder lo que opina que es bueno. Mas el que no distingue respecto a lo bueno y lo malo por naturaleza, nada rehuye ni persigue intensamente: por eso tiene ataraxia. Lo mismo que se cuenta del pintor Apeles fue lo que le sucedió al escéptico: pues dicen que pintando aquél un caballo y queriendo imitar en la pintura la espuma del mismo, de tal modo se frustraba que desesperó y arrojó contra el diseño la esponja en que dejaba los colores del pincel; mas, tocando ésta el lienzo, hizo la copia de la espuma del caballo. También los escépticos, ciertamente, esperaban alcanzar la ataraxia decidiendo la anomalía de los fenómenos y noumenos, pero, no pudiendo hacer esto se abstuvieron, y a los que se abstuvieron, como por azar, les siguió la ataraxia como la sombra al cuerpo" (H.F.M. 25-29).

Si de la prolífica producción de Sexto nos hubiera quedado tan solo esta página, podríamos afirmar que poseíamos lo esencial de la filosofía escéptica: de tal modo esta condensado todo el escepticismo, en cuanto que doctrina positiva, en este breve capítulo. El resto parecen no ser sino acotaciones complementarias en torno a estas ideas básicas -acotaciones cuya superfluidad, por cierto, parecer ser, en ocasiones, demasiado

evidente. Nada, en efecto, se puede enseñar (en sentido fuerte de transmitir algún género de conocimiento) ni aprender (más allá de las reglas de un arte, que escapan a la categoría de lo verdadero-falso): los libros y las enseñanzas de los libros son prescindibles, como lo es la misma filosofía; un libro de filosofía sería doblemente superfluo, si eso no constituyera ya una paradoja. ¿Y los seis libros contra los científicos⁽¹⁾ y los cinco contra los dogmáticos? Una entretenida, concienzuda y prolija anti-enciclopedia, en la que, como en toda enciclopedia, uno puede buscar el dato de todos modos inútil; pero también una obra con el mérito que conviene a la refutación del saber establecido: la filantropía, única justificación de tarea tan ominosa. El escéptico tiene poco que decir y de este poco forma parte la afición. No se busque en su pensamiento radicalmente crítico ni una teoría del conocimiento, ni una física, ni una teoría cualquiera en el campo de la geometría, la música, la retórica... ni siquiera en el sentido de una contra-física, que fuera el negativo teórico de aquélla. Pero como es

(1) Seve más Intelectuales es el nombre que se utilizaba antiguamente para los seis libros contra, respectivamente, gramáticos, oradores, geómetras, aritméticos, astrólogos y músicos. En ese sentido restringido, la mejor traducción sería "Contra los Científicos". Los científicos eran en sentido clásico y ciencias han venido a ser en el moderno (con la excepción de la astrología, que, hasta el momento, parece haber tenido buena fortuna).

una vía, una ἀγωγή, una dirección moral. La incursión en el terreno de la filosofía dogmática y las ciencias tiene la única finalidad de librarnos de la filosofía y la ciencia, de la agitación y turbación que éstas producen en el ánimo. Por eso, las *Hipotiposis* pueden considerarse un breviario de incertidumbres, un vademecum de primeros auxilios para crisis agudas de las enfermedades del conocimiento, que en los libros de *Contra los que saben* hallarán más dilatada cura. Su pretensión es, pues, terapéutica: el esceptico no filosofa, diagnostica. Fuera de este diagnóstico que el adversario dogmático exige en su obcecación urdidora de interminables razonamientos, no puede haber progreso o avance alguno, porque el único progreso que le sería permitido a la filosofía escéptica sería el progreso en la inseguridad, y esta, por ser una pasión, admitiría intensidades, pero no modificaciones. El sistema, la afirmación con pretensiones de verdad sobre el mundo necesita cambiar continuamente, dar cuenta de todo nuevo acontecimiento no previsto que amenace, con su sola existencia no integrada, quebrar la totalidad tan laboriosamente edificada. Frente a esas adaptaciones de las escuelas, la crítica podrá, desde luego, realizar avances explorar nuevas argumentaciones, refinar sus argumentos refutatorios. Pero sólo en ese limitado sentido se hablará de modificaciones y novedades, de mutaciones y desarrollos. Los modernos, naturalmente, hemos trastocado la valoración y, torpe y linealmente progresiva como es nuestra matriz de pensamiento, juzgamos deficiencia lo que para los clásicos era virtud; y -añadiendo a una valoración anacrónica una superstición muy contemporánea- consideramos

propio del espíritu dogmático su carácter presuntamente inmutable, es decir, le reprochamos su inmovilismo y anquilosamiento, mientras asociamos el genio científico con la máxima movilidad y el continuo progreso. Pero dogmáticos y críticos antiguos estaban perfectamente de acuerdo en este punto: una vez se ha alcanzado cierto nivel de comprensión -sea de la verdad o la virtud, del placer o de su ausencia- no hay retorno ni progreso posibles; por el contrario, para quien ha entendido lo fundamental, todo posterior movimiento es superfluo y toda posterior adquisición intelectual, vana. El pensamiento se mueve también en círculo, con mayor razón aún que los cuerpos perfectos; y sus logros no tienen lugar en el ámbito del tiempo tripartito, sino en el *aión atemporal*, una "adquisición para siempre"¹.

La *imperturbabilidad* es el fin a que se refiere toda actividad, tanto práctica como teórica, ésta subordinada a aquella. Sexto ha resuelto de manera impecable la dificultad de alcanzar, *al modo escéptico*, los dos momentos, práctico y teórico, de la *dywym*. Nadie como el secuaz de esta vía es consciente de que toda palabra es una palabra de más, y de que la culminación de todo saber que no se sabe, de todo desconocer, es el silencio. Por ello, se mueve siempre el Escila de la afirmación que dice demasiado y el Caribdis de la *déadía* que en su silencio dice, sin duda, bastante -todo lo que se puede decir, o sea, nada- pero no expresa lo suficiente.

¹ Κτήμα τε ἐς αἰεί, como afirmaba Tucídides (I, XXII, 4) de la historia.

La articulación entre teoría y práctica parece así no poder efectuarse en modo alguno. Cualquier práctica queda privada de justificación teórica -lo que no necesariamente conlleva la *ἀταξία* pirrónica o la inacción: puede encontrarse en esa ausencia de determinaciones de la acción la base para cualquier forma de activismo voluntarista, por ejemplo- e, inversamente, la singular doctrina de la indiferencia se priva del ligamen que pudiera establecer con el mundo de la acción.

Este vínculo, sin embargo, se establece gracias a *τύχη*. Es el azar quien articula los dos movimientos centrales de la *εσχεψις*, lo que no debe ser sorprendente cuando se ha eliminado cualquier forma de causalidad y con ello la *ἀπορία* *tout court*. Entre la *ἐποχή* y la *ἀταξία* no hay más relación que una venturosa coincidencia, la constatación de un *ταύτη* o primario, un hecho de la pasión. La inquietud derivada de la búsqueda ontológica se desvanece como el humo al cesar ésta: eso es lo que sucede, así es como las cosas aparecen. "A la suspensión del juicio sigue, como la sombra al cuerpo, la imperturbabilidad".

Mas *τύχη* no es sino un nombre para la falta de respuesta o, mejor, el rechazo de la pregunta (metafísica). Se llega a la *атарaxία* por azar, pero, si no podemos hablar de causalidad, se postula una conexión constante entre la *αταξία* y la *εποχή* porque así es como aparecen las cosas, porque resulta que a un fenómeno sigue el otro. Un signo rememorativo encadena a ambos y su unión se establece en la memoria.

Fenómeno, como se recordará, es término semi-metá físico. En su concepción, se opone al αἴτιον hypokeimenon o carácter real del objeto y, en cuanto que está en contraposición, le presupone⁽²⁾. En sentido meramente gnoseológico, el fenómeno se equipara a la φαντασία, la afección o presentación tal como aparece al sujeto: la φαντασία es la imagen fenoménica⁽³⁾. Pero la efectiva traducción del fenómeno al ámbito de lo subjetivo es πάθος, la pasión. lo fenoménico en tanto que afectando al sujeto, la pura afección sin más cualificaciones. La pasión como simple afección fenoménica, puede ser intelectual o sensible, lo que al intelecto o a la sensibilidad se manifiesta y aparece; hay pasiones (afecciones) de los sentidos (τὰ πάθη τῶν αἰσθήσεων, pasiones del intelecto, a las que aún habría que añadir las pasiones del τῆνος (incluyendo actitudes, disposiciones e inclinaciones, en lenguaje moderno); aunque tal tripartición no figure explícitamente en Deo Empírico se ofrecen ejes los de las tres clases de pasiones⁽⁴⁾; y no hay trabas a esta tripartición, sencillamente, porque el escepticismo lo está vedado, una vez más, cualquier intento teórico de

(2) De ahí el malentendido que sobreviene a la crítica de inconsistencia, según la cual Deo Empírico que negarse la existencia del noumeno u objeto al margen e independiente de toda percepción. La objeción desatiende el significado de la teoría. (fr. Long, La Filosofía Hellenística (Madrid, 1977), 161-89).

determinación de las afecciones: "Lo que yace en la pasión involuntaria es ininvestigable", se afirma tajantemente en H.P., I, 22. No se puede ir más allá de la pasión, es un punto de llegada absoluto por su carácter de evidencia in cuestionable. Debe detenerse el pensamiento pues, argumentarían los escépticos, si acerca de lo evidente se dieran ulteriores evidencias, caeríamos en una regresión al infinito privando a las mismas pasiones de su apodicticidad.

