

María Fernanda Toribio Gutiérrez

V

SERIE MEDEA • Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras y académicas de Iberoamérica



LAS PALABRAS  
NO ESCRITAS

Pirrón de Élida



sb

Toribio Gutiérrez, María Fernanda

Las palabras no escritas : Pirrón de Élide / María Fernanda Toribio Gutiérrez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SB ; México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2022.

202 p. ; 23 x 16 cm. - (Medea / Marcela Venebra Muñoz ; 5)

ISBN 978-987-8918-53-2 - ISBN 978-607-633-530-7

1. Filosofía Clásica. I. Título.

CDD 180.9 - B613.T67 2022

Título: Las palabras no escritas. Pirrón de Élide

Autora: María Fernanda Toribio Gutiérrez

Serie: Medea

Directora de la Serie: Marcela Venebra Muñoz

Primera edición: agosto 2022

Expediente de obra 318/12/2021 - Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Esta tirada consta de 300 ejemplares

Impreso en México. *Made in Mexico*

© Sb editorial

Piedras 113, 4 "8"

C1070AAC - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel.: (+54) (11) 42153-0851 - [www.editorialsb.com](http://www.editorialsb.com)

ISBN 978-987-8918-53-2 (impreso)

ISBN 978-987-8918-55-6 (digital - pdf)

ISBN 978-987-8918-54-9 (digital - epub)

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, Estado de México - [www.uaemex.mx](http://www.uaemex.mx)

ISBN 978-607-633-530-7 (impreso)

ISBN 978-607-633-533-8 (digital - pdf)

**Universidad Autónoma del Estado de México**

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales Carlos Eduardo Barrera Díaz

*Rector*

Doctora en Ciencias Sociales Martha Patricia Zarza Delgado

*Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados*

Maestra en Administración Susana García Hernández

*Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados*

Licenciada en Letras Latinoamericanas Patricia Vega Villavicencio

*Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial*

Maestra en Literatura Mexicana Contemporánea Guadalupe del Socorro Álvarez Martínez

*Cuidado de pruebas*



Esta obra queda sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite a otros sólo descargar sus obras y compartirlas con otros, siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>.

MARÍA FERNANDA TORIBIO GUTIÉRREZ

**Las palabras no escritas**  
**Pirrón de Élide**



**sb**

México - Buenos Aires - Madrid - Bogotá - Lima - Santiago - Montevideo - Asunción - San Pablo



# Índice

<b>Introducción</b> .....	7
CAPÍTULO I	
<b>Los rostros de la serpiente</b> .....	15
I. Las formas de la herencia (asuntos de génesis e historiografía) .....	15
II. La herencia y los ancestros (el problema de las sucesiones y el pasado intelectual).....	31
III. <i>Alea jacta est</i> (el problema de las fuentes) .....	46
CAPÍTULO II	
<b>Τῆ καλλίστη. El fragmento de la discordia</b> .....	55
I. Las fracturas del testimonio (cuestiones preliminares) .....	55
II. Las formas de la indeterminación (ἀδιάφορα, ἀστάθμητα y ἀνεπίκριτα en su relación con los sentidos y las opiniones).....	72
III. El pasado indómito de 1a (el problema de la justificación y los reclamos al objetivismo)....	83
IV. El campo de aplicación de las cosas mismas (τὰ πράγματα y el asunto del valor).....	100
V. Las formas de la cura (ἀδοξάστους, ἀκλινεῖς y ἀκραδάντους como actitudes del οὐ μᾶλλον) .....	112

ΚΑΠΪΤΟΛΟ ΙΙΙ

<b>La vida imposible de Pirr3n</b> .....	133
I. Αδοξαστος βίος (apraxia, inconsecuencia, immoralidad y caos).....	133
II. Αδιάφορος βίος (la indiferencia como terapia) .....	153
III. Βίος άτυφος (la vida sin vanidad) .....	170
<b>Conclusiones</b> .....	183
<b>Lista de abreviaturas</b> .....	193
<b>Bibliografía</b> .....	195

# Introducción

Hay sin duda algo paradójico en proponerse escribir sobre un personaje empecinado en el silencio. En procurar introducir a la filosofía el pensamiento de alguien que con tanta fuerza buscó darle la espalda a los filósofos, al que nada le importaban las disputas o la gloria y que en cambio vivió solitario y en retiro, ajeno a todos esos pormenores del discurso que de una u otra forma terminan siempre por constituir la esencia de un trabajo de reconstrucción filosófica como éste. Escribir así, en estas condiciones, es como atrapar fantasmas: no tenemos nada en claro y nada se nos presenta con la fuerza inevitable de los pensamientos inscritos sobre tablillas o pergaminos. Después de todo, a diferencia de las palabras que se inscriben en los ojos, las palabras del oído, las que nacen de la pura voz, “son fugitivas y se pierden apenas son pronunciadas” (Pérez Cortés: 12). El caso de Pirrón es uno de los más interesantes: no sólo no dejó nada por escrito (y al parecer, por propia voluntad), sino que, tras su muerte, sólo quedaron para nosotros una serie de testimonios encontrados, de difícil lectura, muchas veces corruptos por el tiempo y muchas veces contrarios en espíritu. Testimonios que vienen hasta aquí en forma de mínimos fragmentos y nos ponen frente a un personaje que atravesó la historia del mundo griego con la extraña fuerza del espectro: como alguien que está y no está presente, que está y no constituido, que está ahí como un emblema y un recordatorio de lo que antes significara hacer filosofía y que ahora, a la postre, nos resulta tan extraño.

En este sentido, la controversia que continúa hasta ahora suscitando entre los comentadores no es nada demasiado nuevo y se remonta, inclusive, a la puesta en duda de su estatus como filósofo y a la discusión sobre su herencia en términos de filosofía desde tiempos previos a Diógenes Laercio<sup>1</sup>. Esta vieja