Si la elección y la conducta moral es una cuestión de las pasiones, se echa a faltar en el sujeto empírico una estructura de la elección; la doctrina "pasionalista" priva a aquél sujeto de un elemento racional, del hegenonikón integrador y autónomo, por cuanto la razón (en cualquiera de sus manifestaciones) se halla desprovista de aquella apodicticidad que sólo exhiben las verdades. En las antítesis de platonismo, aristotelismo y estoicismo, pero más cercano al estoicismo circense y la sofística, pa

-
- (3) Erseheiaunstheil. In Die Naturgeschichte der Vapponheim. In Historia der Philosophie der Griechen von W. Heitsch (Leipzig, 1891), pág. 4, nota 1.
- (4) De acuerdo con la división estoica (D.L., Vidas, VII, 11-16). De las emociones, las más importantes según dice Neestón en el libro Segunda de las pasiones y Definición de las pasiones son de cuatro tipos: dolor, miedo, deseo, placer ... El deseo es una tendencia irracional, bajo la cual se sitúan también éstas: anhelo, malquerencia, rivalidad, ira, amor, rencor, timidez, etc.; anhelo es cierto deseo ante un fracaso, y tal que está separado del objetivo, que se tiende y aspira inútil-

ra la empeis es la continuación de lo racional la que
con su presencia introduce la confusión e incertidumbre
en la vida, confusión e incertidumbre de la que los animas
no son libres en la inmediatez de sus instintos natu-
rales. Razonamiento similar habíamos encontrado en el ci-
nismo, que eleva estos irracionales a paradigmas del arte
de vivir (D.L., VI, 22 et passim). Pero aquí hay una dife-
rencia esencial: la naturaleza no puede ser sin más crite-
rio, pues ésta nos es en su esencia desconocida. Hay que
tener presente el doble uso de physis/phýsei en la filoso-
fía clásica y postclásica: physis en el sentido general,
englobando todos los objetos naturales, es concebida como
el fundamento de cada ser concreto, de su existencia y
propiedades, la substancia de lo determinado; en su virtud
y por participación en ella los seres naturales son lo que
son (poseen una physis, son algo phýsei, más allá de su me-
ros parecer). El leit-motiv de la crítica escéptica es que,
en este ser natural, no hay objeto cuyo naturaleza
esencial, cuyo ser naturalmente lo que es, nos sea cono-
cida. En consecuencia, tampoco aún es posible el conoci-
miento de la naturaleza en el primer sentido de más general e in-
determinado. Como determinación de la physis es sobre de

mento inclinatorio: la malquerencia es cierto deseo de
que le vaya mal a alguien, acompañado de cierto pro-
greso y extensión; rivalidad es cierto deseo en re-
lación a la elección: la ira es deseo de castigar
al que se juzga que ha injuriado sin motivo: amor es
cierto deseo no tendente a cosas serias, pero es de-
dicarse a hacer amigos a causa de la belleza aparen-
te; (114) rencor es cierta ira acumulada y vengativa,
pero que está al acceso.

terminación, segunda naturaleza cuyo carácter mediano le priva de sus virtualidades; en definitiva, una construcción intelectual.

La naturaleza podrá ser una guía, pero a condición de quedar como tal, en su pura inmediatez; la teoría acerca de la naturaleza no sabría mantener ese carácter: si aquella rige el devenir de los seres -y la conducta humana- lo hará por sí misma, sin intervención alguna de la voluntad -incluyendo la racionalidad humana. De ahí la superfluidad de máximas como la cínico-estoica de "vivir conforme a la naturaleza". Otra vez, parece ser la razón lo que está de más, lo que vicia y distorsiona la pristina inmediatez de la naturaleza que, sin el principio racional, "se impone de modo inmediato por loquier". No resultaría difícil elevar contra ello la objeción estoica: ¿Acaso la razón no es una parte constituyente de la naturaleza humana? ¿Por qué habría de rechazarse el elemento más propiamente humano en privilegio del irracional?

La cuestión -como tantas otras- no recibe un tratamiento especial en la obra de Sexto, debido al carácter fundamentalmente aporético y refutatorio de la misma, pero podría encausarse una aproximación a la respuesta.

En primer lugar, es preciso recordar que la pasión (afección) es el criterio absoluto, pero que el sentido que se otorga al término es amplísimo: el pensamiento es también una afección. En cuanto tal, se im-

para el sujeto afectado y le fueran a su asentimiento; así, ciertos principios y demostraciones son usados en las insabables argumentaciones para persuadir al lector de la plausibilidad de la aprobé; y refinadas operaciones intelectuales son admitidas y puestas en juego (piénsese en los desarrollos ya señalados del método empírico, en su intento de elaborar una metodología del conocimiento fenoménico). Lo que podríamos denominar reflexión sobre los fenómenos —las afecciones— es considerada legítima, a condición de no trascender la esfera fenoménica. De este modo, si dos fenómenos aparecen ligados mutuamente y de modo repetido —como el fuego y el humo— nada se opone a postular su conjunción constante en el ámbito de la representación, elaborando así la facultad racional la generalización de la experiencia en el signo connotativo (H.P. II, 102). Pero ello nada nos indica acerca de la real naturaleza de ambos elementos ni de su conexión natural; toda extrapolación similar al mundo de las cosas en sí es enérgicamente rechazada.

Como en el célebre parangón de la central telefónica de Washington, el total conocimiento nos llega a través de la experiencia sensible y ésta no nos proporciona información incontestablemente segura del mundo exterior (al menos en el sentido de no ofrecernos crítica de contrastación a arte de las sensaciones: no puede uno salirse de su piel), menos aún puede hacerlo la facultad racional, cuyo ámbito de operaciones se desenvuelve en el interior del mundo de lo que parece ser. Al pretender rebasar el ámbito de su actuación, arriesgámonos a pene-

trar en el mundo exterior ($\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{o}\varsigma$ $\acute{\upsilon}\nu\alpha\upsilon\sigma\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) prescindiendo de los contenidos perceptivos, incurre en todo tipo de antinomias y paralogismos, indicios del ilegítimo uso de esta *dínamis* intelectual.

¿Qué ocurre ahora si prolongamos nuestro ensayo, viendo de tratar a la facultad racional (λογική δύναμις) como una pasión? Criterio de la pasión es la evidencia que conduce al asentimiento de modo involuntario: también lo será, pues, de las percepciones, producto de la facultad intelectual, igualmente afecciones (quizá de otra naturaleza -algo similar a las ideas de reflexión humanas- pero tampoco esto es investigable). En este caso, un principio, argumento o enunciado en general, sería aceptado al imponerse al sujeto y arrastrar en su evidencia al asentimiento. Mas entonces sólo podríamos aún sostener su validez en la esfera de la percepción, como modo regular de presentarse los fenómenos -en términos modernos como principio gnoseológico- sin poder en modo alguno ir más allá: la evidencia no es sino una afección que da cuenta de estados internos al sujeto percibiente. Evidentemente, es obvio que la evidencia no es afección que se presente de forma unánime a todo el mundo, de manera que lo que resulta tal para *a* en la circunstancia *a*, no lo es forzosamente para *b*. Y en circunstancia *b*. O, para ser más precisos, y limitándonos al campo de la filosofía, hay mucha diferencia en la manera en que un enunciado alcanza la convicción de los distintos sujetos, del mismo modo que sus pasiones: así como al menos cuantitativamente y cada hombre es más propenso a sentir sed, dolor, odio o fe: la

credulidad y el escepticismo dependen, en última instancia, de la afección; y la filosofía que se hace depende, efectivamente, de la clase de hombre que se es, de acuerdo con el dictum fichteano.

Acostumbrados como estamos a delimitar los ámbitos y distribuir los campos de lo racional y lo irracional; la sensación, percepción, impresión, e idea; objetos y hechos, conceptos y enunciados, la presentación escéptica no puede dejar de parecernos algo burda. Olvidamos, sin embargo, cuánto de este refinamiento es sólo terminológico; en todo caso, esta parquedad teórica es consistente: todo ulterior intento de proseguir la investigación gnoscológica en la búsqueda, análisis y delimitaciones de sus componentes no podría conducir más que a la elaboración de entidades imaginarias y la postulación de nuevas formas de dogmatismo. Como el ejemplo de Carneades -o de Mume- muestra, no hay postulado epistemológico que no derive en principio ontológico (e inversamente, una correcta teoría epistemológica implicaría un conocimiento preciso, tanto de la naturaleza de lo racional, como del mismo sujeto cognoscente).

Por otra parte, no habiendo naturaleza -o siendo ésta incognoscible- toda estructura debe ser im puesta por el sujeto. No hay estructura de moralidad (elección moral) porque no hay Psicología (antropología: naturaleza humana) que pueda sustentarla. Pasiones y deseos pugnan por imponerse entre sí: el sujeto empírico aparece en toda su dispersión, desestructurado e inotente, incapaz de imponerse a la corriente de los fenómenos que se aparecen en la fantasia y a los que en forma pasiva el espíritu concede su

asentimiento. Porque en efecto, ninguna pasión puede privilegiarse, como hace Epicuro con el placer, declarándolo criterio de elección⁽⁵⁾ (criterio, pues, prima facie igualmente basado en la afección, en la sensación corporea irracional⁽⁶⁾, pero donde "la razón pone límites a la carne ilimitada"⁽⁷⁾; y aunque los placeres del alma "son producto de una presentación⁽⁸⁾", cierta forma de Phrónesis les impone —e impone al mismo juego de las representaciones— la medida que les es inherente).

Decir que el sujeto percipiente se ve compelido por el carácter perentorio de las representaciones que se le imponen es quizá decir demasiado, puesto que a aquél le cumpliría mejor una menos esencialista caracterización de "nudo o cruce de representaciones", en una acepción más amplia que la numeana⁽⁹⁾.

(5) Epicuro, Epístola a Meneces, 129.

(6) Epicuro, id., 129.

(7) Epicuro, Máximas Capitales, XVIII.

(8) Epicuro, Epístola a Meneces, 129: Nr. 514. G.

(9) Más amplia, en cuanto menor determinada; en Nume encontramos una elaboración psicológica del sujeto empírico del conocimiento que articula y confiere sentido a esta corriente de la conciencia. Pero hay otra interpretación del tratado menor alegada de la que nos tenemos a propósito de Sexto: G. Deleuze, Empirismo y subjetividad (Barcelona, 1977), pág. 11-15 y, en general, todo el capítulo I. Aunque Nume se plantea el problema de cómo el espíritu deviene una naturaleza humana, como deviene sujeto, su respuesta apela,

En esta perspectiva, desde la que el sujeto es contemplado en toda su fragilidad de simple escenario para el despliegue de la vorágine de afecciones que le configuran, es fácil entender la insistencia en la turbación y la agitación como necesariamente derivadas de lo que parece ser la constitución humana, así como el doble remedio que propugna el escepticismo: en lo necesario, la metropatía; en lo opinable, la epoché, como vías de acceso a la ataraxia o ausencia de turbación.

Aunque comprensible a la luz de la anterior consideración, ¿cómo justificar, sin embargo, esa recomendación de imperturbabilidad?

en una prima instancia, al azar por el que la imaginación lle a a una facultad. "La imaginación no es un factor, un aente, una determinación determinante: es un lugar, y a éste hay que localizarlo -es decir, fijar-: es un determinante. La selección de los elementos de la imaginación. Ésta no es sino una selección de elementos: la imaginación, de la idea, es la imaginación no es más que una reducción de los elementos de la imaginación. Éste luego, como actividad, pero que ésta carece de conciencia y uniformidad; es fantasiosa y delirante, es el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones. Como lugar de las ideas. El fantasma es la colección de elementos separados. Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo, engendrando dragones de fuego, caballos alados,

// - ATARAXIA

Apatheia o ataraxia es la forma en que halla su expresión la eudaimonía clásica. En medio de un mundo complejo e inseguro, el hombre helenístico, alejado de los ideales heroicos que aún se encuentran en la areté clásica, aspira a una virtud que le conduzca al tranquilo disfrute de los bienes sencillos o, cuando siquiera esto le sea concedido por la fortuna, a la serenidad de ánimo obtenida merced a la insensibilidad frente a las vicisitudes de la rección divinizada týchē. Doctrina cirenaica y cínico-estoica, epicureísmo y escepticismo pueden ser considerados, en su aspecto moral, como reacciones diversas al problema planteado por esta situación básica.

entendimiento de este concepto de la vida de los griegos post-clásicos respecto a un objetivo común, ¿la ataraxia escéptica puede ser considerada como una reacción a los términos de la teoría?

gigantes conmovedoras. El fundamento de la vida es de-
lirio, o, lo que viene a ser lo mismo, medio de pro-
ceder a la vida, azar, indiferencia. Por sí misma,
la imaginación no es una naturaleza, sino una fan-
tasía. La constancia y la uniformidad están en
las ideas sustantivas, como también en la manera en
que las ideas son vinculadas por la asociación: es
una vinculación que se efectúa al azar! Si el su-
jeto se constituye es porque la asociación en sus

Por muy fundadas razones, ya adelantamos que la respuesta ha de ser negativa: sólo por azar llegamos a la solución que constatamos resultó hallarse en la ecuación epoché - ataraxia, donde la relación, aunque en H.P. I, 2^o se presenta como causal (etiología), esta causalidad se produce entre pasiones y es, de acuerdo a la concepción general, ininvestigable. El escéptico se limita a expresar con ella un estado o disposición anímica.

Mas nada impide que, una vez obtenida la feliz disposición que la ataraxia nos depara, podamos permanecer en ella, sometiendo las pasiones contrarias. De ahí se deriva el sentido filantrópico (moral) al que Sexto gusta de referirse a menudo: el conjunto de argumentos refutatorios (cfr. op. cit. p. 100) accesibles de una concepción espiritual -H.P.- o más prolija de la anti-enciclopedia

tres principios (contigüidad, semejanza y causalidad) que a primera vista se dan como un sistema inmanejable a la imaginación humana, que ésta no tiene por sí misma y sin la cual no podría jamás una naturaleza humana, y atribuyendo a las ideas vínculo y principios de unión que son los que hacen de ellas lo que son, en los caracteres de la idea. El privilegio de la causalidad consiste en que únicamente ella puede hacer nos afirmar la existencia, o como crear, porque confiere a lo que es objeto una solidez y una objetividad que ésta no tendría si sólo estuviese asociada por contigüidad o semejanza a la impresión presente. (op. cit. 13)

(Contra Académicos, Contra Científicos) deben ser considerados como fármacos, tranquilizantes aptos para sedar la disposición: puesta, la perturbación filosófica, la manía discursiva, la fantasía que arrastra a conceder oficios, en frase de Tisón,

"las fabulaciones del melifluc saber"⁽¹⁰⁾.

Es incluso es dudoso que, alternativamente, podamos llevar muy adelante la conexión inversa, más propia del cinismo: el fin moral antepuesto al conocimiento en base al criterio ético eudaimonista que rechazaría el saber turbador que no conduce sino a la agitación.

Hay que retener un punto esencial: el escepticismo pirrónico inaugura una forma radicalmente distinta de enfrentarse al mundo sin pretensión de conocimiento: y esto rige asimismo para los enunciados de la misma vía escéptica. La fuerza de la misma radica precisamente en que se sitúa en el lado de las afecciones. Todo hacer y actuar, toda la vida práctica se justifica por una afección, más acá de todo intento por imponer sentido⁽¹¹⁾ o meta algunos.

Cuando se afirma que el fin de la escéptica es la ataraxia debe entenderse no como un imperativo ético ni siquiera como una recomendación, sino, siempre al modo escéptico, como un enunciado descriptivo acerca del estado o disposición, que por azar, le ha sido dado alcanzar al

(10) C.M., 1.

(11) "Sentido" en la acepción de "unificación" o focalización de la acción en base a ideas directrices básicas.

analytico. En este sentido es expresión de una certidumbre; pero éste, elemento de la afeción, se sitúa más allá de toda investigación posible.

III EL CUÁDRUPLE CRITERIO

Permitásenos repetir el pasaje crucial:

"Luego atendiendo a los fenómenos en la observación propia de la vida, vivimos sin dogmatizar, ya que no podemos ser totalmente inactivos. Mas parece que la misma observación vital consta de cuatro partes, y una reside en la sugestión de la naturaleza; otra, en la exigencia de las pasiones; otra, en el rendimiento de las leyes y costumbres; otra, en la instrucción de las artes. En la sugestión natural, según la cual somos sensitivos e inteligentes; en la exigencia de las pasiones, según la cual el hambre nos guía al alimento, la sed a la bebida; en el rendimiento de las costumbres y las leyes, según el cual aceptamos como bueno el ser pío en la vida y como malo el ser impío, y

en la instrucción de las artes, según la cual no somos ineficaces en las artes que adoptamos. Ha: decimos todo esto sin dogma visar." (H.P. I, 22-24)

Examinemos cada elemento del cuádruple criterio por separado.

A: La sugestión de la naturaleza.

Como ya señalamos en el comentario Alc., no puede tratarse de apelación alguna a la naturaleza en el sentido amplio de fundamento y explicación últimas de las cosas que vemos ejemplificado en el caso del estoicismo. Ni siquiera, en un sentido más débil, se haría con el término referencia a una regularidad básica de la que podrían extraerse conclusiones éticas o prácticas, more científico.

"Naturaleza" aparece en el párrafo calificada; a primera vista se diría que como "naturaleza humana", pero enseguida se troca ella misma en calificativo: "sugestión natural según la cual somos sensitivos e inteligentes". Por tal término no hay que entender más que el hecho "epistemológico" de poseer unas dýnameis; lo que podría ser presentado, simplemente, como la mera constatación de que el sujeto puede percibir, y le hecho percibe, fenómenos (o mejor: el fenómeno es susceptible de ser percibido).

No hay en este criterio otra cosa más que la formulación del principio fenoménico: "Naturaleza" = conjunto

de lo que hay y es susceptible de ser percibido (= fenómeno). Si aquí el criterio puede aparecer como algo más que el simple fenómeno es porque se intenta enunciar una polaridad (mundo/sujeto percibiente) que en cualquier otro contexto (dogmático) implicaría algo más que la mera sinonimia; pero como quedó bien patente en C.F. y C.H., la única naturaleza de la que el pirrónico tiene noticia es la fenoménica. La dualidad naturaleza externa/sujeto percibiente no es tomada nunca en consideración en contextos positivos; es decir, es sólo tomada en cuenta como hipótesis para concluir su (actual) incognoscibilidad. Mas el escéptico no duda de que percibe (el argumento agustiniano, retomado once siglos después por el cartesianismo puede ser relevante en la refutación del negativismo académico, pero totalmente superfluo en el caso del pirronismo), y esta evidencia es formulada explícitamente como primer criterio.

Si parece afirmarse además algo relativo a la naturaleza del sujeto percibiente: "seres sensibles (se dice) e inteligentes" (φασικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἔσμεν). De modo más preciso, se establece una división entre tipos de percepciones o clases de afecciones: unas serían de naturaleza racional y otras meramente sensibles: imprecisas frente a ellas. Con ello no se afirma, una vez más, nada acerca de la naturaleza del cognoscente como si se le asignase una doble naturaleza sensible y racional. El nivel de análisis se realiza siempre sobre (en base al) fenómeno o la afección: son las afecciones las que se presentan en esta doble dimensión.

Somos conscientes de afecciones que se imponen a nuestros sentidos de manera inmediata (tal impresión -fantasía- de dulce o amarillo) y otras que no se derivan directamente de las mismas sino a través de ciertos añadidos, transformaciones o combinaciones (tal objeto es miel), pues son percepción de aquellas cualidades unificadas en un objeto, donde, a partir de la combinación misma, debe jugar un papel importante la memoria⁽¹²⁾, una Logikē dýnamis.

Nace así una doctrina del conocimiento fenomenica que no se extiende sólo a la sensación sino, como dice Dal Pra⁽¹³⁾, asimismo a la inteligencia. Ya vimos que hay afecciones incluso de enunciados, teorías y téchnai.

B) LA ASOCIACIÓN DE LAS SENSACIONES.

Según el autor ensaya una clasificación terminológica de Santo Tomás que en este caso raya la ambigüedad. "páthos" es usado por éste en los sentidos, uno general y otro más restringido. Según el primero, páthos es cualquier contenido de conciencia sea de lo que sea. En este sentido, son páthē las sensaciones. También, las percepciones, las ideas e incluso los argumentos. Junto a esta acepción, páthos posee otra más restringida, que si bien carece de definición explícita por parte de Santo Tomás cubre el campo de lo que nosotros llamaríamos "instinto". Eso es lo que son los pocos ejemplos de páthē en ese sentido (como criterio secundario) que el escéptico nos ofrece: "En la experiencia de las pasiones, según la cual el hombre nos guía al alimento, la

sed a la libido". Como de todos modos una traducción del término por "instinto" sería fuertemente interpretativa, vertimos consistentemente "afeción" por el primer sentido general y reservamos "pasión" para este segundo uso más restringido.

Efectivamente, aunque sin lugar a dudas los ejemplos del segundo criterio deben ser catalogados como instintos, el uso del término, aun en su acepción restringida, debe ser más amplio. Parece deber incluir, por ejemplo, las sensaciones de placer y dolor, y quizá algunas "emociones" primarias. Pero la extensionalidad del concepto es muy difícil de precisar. En mi opinión, la ambigüedad que presenta el uso de las dos acepciones vuelve la cuestión virtualmente insoluble⁽¹⁴⁾.

Una sugerencia alternativa sería negar la presumible inconsistencia y ambigüedad del uso y sostener que Sexto sólo pretende subrayar un aspecto activo de la pasión que no sólo es apodíctica e incomprensible, proporcionando un criterio gnoseológico seguro, sino también una guía o instancia pragmática, un criterio práctico de actuación.

(12) Aunque no explícitamente, como nota Ch. Stough, Greek Skepticism (Berkeley and Los Angeles, 1969), pág. 117. En C.L. I, 346 y C.L. II, 288 habla de una capacidad natural para recordar secuencias temporales. Cfr. también C.L. II, 157.

(13) M. Da. Pra, Lo scetticismo Greco (Milán, 1955), pág. 427.

(14) El doble uso que señalo me parece evidente, aunque he encontrado mención expresa del mismo en la literatura.

Aunque la sugerecia no es deseable en principio, se presenta el obstáculo de que no toda pasión posee este carácter "activo" o intencional -fenoménico (si se permite la algo torpe expresión) que liga lo que parece ser una sensación interna (hambre, sed) a su objeto de percepción (fenoménico): agua, comida...

De modo que el rechazo de la hipótesis de la ambivalencia, aun con la ventaja de no achacar a Sento la presunta inconsistencia, vuelve a introducir a este nivel la diferencia entre los usos de "pasión" que buscaba abolir.

En todo caso, nuestro escéptico no se aparta del uso (incluso filosófico) común que otorga a páthos un campo semántico de la mayor amplitud (para comprobar lo cual basta echar una ojeada al artículo correspondiente del Middell-Scott). Así vuelve a ser pertinente el pasaje H.P. I, 215.

Hay que tener en cuenta que el uso de páthos como criterio vital específico frente al uso general de afección (affection, impresión, feeling, etc.).

"Dicea supere algunos que la escuela cirenaica es idéntica a la Epicurais, puesto que también ella declara que sólo se comprenden las pasiones. Pero difiere de la misma, porque aquélla dice en efecto que el fin es el placer y el movimiento suave de la carne; mas nosotros, la ataraxia, a la cual se opone el fin de ellos; pues el que asegura que es fin el placer, sufre agitaciones por el placer presente y por el no presente, según hemos inferido en lo relativo al fin. Luego, nosotros de fijo nos abstenemos en cuanto a la razón acerca de los sujetos de fuera, mas los cirenaicos declaran que los mismos tienen naturaleza incomprensible!"

En ningún momento Sexto cuestiona una diferencia, si quiera de detalle, entre la tesis cirenaica referente a la percepción y la del cirenaico ortodoxo, en un lugar en donde se trata específicamente de esta diferencia (el pasaje citado forma él solo el capítulo 31 bajo el epígrafe "en que difiere la ética de la cirenaica"). Sólo halla ocasión Sexto de señalar la distinción en el campo de la ética: el fin moral (ataraxia o "suave movimiento de la carne", respectivamente).

De la sinopsis de la doctrina cirenaica que Sexto ofrece en C.L. I, 191-200, parece concluirse un paralelismo entre las dos teorías, no sólo referido al tratamiento escéptico de ambas, sino basado en el idéntico tratamiento de la pasión como doble guía o criterio, cognitivo y práctico.

Para los circenses, el único criterio de verdad son las afecciones; los objetos que las producen, por el contrario, permanecen inaprensibles y sujetos a engaño. Puede afirmarse sin error que vemos lo blanco y sentimos lo dulce, pero no es posible mostrar que el objeto productor de las afecciones posea estas cualidades. Esto se ejemplifica con los casos que ya nos son familiares de enfermos de íctericia, con inflamación de ojos, etc. Así, prosigue la exposición, si por fenómenos entendemos nuestras afecciones (páthē), todas las apariencias deben considerarse verdaderas y percibidas; pero si, por el contrario, llamamos fenómenos a las causas productoras de las afecciones, todos los fenómenos resultan falaces e inaprehensibles, porque la afección que se produce en nosotros no revela más que a sí misma: por lo cual, en verdad, sólo aparece la afección y lo que se halla fuera y produce la afección quizá existe, pero no se nos aparece. De ahí se deriva también el carácter subjetivo de la certidumbre y el nominalismo. Más allá de la afección no se puede teorizar. Incluso la afirmación de que el objeto es el fin de la vida humana, que se encuentra en la filosofía y la ética de esta doctrina es segura en ocasiones equivocadamente (Lect. VIII, 554), sin mencionar el posterior rechazo del hedonismo por circensio y aristotélico, como teogésitas.

Pero si las afecciones no nos proporcionan un conocimiento seguro y cabal del mundo, nos procuran placer y dolor, y estas dos afecciones primarias son con lista-

mente capaces de funcionar como guías en la vida. Y así, evitamos las afecciones penosas y buscamos las placenteras, en el sentido positivo de ser dirigidos a ellas; porque, al contrario del epicureísmo, el placer no es ausencia de dolor, el placer del reposo (καταστηματικὴ ἡδονή), sino el positivo y activo, un movimiento dulce acompañado de sensación (τὴν λεγάν κίνησιν εἰς αἰσθησὶν κινησόμενῃ), ligado así al objeto (fenómeno) de la pasión.

El doble carácter de la afección (afección pasiva y criterio de la vida práctica) que hemos visto funcionar entre los cirenaicos puede hacer más inteligible la posición escéptica en un lugar donde los datos aportados por Sexto y la doxografía escéptica se muestran insuficientes. Y en el tránsito de ambas actitudes resulta difícil ver el sensismo y subjetivismo sofístico, sinularmente el de Protágoras.

Ahora bien, de las mismas premisas no se siguen las mismas conclusiones. El valor de la pasión como criterio se circunscribe a la relación al fin de la vida práctica, en su acepción más cotidiana y antiteórica: la pretensión cirenaica de elevar la pasión (placentero) a fin de la vida práctica, el criterio ético, es pura ficción.

Páthos -pasión o afección- es lo que es, y nada más. Lo que hay más allá de ella -y en ella misma- es ininvestigable. En todo su argumentación, contra el sentimentalismo, el escéptico reivindica el carácter de phainomenon según

las afecciones; y si el fin es el mismo no es sino una afección, entonces el enunciado inverso carece de sentido.

C) LA TRADICIÓN DE LAS LEYES Y COSTUMBRES.

Topamos aquí con una dificultad seria y a la vez un reproche que se hace generalmente al escepticismo: la dificultad, como señala, Dal Pra, es "el salto entre la denegación de toda regla válida y la aceptación sin más de las leyes y costumbres tradicionales"⁽¹⁵⁾. El reproche añadido es el de conservadurismo; aunque a éste, en la formulación de Bevan, ya tuvimos ocasión de dar cumplida respuesta, quizá no resulte ocioso ofrecer ahora un tratamiento más general.

No puede olvidarse la objeción contra la acción que supone la impugnación de toda forma de certeza y la aceptación, en bloque y sin más, de las leyes, usos y costumbres establecidos. Parece que el escéptico, ante los reproches de inestabilidad, amorlismo o incluso inaplicabilidad de su postura, quisiera acorazarse en una protección inexpugnable -pero en cuyo construcción se le echan con frecuencia los materiales de mármol.

Resultaría correcto -aunque quizá insatisfactorio- insistir en la naturaleza práctica del escepticismo, en que no es criterio de verdad o de certeza, sino simplemente una guía práctica, una regla de conducta -y, como tal, ni verdadera ni falsa. Efectivamente, una regla no es verdadera ni falsa, pero, ¿en base a qué proponerla? No es posible una justificación práctica, pues esto sería caer

(15) Dal Pra. op. cit. 431.

en el tropo diadale. No hay duda de que el criterio que consideramos no posee, en absoluto, el carácter apodictico que poseían los dos anteriores, que "forzaban sin más al asentimiento". Pero hay más: el criterio, en cuanto aparece desarrollado para hacer frente al reproche de conservadurismo, deviene inconsistente, como ya señalamos con detalle al hacer referencia al problema del tirano. Si los usos y leyes participan del carácter de fenómenos, y hemos de suponer que de esa participación reciben su (relativa) certeza, ¿qué ocurrirá cuando los fenómenos sean discrepantes, cuando se produzca colisión entre normas igualmente vigentes? Sobre todo, ¿en base a qué se nos podrá exigir desatender las órdenes del tirano y arrostrar las represalias que se deriven? Sexto remitía a "las leyes ancestrales": vimos cuán lejos está la solución de parecer satisfactoria; no es posible evitar el sentimiento de que lo que hemos echado por la ventana vuelve a aparecer por la puerta trasera de la exigencia encubierta o vergonzante de una cierta conducta "moral". ¿"La gran revolución del este ticismismo recone. pues. en sí misma, y vuelve a dormir en el lecto de la tradición"⁽¹⁶⁾?

Así, buscando con unar la bien cierta posibilidad de immoralismo que se deduce del rechazo a toda norma ética, el e cé tico se resquebraja acriticamente en una inutilidad sin base, fundamento ni crítica alguna.

(16) Del libro, op. cit., 432.

El rodeo por la apelación a las leyes o usos ancestrales es tanto más sorprendente cuanto, a simple vista, el problema podría resolverse oponiendo a la voluntad del tirano la propia (es al fin y al cabo una pasión de repugnancia a cometer un crimen ignominioso lo que parece querer expresarse en la horrorizada protesta que se alza frente a la sospecha de la posibilidad de su perpetración. La apelación a las leyes y usos es perfectamente superflua y exhibe todas las trazas de una justificación a posteriori).

Mas justamente la renuncia crítica viene dada por la imposibilidad, desde el punto de vista escéptico, de construir una doctrina de la voluntad, o, si se prefiere usar expresión menos problemática, de la decisión o elección entre actos escépticos. Por supuesto, idéntica cuestión se presenta en el ámbito de la percepción al haber de decidir entre fenómenos contrapuestos. Pero, aun en ausencia de un sujeto escéptico que arbitre de las percepciones, puede sostenerse la existencia de una conducta humana sólo por la coherencia y consistencia interna de las fantasías que la rigen por lo que se llama coherencia (más la intervención de una norma que posibilite la conexión de las fantasías en la forma del sí no reductivo). La aplicación de idénticos principios a la percepción real (normativa) no es el mismo asunto porque, entre otras cosas, toda discrepancia entre fenómenos puede resolverse fenoménicamente, en base a mayor información empírica (como para disminuir la discrepancia entre la percepción del bastón como recto en el aire y quebrado en el agua buscando el testimo

monio de nuevas impresiones visuales, táctiles, etc., que corrijan el fenómeno inadecuado o inconsistente), pero la discrepancia entre normas no es susceptible de resolución en base a este criterio, una vez las normas alcanzan una cierta generalidad.

La indecibilidad entre normas es, en última instancia, consecuencia de su carácter estipulativo y convencional, al revés de lo que ocurre con los fenómenos. En ese sentido, todo intento de justificación o elección entre ellas parece abocado al fracaso: eso es, al menos, lo que la postura cirenaica sostiene. Las normas morales y legales carecen de valor y justificación al reclamar una objetividad de la que no son depositarias. Si el único criterio es la afección, no puede haber instancia superior, ni moral ni legal, ajena a él. Y si es cierto que hay actos deshonestos que proporcionan placer, nada puede impedir su ejecución a quien atiende al solo criterio de las afecciones (aunque sería racional abstenerse de aquellos que sean objeto de sanción, con miras a evitar el dolor que ésta pudiera reparar en ese sentido, las leyes no pueden ser ignoradas, pero solo en base al motivo egoísta). Obviamente, la tesis hedonista no es universal.

lisable como máxima de conducta pues, en primer lugar, siendo las afecciones privadas, lo que es placer para mí puede no serlo para otro y, sobre todo, la realización del placer para unos puede ser causa de dolor para otros. Por los testimonios que de Aristipo poseemos, parece que nunca se propuso remediar este obstáculo, sino que lo asumió como conclusión lógica de su teoría de la percepción (lo que da a su doctrina un aspecto tan radical y auto-consistente en su formulación como inaceptable en sus conclusiones).

El escepticismo, por el contrario, parece atemperar el vigor de su postura con una atinencia a los hechos de la experiencia común, apoyándose en la manera no-filosófica de actuar del hombre ordinario, de cuyos móviles el escéptico criticista tuvo una elaborada descripción. Contra lo que sus contradictores dogmáticos suponen, el escepticismo, que con tanta fruición y persistencia plantea la paradoja y la contradicción en el campo de la discusión filosófica, trata en el mundo real de evadirse de la vida práctica. ¿No volveremos a ver este caso?

Apuntábase antes lo que podría haber constituido, al margen de la solución cirenaica, pero en la misma línea de pensamiento, una respuesta al problema de la voluntad: ¿cómo el fin o interés o una especie de ley interior se imponen a partir de la afección? En el ejemplo tantas veces repetido, ¿necesita mi negativa a secundar las órdenes inicuas del tirano el fin que mi voluntad o afección lo hace así -o- la decisión producto de una afección (por ejemplo, de

piedad ante la víctima) y así no necesitaba de ulterior justificación-?

Ciertamente, esta vía no fue seguida por el pirronismo, ya fuera ello debido a su concepción pasiva y heterónoma de la afección, ya fuera por su rechazo a considerar la elección en términos no-intelectuales. Quizá, por último, una respuesta en términos concretos presupusiera la introducción y análisis de nuevos constructos (voluntad, decisión) que acabarían conduciendo a alguna forma de teoría dogmática del conocimiento, privando así a la pasión de su propia justificación en base a su indisputabilidad. En todo caso, la posibilidad de un escepticismo ético "voluntarista" que trastocara la afección pasivamente impuesta por la pasión activa ante propuesta como expresión de una voluntad (arbitraria), quedaría en un campo inexplorado.

D) LA IDENTIFICACIÓN DE LOS ANTES

Paradigma de los cuales puede ser la medicina, que ya tratamos extensamente en otro apartado. Dicho así como el caso de elección de Estábara se relaciona con las escuelas médicas empírica y metódica, aun cuando abogara en Hipocrátosis por esta última como más afín a la esceptosis. Pero también pudo haber escépticos de la escuela incantística, y es la elección citada por entenderse sobre esta escolástica a propósito de las dificultades que presentaba en el caso de la identificación entre el Herodoto jefe de la escuela esceptica y su homónimo, médico pneumático.

Pero ahora viene a añadirse otro elemento: no se trata de reclamar la compatibilidad entre esceptis y ciencias (technai), sino de constituir a éstas en criterio de la vida práctica, junto a los ya citados.

Brochard, tras subrayar las relaciones que unen el empirismo escéptico con la ciencia experimental, circunscrita a los fenómenos, concluye sin embargo, ecléctico y moderador, que, entre el Scila del dogmatismo y el Caribdis del escepticismo pirroniano hay una vía que "la ciencia moderna surge a velas desplegadas".⁽¹⁹⁾

Tal vía intermedia fue atisbada en la antigüedad por la Nueva Academia. "En ella -y no en el escepticismo pirrónico- cabe encontrar a los precursores de la ciencia moderna: Carneades es el ancestro de Claude Bernard"⁽²⁰⁾.

Sería demasiado fácil, llevando el agua al molino escéptico, construir un argumento mostrando la imprudencia de sacar conclusiones generales y universales valiéndose en base a la constatación de un estado determinado de la práctica -y, sobre todo, de la flexión teórica- científica.⁽²¹⁾

(19) Brochard, op. cit., pág. 427.

(20) Brochard, op. cit., pág. 426.

(21) El argumento de la coherencia verbal del método del probabilidadismo/método experimental: el dogmatismo negativo de Carneades se acomoda mal con el optimismo científico y la comparación. sigue en consecuencia siendo el más débil. Presenta más de un obstáculo insalvable: Cfr. Dal Pra, op. cit., 437-9 y A. Naess, op. cit., 21-25.

En el caso de Brochard, su elección depende por completo de la visión de la ciencia que había aprendido de su maestro Renouvier²², en una línea neocriticista y opuesta al positivismo entonces dominante, pero no por eso menos esperanzada y optimista respecto al valor y al progreso del pensamiento científico. De ahí que, a pesar de la indudable comprensión de la problemática escéptica -que, a este nivel, sólo puede conferir una fundamental empatía o una profunda afinidad intelectual-, acabe condenando al escepticismo como irrevocablemente arrinconado por la historia. Mas, dejando de lado cuestiones de determinación histórica, debe ser constatado lo siguiente: se dice estar en posesión de una técnica quien posee el conocimiento de las reglas de esa actividad y las ejecuta hábilmente, en vista del fin propuesto. Las reglas no son proposiciones -aunque puedan implicarlas- sino imperativos de la forma "si se pretende tal resultado, hay que seguir tal procedimiento". En esta formulación se constituyen enunciados o descripciones fenoménicas (de conexiones fenoménicas). En etapas sucesivas, pueden desarrollarse hipótesis de mayor rango. E incluso, como veíamos antes, nada impide que tales hipótesis pue-

²² Cf. del mencionado autor, *De L'Erreur*, París, 1879.

den contener elementos no-observables (adelon). ¿Cómo pretende el escéptico ejercer un arte sin creer en la verdad de sus enunciados! Y, si lo ejerce, ¿cómo puede sostener que no conoce su verdad?

Habría que empezar por referirse a la cuestión de qué es seguir una regla (o conjunto de reglas). Las reglas no son verdaderas ni falsas, simplemente funcionan o no funcionan; aquí, pues, no hace al caso la pregunta por su verdad. Es cierto que a veces se repite que, para que una regla funcione, la proposición (o proposiciones) que implica (n) debe (n) ser verdaderas (s) (en el sentido de que, por ejemplo, para que las reglas sobre como reparar un circuito sean correctas, es preciso que se basen en una descripción verdadera de las conexiones del circuito). Es fácil hacer ver que este requisito no siempre se cumple: en todo caso, se puede ofrecer multitud de contra-ejemplos: la historia de la ciencia podría describirse sin violencia como un serie de teorías que, en el arte cartésico y en su contexto, "funcionaban" o no pero a su vez eran falsas o no ser correctas descripciones de los hechos: así, el sistema geocéntrico "funcionaba" con un éxito práctico inmenso que su competitor heliocéntrico, al menos en sus inicios. En definitiva, una regla puede funcionar por más de una razón (en base a más de una posible descripción). "La verdad" y "funciona" no son conceptos co-extensivos.

En tanto que técne puede reducirse a un conjunto de reglas, el escéptico puede ser un habilidoso artesano sin necesidad de creer su actividad la verdad alguna. Pero si se insiste en que los aspectos normativos de contenido ex-

clusivamente empírico (-fenoménico) y las hipótesis de naturaleza no empírica (incluyendo, por ejemplo, constructos, no-observables -adelon en terminología eséptica-) no pueden ser más que analíticamente separados en teoría, pero se presentan inextricablemente unidos en el trabajo científico (al menos, en la acepción moderna del mismo), tampoco ello parece que pueda elevarse como obstáculo insalvable. Pues el escéptico, como parece obvio, está capacitado como cualquiera para seguir una hipótesis, es decir, para comportarse como-si fuera verdadera, sin necesidad de otorgarle su asentimiento; en lo cual, por otra parte, no se comporta de manera diferente a la de cualquier científico.

TERCERA PARTE

NOTAS PARA UNA METODOLOGIA CONSTRUCTIVISTA

Narrar la historia del escepticismo desde sus orígenes pirrónicos hasta la obra de Sexto presenta dificultades insalvables, dado el estado fragmentario y disperso de nuestras fuentes. Los casi doscientos años que van de la muerte de Timón de Fliunte (c. 230) hasta el floruit de Enesidemo (la primera mitad del siglo I a. de C.¹) quedan en la más absoluta obscuridad, quedando, por todo testimonio, la lista de sucesores ofrecida por Diógenes Laercio². Sobre Enesidemo, la principal fuente (al margen, naturalmente, de las referencias en Sexto, tampoco demasiado numerosas, y sujetas a diversas interpretaciones) resulta ser el patriarca Eusebio, cuya *Biblioteca* o *Myriobiblion* a pesar de su vejez cronológica (compuesta c. 358) es un testimonio de primera mano, pues el autor afirma haber leído la obra original de Enesidemo que extracta (los ocho libros de *Hippobotros* (ἵπποβοτρος)). Entre Enesidemo y Sexto, volvemos a encontrarnos en parecida incertidumbre. Los Zeuxippi, Zeuxis, Antico de Laodicea, Menodoto de Nicomedia, Theodas de Laodicea y Herodoto de Tarso, mencionados en la lista de Diógenes Laercio³, son meros

¹ Para las dataciones de los autores de la escuela esceptica, remitimos a nuestra justificación en la primera parte (pág. 24 ss).

² Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 115-116.

³ *Ibidem*, 116.

nombres⁴.

Así las cosas, una estrategia puramente inductiva que pretendiera seguir el curso de la evolución del pensamiento escéptico en base únicamente al material disponible sería, dado el estado de nuestras fuentes, sencillamente impracticable. Si lo que buscamos, además, es la comprensión de una problemática, la insuficiencia de aquel método se hace aún más patente. Debemos pues, proceder de otra manera: elaborando, a partir de las fuentes, las hipótesis de trabajo que permitan dar cuenta de los elementos presentes en los textos a través de su articulación en contextos y líneas de desarrollo más amplias, es decir, construyendo una problemática, en el interior de la cual los datos puedan ser explicados, y lleguen, en su caso, a adquirir, en virtud de las conexiones hipotéticas establecidas, una nueva fisonomía. Tras esta fase "constructiva", y en virtud de la nueva configuración que los datos primitivos habrán, sin duda, adquirida, será posible avanzar hipótesis de lectura derivadas de aquellas otras más generales que habíamos construido, permitiendo así su confirmación o refutación.

De esta manera, adquiere el momento constructivo, si se quiere, especulativo, la mayor importancia. Ni más ni menos que en cualquier ciencia.

⁴ Aparte de los testimonios de carácter médico ya presentados en la primera parte.

Ciertamente, cualquier intento de reconstrucción de las etapas de la evolución de la escuela aparecerá siempre como una simple tentativa sujeta a todo tipo de objeciones. El método propuesto no pretende ocultar el carácter provisional e hipotético de los resultados que con él se obtienen. Es además perfectamente consciente de que las lagunas en la información que llena y los problemas de interpretación que resuelve quedan sólo solucionados en el interior de la hipótesis interpretativa propuesta. Se trata, pues, de una metodología modesta pero sensata; y no parece probable que una metodología alternativa pudiera disminuir sólo la modestia.

Considérese la imagen del puzzle, en que la interpretación va progresando por reconstrucciones sucesivas. es como si de componer un rompecabezas se tratara. No podemos estar seguros nunca del lugar exacto donde va cada ficha. primero, porque son indefinidas en número (y no podemos estar siquiera seguros de que todas se hallen a un mismo nivel, que no sean composiciones o no permitan ulterior análisis); segundo, porque no tienen los contornos muy nitidos, de modo que éstos se van perfilando a medida que se colocan en agrupaciones más amplias (efecto de cambio de perspectiva por ubicación diversa); tercero, porque podrían con igual justificación colocarse en muy diversos lugares y darían origen a figuras igualmente posibles.

En el mismo proceso de la construcción, la figura del conjunto se va perfilando, pues es obvio que, a diferencia de los rompecabezas usuales, no hay un único modelo al que todas las piezas deban acomodarse: el sentido no está dado de antemano ni es unívoco.

De lo que entonces se trata es de imaginar sectorialmente la posible disposición de las piezas, hasta hallar un hilo conductor que atraviese transversalmente el conjunto y forme una figura coherente. Por supuesto, siempre habrá piezas que cueste insertar sin hacerles una cierta violencia, sin cambiarles en cierto modo la coloración de atribuyéndoles otras características de las que al principio parecían distinguirlas. De este modo la interpretación siempre se mantiene abierta y en progreso, pues un número no infinito pero sí limitado de ciertas configuraciones es posible.

Y no solo eso puesto que no hay perspectiva divina que pudiera abarcar de una sola mirada todas las representaciones, el progreso siempre avanza mediante la depuración de las anteriores y su proliferación y expansión, pues alguien considerará que el hilo conductor de la hipótesis queda desdibujada o es impropia para el conjunto, pero que si ilumina un cierto fragmento, una cierta área del conjunto más o menos extensa. Podrá, quizá, considerarse que lo que a nosotros nos ha sido hilo conductor es la supeditación de la teoría epistemológica al fin moral o la lógica interna que hemos querido ver en la evolución de la

esceptis, más allá de una caracterización sumaria del conjunto como fenomenismo) sea una perspectiva parcial para la comprensión del escepticismo, y una nueva idea unificadora en torno a la cual los fragmentos se reagrupen pueda ser establecida. Para la nueva configuración resultante, lo que nosotros pretendimos totalidad quedará establecido como parte: mas para ese sector de objetos ahora acotado (en nuestro caso, digamos, el ámbito de la moralidad), la interpretación seguirá dibujándose como válida. A nada más pero tampoco a nada menos- puede aspirar una hermenéutica que haya sabido sacar las consecuencias del relativismo de cualquier interpretación y las mantenga con honestidad.

No hay, por otra parte, que sacar conclusiones demasiado escepticas de esta interpretación, pues, como es obvio, no todo vale ni siquiera todo vale igualmente. Por cierto que las características que hacen a una interpretación preferible y podrían dirimir la colusión entre las mismas interpretaciones enfrentadas, no aparecen inmediatamente dadas ni están exentas de discusión. En ausencia de otros criterios materiales (que, *ex hypothesi* y, de hecho, como suele ser el caso, no son neutrales respecto a las interpretaciones en litigio ni fácilmente pueden traducirse entre sí para de este modo llegar a establecer la comparación), los criterios formales son los que necesariamente se imponen. No vamos a señalarlos (economía interpretativa, complejidad, pertinencia y

relevancia de los fenómenos aducidos..., en conjunto, similares a los que determinan en ciencias la elección entre teorías en conflicto; pero nos atrevemos a suponer que, en conjunto, nuestra interpretación, si está filológicamente bien fundada, da cuenta de un número mayor y más relevante de aspectos de la escuela, lo hace de una forma más económica y toma en cuenta las interpretaciones tradicionales en aquellos aspectos que resultaban menos controvertibles y más verosímiles.

FUENTES PARA LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO: FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS

Para llevar a cabo una reconstrucción de la historia del escepticismo, con todos los problemas ya señalados que ello comporta, no podemos limitarnos a Sexto, nuestra principal fuente hasta el momento, sino que debemos ampliar el alcance de nuestra investigación al conjunto del material disponible.

Es muy variable la extensión y calidad de los escasos testimonios de que disponemos, pero, en razón de su extrema rareza, deben ser examinados con cierta exhaustividad. Estos, en orden cronológico aproximado, son:

1.- Los *Σίλλοι*, poesías satíricas en tres libros de Timón, discípulo de Pirrón, de los que nos quedan unos 65 fragmentos de variada extensión¹. A través de estas composiciones destinadas a satirizar de la forma más mordaz a los filósofos antiguos² y contemporáneos, se nos ofrece un testimonio de primera mano del escepticismo pirrónico, en que las posiciones propias quedan perfiladas por contraste con las de escuelas rivales. Es difícil, por no decir imposible, separar las aportaciones de Timón de las del fundador de la escuela; no parece, sin embargo, que la irrupción del estoicismo y el epicureísmo, ocurrida entre ambos pensadores, afectase a la posición filosófica de

¹ Ed. de H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlín, 1901, (págs. 173-206), que incluye unos diez fragmentos más, probablemente de la composición elegíaca *Ἰνóδαμοι*. De su diálogo *Πυθών* no se conserva más que las citas y paráfrasis de Diógenes.

² Con matizaciones, sin embargo, en lo que se refiere a los antiguos: Parménides y Zenón son alabados por su crítica de la experiencia sensible (frags. 44 y 45); Sócrates es alabado sin reservas, así como Anaxágoras (frags. 24 y 25). Los socráticos, sin embargo, y más aún los filósofos contemporáneos son tratados con la mayor crueldad.

Timón, en quien parece hallarse un fiel expositor y apologeta de la doctrina del maestro, entendida ésta en términos esencialmente morales.

2.- El material doxográfico propiamente dicho, esto es, el peripatético que halla su origen en el *Περὶ φυσικῶν λόγων* teofrasteo recogido por Aecio (c. 100 d. de C.) en su *Εὐκλείων πρὸς ἀπελοκρούων* y reproducido en el *Epitome* del Pseudo-Plutarco y en las *Eclogae* de Estobeo³. Referidos los testimonios de este apartado generalmente a las doctrinas de los físicos, pocas son las referencias a los escépticos, y ninguna que no conozcamos por otras fuentes.

3. Filón, en su tratado *De Ebrietate*⁴, hace una enumeración de ocho modos en virtud de los cuales puede alcanzarse la suspensión del juicio ο ἀνοχη. La fuente de Filón parece hallarse en una doxografía escéptica. Sin embargo, y a pesar de las semejanzas con los tropos de Enesidemo (que los editores subrayan) son de apreciar algunas importantes diferencias, empezando por el número (faltan los tropos tercero y noveno de los atribuidos a Enesidemo por Sexto Empírico⁵) y acabando por una cierta divergencia terminológica.

³ Editado por H. Diels en *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879; 1962 (págs. 273-444).

⁴ Tomo tercero de las obras de Filón ed. por F. H. Colson en Loeb Classical Library, Londres, 1968 (págs. 317 ss.)

⁵ HP, I, 36-163: tropo de la diversa constitución de los sentidos y tropo de la variedad y rareza de los acontecimientos.

Dumont⁶, que ha estudiado detenidamente el texto, concede al mismo una gran importancia, pues cree ver en el autor citado por Filón un escéptico anterior a Enesidemo, con lo que nos hallaríamos ante la primera formulación conocida de los tropos escépticos. La tesis de Dumont se basa, en una buena medida, en el menor número de tropos presentes en el de Alejandría, lo que le permite establecer una evolución Anónimo de Filón-Enesidemo-Favorino. Este aspecto será discutido a propósito de Aristocles, en el apartado siguiente. Por nuestra parte, siguiendo a Bréhier y a Robin, insistiríamos más en las semejanzas entre la presentación de Filón y la de Sexto. Filón está citando a su fuente en un contexto alegórico en que se examina la validez de la representación sensible. a este respecto, ofrece, resumidas y reinterpretadas, una serie de objeciones sin atribución de autor. Su interés dista de ser doxográfico, y las argumentaciones tienen todo el aspecto de ser meras paráfrasis en que no se ha procurado siquiera mantener la terminología original (a ese descuido más bien que al arcaísmo de la fuente habría que atribuir la diversidad terminológica, cuando el léxico empleado no es un léxico técnico distinto, sino, sencillamente, vocabulario

⁶ J.P. Dumont, *Le Scepticisme et le Phénomène*, París, 1972 (págs. 147-154).

tomado del lenguaje ordinario⁷). Sacar de ahí conclusiones acerca del número (argumentando *ex silentio*) o del orden de los tropos sólo puede hacerse con el mayor cuidado. En todo caso, no es posible, tratándose sólo de los tropos, el análisis de otros aspectos más positivos de la doctrina.

4.- El testimonio de Favorino de Arelate (Arlés) respecto al escepticismo viene representado por una doble vía. Aulo Gelio⁸ y Diógenes Laercio. Favorino (cuya trayectoria conocemos bien gracias a la *Vida de Filostrato*⁹) es una de las figuras centrales de la Segunda Sofística, maestro de Frontón, Aulo Gelio y Herodes Atico. Su *Historia Varia* es repetidamente citada por Diógenes Laercio. Aunque su principal actividad fue la de orador, muestra profundos intereses y conocimientos filosóficos; el

⁷ Como es el caso de la *ῥοσὶ τὸ ἐπαιτιῶν παραθεῖναι* (p. 136), considérese asimismo la retraducción de términos como *vuam* por *voûs*, y de las argumentaciones escépticas en términos sofísticos (que Dumont señala, pero atribuyéndolas a su fuente).

⁸ Aulus Gellius (c. 130- c. 180) es autor del que poseemos la escasa información que sobre sí mismo nos proporciona en su obra. Sabemos que estudió en Roma con Sulpicio Apolinar y que tuvo amistad con Frontón; en Atenas, donde estuvo al menos un año, trabó conocimiento con Herodes Atico. Sus *Noches Aticas* (el título se debe a haber trabajado en sus materiales las noches del invierno que pasó en Atenas: *Praef.*, 4) están constituidas por veinte libros (de los que no nos ha llegado el octavo, ni el inicio del primero ni el final del vigésimo) que tratan de los temas más variados y cuya intención es servir a la educación de sus hijos (*Praef.*, 1). A pesar de este carácter misceláneo y de que sus citas suelen ser de segunda mano (y de muy difícil determinación), su importancia radica en que nos ha preservado centenares de fragmentos de escritores griegos y latinos. (Aulus Gellius, *Attic Nights*, LCL, Londres, 1927 [ed. y trad. de J.C. Rolfe]).

⁹ Philostratus, *Life of Sophists*, LCL, Londres, 1922 (ed. y trad. W. C. Wright).

mismo se considera un filósofo escéptico y escribe diez libros de Πυπυγέτων τρόπων. Nada, sin embargo, nos ha quedado de la obra filosófica de Favorino sino la mención de Aulo Gelio y las aproximadamente 44 citas dispersas a lo largo de la obra de Diógenes Laercio¹⁰, de quien luego trataremos.

¹⁰ La ausencia de datos, sin embargo, resulta a veces un estímulo a la imaginación. Así como Nietzsche convertía al de Arelate en la única fuente de Diógenes Laercio, Dumont (op. cit., 158-64) le asigna un lugar importante en la evolución del escepticismo, basándose en las apenas tres líneas que Aulo Gelio le dedica explícitamente en el capítulo y obra citados. Del hecho de que el retórico escéptico escribiera diez libros de Tropos *Πυπυγέτων*, Dumont extrae la conclusión de que Favorino añade un tropo más a los nueve de Enesidemo. Como ya señalamos, la reconstrucción de Dumont se basa en una supuesta evolución de los tropos, en virtud de la cual Enesidemo habría añadido uno y Favorino otro a los ocho conocidos por el anónimo citado por Filón. Ya hemos discutido tal hipótesis en el apartado tercero. Añadamos ahora a lo allí dicho:

a) No puede inferirse del hecho de que Favorino escribiera diez libros sobre los tropos que el número de tropos que tratara fueran exactamente diez.

b) No hay razón alguna para rechazar el testimonio de Diógenes Laercio (*Vidas*, IX, 87, donde además queda claro que Enesidemo conoce el noveno tropo de la lista de Diógenes Laercio - el de la extrañeza y frecuencia de los sucesos - que es el que Dumont se esfuerza en atribuir a Favorino. El autor francés supone una interpolación *in loc.*) y de Sexto Empírico que atribuyen los diez tropos a Enesidemo: καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς πρὸς τῷ Αἰναιδιόνηϊ δέκα τρόπους ἐπιτότες (CL, I, 345).

5.-Aristocles¹¹ es un autor al que sólo conocemos por el testimonio de Eusebio de Cesarea (*floruit* en la primera mitad del siglo IV). Efectivamente, en la *Præparatio Evangelica* del obispo de Cesarea, autor asimismo de la *Historia eclesiástica*, se citan con frecuencia, y a veces de modo sistemático, extractos del *Ἠπεὶ φιλοσοφίας* de Aristocles. En el libro XIV, cap. 18, Eusebio ofrece un breve pasaje (10 líneas) de la obra citada (*Ἠπεὶ φιλοσοφίας*, libro VII). Es, con las reservas que señalamos en nota anterior, una muy sintética y penetrante exposición sobre el contenido filosófico del

¹¹ Aristocles de Mesana (Sicilia) no es mencionado ni por Diógenes Laercio ni por Sexto. Sabemos que fue un peripatético y maestro de Alejandro de Afrodisia, el comentador de aristóteles. Por los escasos testimonios (editados en Mullach, FPG III, 206-221) que nos quedan podemos juzgar que se trata de un autor muy apreciable, particularmente interesado en la evolución de las doctrinas y en la crítica filosófica. Su doxografía aparece así muy estructurada; la selección de autores y materiales está en función de esquemas de desarrollo preconcebidos. Si consideramos los extractos que Eusebio realiza del libro VII de *Ἠπεὶ φιλοσοφίας*, vemos que Aristocles inserta su información doxográfica en el molde de los tres tipos de posiciones que idealmente pueden sostenerse sobre el conocimiento sensible: 1. denegación desde la razón (eléatas), la defensa de su exclusividad (cirenaicos y epicúreos) y la "tercera vía" pirrónica, que, por una parte, niega la certeza sensible pero, por otra, la establece como criterio práctico. Posiciones intermedias como la estoica o la académica quedan excluidas de esta exposición de las tres formas ideales puras; por supuesto, no se atiende aquí a la posición aristotélica que sería objeto de tratamiento especial como culminación y síntesis de todas las demás posturas, en la línea de las doxografías de la escuela. Ahora bien, a pesar de este sesgo (al que viene a añadirse el de Eusebio como extractador), y de que la cita de Timón no lo es literal, parece que ha mantenido la fidelidad al contenido y léxico del de Filunte.

antiguo pirronismo¹², del que tan pocas noticias conservamos. Si se considera que la referencia es circunscrita a Timón, constituye un valioso testimonio de cómo la conexión entre la *ἐποχή* y la *ἀραγία* se halla ya perfectamente establecida en el antiguo escepticismo.

6.- De Diógenes Laercio hemos hablado ya, en general, sobre su método de trabajo y las fuentes que utiliza¹³. Nos referiremos ahora en concreto al libro noveno, dedicado a los que él denomina "filósofos esporádicos"¹⁴ (*περὶ τῶν ἀσποράδων*) y que van de Heráclito a los escépticos, pasando por Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón de Elea, Leucipo y Demócrito, Protágoras y Anaxarco; solo tomaremos además en consideración los capítulos XI (dedicado a Pirrón) y XII (de Timón a Sexto Empírico y Saturnino).

¹² No sin ciertas reservas respecto a la antigüedad, sin embargo. La mención, al final de lo que sería la cita de Aristóteles, de Enesidemo hace sospechosa la inmediatez de todo el testimonio. Tratándose además de un autor de finales del siglo II, no puede en absoluto considerarse como tal. Lo pretende Dumont (op. cit., 135), "Le premier témoin d'un scepticisme ancien". Si, además, como pretende este autor, CL I, 24 puede considerarse un pasaje paralelo, aún hay menos razones para sostener la antigüedad de una perspectiva que incluiría ya la división estoica de las partes de la filosofía y el análisis del criterio en el contexto de la polémica estoicismo versus Academia Nueva.

¹³ Págs. 24 - 40.

¹⁴ Que no son exactamente los filósofos que no pueden ser incluidos en alguna escuela, (pues al grupo pertenecen atomistas y escépticos) sino los de difícil clasificación, en un sentido próximo al de "filósofos varios". La misma denominación se encuentra en Soción dando nombre a un capítulo en que también se incluirían los cínicos. (Cfr. J. Mejer, "Diogenes Laertius and his Hellenistic Background", *Hermes*, 40 (1978), pág.70.)

Las fuentes para los escépticos son, como es habitual en Diógenes, de muy diversa índole:

a) Favorino, a quien ya nos hemos referido, aparece citado a propósito de los tropos¹⁵. Da la impresión de ser una fuente directamente consultada por Diógenes¹⁶. Resulta sorprendente, sin embargo, en un autor tan profusamente citado en las *Vidas*, que sólo cuente con una referencia en los apartados dedicados al escepticismo¹⁷ (precisamente donde Favorino, por su adscripción a esta filosofía, sería una autoridad de primera mano). Refuerza esto la tesis de un Diógenes poco hábil en la utilización de sus materiales y, desde luego, más interesado en las partes biográficas y anecdóticas de los filósofos estudiados. En todo caso, es

¹⁵ Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 87.

¹⁶ Difícilmente podría ser de otro modo: pueden contarse cincuenta referencias directas a Favorino (veinte de las cuales incluyendo el título de la obra de la que se extrae la información) a lo largo de los diez libros de Diógenes Laercio, lo que convierte al de Arelate en el autor más citado en las *Vidas*. Esto hizo pensar, entre otros, a Nietzsche que Favorino constituía la única fuente de Diógenes. Ya hemos referido por qué la crítica más reciente rechaza la hipótesis de la fuente única. Ni siquiera es seguro que la obra de Favorino constituya el patrón sobre el que trabaja Diógenes, pues las citas de que es objeto suelen presentarse en cascada al final de una sección o un autor (IX, 34; 50; 20; 23, para referirnos sólo a nuestro libro noveno) y presentan el aspecto de añadidos externos al corpus de la información principal, recogida de otras fuentes. Suele también presentarse como autoridad en relación al tópico del *πρῶτος ἐκπετής* ("tal filósofo fue el primero que..."), pero raramente es fuente en cuestiones doctrinales.

¹⁷ Referencia que provendría, según Barigazzi (*Favorino di Arelate*, Firenze, 1966, pág. 172), de los *Προσωπεύων τῶν τῶν*. Sin embargo, en un contexto en que se desarrolla la comparación entre diferentes presentaciones de los tropos, la consulta directa no puede ser afirmada sin reservas: podría la comparación hallarse en la fuente intermedia de la que Diógenes vendría a extraer la información.

patente que Diógenes no concede al de Arelate una particular importancia en la evolución de la escuela ni le asigna aportación especial alguna.

b) Ni Hermipo ni Demetrio de Magnesia, autores que siguen a Favorino en número de menciones en las *Vidas*, son citados en los capítulos referentes a los escépticos. Pero con Apolodoro¹⁸, Diocles de Magnesia¹⁹ y Antígono de Caristo²⁰ hallamos mencionados representantes del género biográfico²¹. Como era de esperar, tratándose de este tipo

¹⁸ La *Crónica* de Apolodoro se cita en § 6. como autoridad para asignar a Pirrón el oficio de pintor. El hecho de que las noticias de Apolodoro vengan fechadas por olimpiadas, cuando este autor las data por arcontes epónimos hace sospechar que Diógenes esté usando un epítome.

¹⁹ Aunque Mejer (op. cit., 80) incluye la obra de este autor, *Ἐπιόρουη τῶν φιλοσόφων*, en el género *Sobre las sectas*.

²⁰ Antígono de Caristo fue médico, escultor y autor de diversas *Vidas* -entre las cuales una de Pirrón- que vivió hacia mediados del siglo III a. de C. Según Wilamowitz ("Antigones von Karystos", *Philol. Untersuchungen*, 1881, págs. 28 ss.), Antígono es la fuente principal de Diógenes para la vida de Pirrón (§§61-68). También el material que Diógenes atribuye a Eratóstenes provendría de Antígono (lo que parece probado por referencias en Aristocles, *Praep. ev.*, XIV, 18, 26), e incluso elementos de la *Crónica* de Apolodoro vendrían a ser de derivación antigonea. Si lo anterior es cierto, la cercanía cronológica hace más valiosa una biografía que, a primera vista, parece bordear los límites de la leyenda. Y, en efecto, una *ἀραπαγία* que se acerca más a la *ἀνάθεα* (término nunca usado por Sexto: las referencias de CF, II, 219, 224, 225 y 242 se refieren a uno de los accidentes de la física epicúrea; obsérvese, en cambio, la mención final de *ἀνάθεα* como fin moral de la *escepsis* en § 108 de Diógenes) así como el rechazo de toda especulación filosófica para refugiarse en la *ἀσεία*, que son ambas las notas más características del relato de Antígono, constituyen una indiscutible señal de arcaísmo.

²¹ Quizá haya que incluir a Ascanio de Abdera, desconocido por cualquier otra fuente.

de literatura²², se nos ofrecen anécdotas de carácter legendario y de dudosa fiabilidad²³. Apolónides de Nicea es citado como fuente para Timón en §109: se trata de un gramático, pero quizá a su comentario de los *Silos* antepuso una biografía, que parece ser la principal autoridad de Diógenes²⁴.

c) Soción, uno de los creadores del género de las

²² De los aproximadamente 200 fragmentos que conservamos del género biográfico helenístico, ninguno ofrece material propiamente doxográfico, a parte de breves sentencias y apotegmas (de cual, dicho sea de paso, permite cuestionar la existencia de una doble fuente doxográfica en la literatura helenística postulada por Burnet, siguiendo los *Prolegomena* [pág.145 ss.] de Diels a su edición de los *Doxographi Graeci* -la de tradición teofrastea y la que se encontraría en los autores del género de las *Bioi τῶν φιλοσόφων-*). El caso de Diocles es representativo, pues se trata de un autor cuyo interés dista de ser propiamente filosófico, dedicándose a componer biografías de todo tipo de nombres ilustres. La biografía helenística pretende reflejar ἄθος καὶ ἠρεσὶς de los protagonistas, y se dirigen a un público muy amplio, no interesado específicamente en tecnicismos filosóficos (es, en este sentido, programática de las intenciones y alcance del género la introducción a la *Vida de Alejandro* de Plutarco o el final de la *Vida de Demónax* de Luciano).

²³ En el caso, por ejemplo, del episodio narrado por Diocles en § 65, nos encontramos ante una obvia confusión entre Pirrón y Pitón, discípulo de Platón, a quien sí honraron los atenienses por haber contribuido a la muerte de Cotis de Tracia.

²⁴ Según Wilamowitz, *op. cit.*, 31-35, el núcleo de la vida de Timón (§§ 109-113) se retrotraería a Antígono de Caristo, expresa y reiteradamente citado.

*Sucesiones*²⁵, es citado junto con Hipóboto²⁶ como autoridad para la serie de sucesores de la escuela escéptica²⁷, lo cual es obvio que carece de sentido, prolongándose la lista de escolarcas hasta principios del siglo II d. de C (cuatro siglos después de la obra de Soción y tres después de la de Hipóboto). Hay que pensar, pues, que Diógenes está usando un epitome (posterior, a su vez, los de Heráclides y Sosicrates) o que una fuente distinta se ha

²⁵ Las φιλοσόφων διδόχαι constituyen un género que tiene muchos cultivadores en los dos primeros siglos a. de C. y se extingue hacia la época de Augusto. De los escasos fragmentos que nos quedan, podemos deducir que el contenido de estas obras era preferentemente anecdótico y biográfico y que sus autores estaban interesados en lo que podríamos denominar "historia externa de la filosofía". En Diógenes Laercio, al menos, los autores del género son traídos a colación a propósito de precisiones cronológicas o detalles biográficos. Soción es citado 18 veces a lo largo de las *Vidas*, pero probablemente a través del Epítome de Heráclides de Lesbos. Soción es asimismo citado por Sexto (CL, I, 15). Ya nos referimos (*supra*, nota 12) a la importancia que debió tener su obra en la estructuración de la de Diógenes.

²⁶ La obra *Περὶ αἰρέσεων*, citada en las *Vidas*... (I, 19 y II, 28), debe ser incluida dentro de un género distinto, pero que posee muchos puntos en común con el de las *Sucesiones*. Quedándonos, sin embargo, apenas unos fragmentos, no son posibles más que especulaciones. El título que da nombre al género (αἰρέσεις) si parece indicar que sólo las escuelas post-socráticas (susceptibles de "elección" en el sentido ético del término) eran tomadas en consideración, a diferencia de lo que ocurría con las *Sucesiones*. Obras con el título *Sobre las sectas* citadas por Diógenes son las de Ario Didymo, Panecio y Apolodoro (probablemente, no el autor de la *Crónica* antes mencionada, sino el epicúreo, conocido por el sobrenombre de "tirano del Jardín": Mejer, *op. cit.*, 76). Ya señalamos que el *Ἐπιόρουη τῶν φιλοσόφων* puede ser incluido en este apartado. También, por otra parte, Luciano y Galeno escribieron una obra con el título *Περὶ αἰρέσεων*, lo que demuestra que el género no se circunscribía a las escuelas éticas (Galeno trata allí las escuelas empírica, metódica y dogmática de medicina).

²⁷ 56 115-116.

hecho pasar por la autoridad rutinariamente usada por el autor de las *Vidas*. Naturalmente, todo ello priva de fiabilidad a la sucesión tan deficientemente atestiguada, obscureciendo aún más el ya complejo asunto de la evolución de la escuela²⁸.

d) Finalmente, resta ocuparnos de las fuentes doxográficas²⁹ propiamente escépticas que maneja Diógenes Laercio. Por las razones antes señaladas, Diógenes Laercio hace más bien poco uso de este tipo de fuentes y sus citas textuales de las mismas son escasas³⁰. Por lo que hace a las fuentes escépticas, se deduce del tratamiento de los tropos (§§ 79-89) un conocimiento directo de una doxografía de la

²⁸ De todo lo cual ya hemos tratado en el capítulo correspondiente a la datación de Sexto.

²⁹ Entendiendo por tales, pues, no las que remiten a la tradición teofrastea de las $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\nu \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ (a través de las *Placita vetusta*, Aecio, Pseudo-Plutarco y Estobeo), sino, en general, todas aquellas fuentes que aportan información acerca de las doctrinas de las diversas escuelas, en este caso la escéptica. Se incluyen aquí los Comentarios, las Diferencias (por ej., *Diferencia entre pirrónicos y académicos* de Plutarco; Catálogo de Lamprias, 64), y las series de obras $\Pi\epsilon\rho\iota$ o $\Pi\rho\omicron\varsigma$ tal o cual filósofo o escuela.

³⁰ Es lógico suponer que las escasas excepciones deben venir determinadas por el interés especial de Diógenes en ciertas escuelas.

a) El caso más obvio es el del libro X, donde se ofrecen tres cartas completas (a Herodoto: §§ 35-83; Pytacles: §§ 84-116 y Meneceo: §§ 122-135), así como las $\kappa\rho\upsilon\iota\alpha\iota \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ (§§ 139-154), lo que supone una información doxográfica excepcional, sin parangón en los demás libros.

b) Muy en otro nivel, Teofrasto es objeto de repetidas citas literales que parecen indicar un conocimiento directo.

c) Las citas de Platón (33 veces usado como fuente) y Aristóteles (32 veces usado como fuente) parecen ser de segunda mano (o, en el caso de Aristóteles, hacen referencia a obras exotéricas, hoy perdidas).

escuela contemporánea al autor³¹.

7.- Una muy breve, pero interesante, referencia a la filosofía de Pirrón se halla en un comentario al Teeteto platónico, de autor y época desconocidos, encontrado en un fragmento de papiro y editado por H. Diels y W. Schubart (*Berliner Klassikertexte*, 2, Berlín, 1905). En este testimonio se establece claramente (aunque la atribución de la doctrina a Pirrón no puede quedar garantizada) que το φαivόμενον no puede ser entendido en la restringida acepción de "apariencia sensible". También está ya presente la consideración como característica definitoria del escepticismo "vivir según το φαivόμενον sin considerarlos verdaderos".

8.- Puesto que las quince referencias de Sexto a Enesidemo son insuficientes (y casi nunca exentas de problemas de interpretación) para hacernos una idea cabal de su contribución al desarrollo de la escuela, el testimonio

³¹ Aunque en sí misma escasa, la aportación doxográfica en el caso del escepticismo es la de mayor relieve en el conjunto de la obra laerciana. Esto, junto con la expresión Ἀπολλωνίου ἢ Νικαίου ἢ παρ' ἑμῶν de IX, 109, que puede entenderse en el sentido de pertenencia a la misma escuela, ha dado pie a la hipótesis de que el mismo Diógenes pudiera haber profesado el escepticismo. La expresión παρ' ἑμῶν, sin embargo, admite interpretaciones diversas (la más usual, quizá, la de relación familiar) y el diverso tratamiento, en apariencia más teórico, del escepticismo bien puede ser debido a la ausencia de personajes significativos, después de Pirrón, susceptibles de ser pasto de la profusión de anécdotas, dichos sentenciosos y leyendas a que Diógenes nos tiene acostumbrados en sus biografías.

de Focio³², con su recensión de los ocho libros de Πυρρώνειοι λόγοι, es del mayor interés. A reserva de lo que más adelante se dirá, conviene notar:

a) El testimonio de Focio presenta una imagen de Enesidemo perfectamente consecuente con el escepticismo que profesa y bien alejado de toda veleidad dogmática (por ejemplo, heracliteana: los argumentos contra los académicos³³ pueden dirigirse sin cambiar un ápice contra la afirmación de una realidad dual o una naturaleza contradictoria de las cosas).

b) La comparación del extracto de los *Discursos Pirrónicos* con las *Hipotiposis* o el índice de conjunto

³² Focio, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, París, 1974. Ed. de fragmentos que hacen referencia a Enesidemo en la ya citada edición de A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, London, 1987 (págs. 468-470 y 483 ss.).

³³ *Bibliotheca*, 169 bis ss.

del *Adversus Mathematicos* resulta muy significativa³⁴, en razón de la marcada diferencia de estructura y composición. Lo primero que salta a la vista es que Enesidemo no estructura su obra según la esperada división entre las tres partes de la filosofía (Lógica, Física, ética). De hecho, la parte lógica no posee un tratamiento específico, encontrándose repartidas las materias entre los libros segundo y cuarto, y siempre entremezcladas con los tópicos de la física. El enfoque parece ser, pues, eminentemente físico y la lógica se presenta "aplicada" a la discusión de aquellas materias (por ejemplo, parece que la discusión de los signos, al inicio del libro IV, se

34 El índice que podemos inferir de la recensión, aparentemente ordenada, de Focio presentaría el siguiente o parecido aspecto:

- LIBRO I: -Presentación. Caracterización general de la esceptisis.
-Diferencia entre la filosofía académica y el escepticismo pirrónico.
- LIBRO II: -Verdad
-Causas
-Afecciones
-Movimiento
-Generación y corrupción
- LIBRO III -Movimiento (continuación?)
-Percepción sensible
- LIBRO IV -Signos
-Naturaleza
-Mundo
-Dioses
- LIBRO V -Causas. Argumentos contra la causalidad.
- LIBRO VI -Bien y mal
- LIBRO VII -Virtud
- LIBRO VIII -El fin moral. Ni la felicidad ni el placer son fines. Inexistencia del fin.

considera desde el punto de vista del uso de los mismos en el desarrollo de inferencias y la formación de teorías acerca de la naturaleza, el mundo y los dioses). No hay constancia de que en algún lugar se trate acerca del criterio o la argumentación o la prueba³⁵. Todo lo anterior parece que debe ser interpretado en el sentido de que, en la etapa representada por Enesidemo, no se había llegado aún al grado de sofisticada elaboración y minucioso tratamiento que, en lo que se refiere a la lógica, hallamos en Sexto. Esto, que es además consistente con la atribución que encontramos en el mismo Sexto y en Diógenes Laercio del desarrollo de la lógica escéptica a Agripa y a los "escépticos más recientes"³⁶, rompe con la imagen de un escepticismo anquilosado, sin apenas evolución constatable tras haber recibido de Enesidemo su forma definitiva.

Tras esta somera presentación de las fuentes que van a ser utilizadas en lo que sigue, podemos pasar al examen de la psicología del escepticismo tardío.

³⁵ Podrían, si acaso, hallarse incluidos estos tópicos en el análisis de la verdad, al inicio del libro II, pero la desproporción sería aún evidente, si se supone una extensión equilibrada entre los ocho libros (y compartiendo el análisis de la verdad su lugar con la discusión de otros cuatro temas que, en su conexión, parecen constituir el núcleo del libro II).

³⁶ HP, I, 37; 164. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 88.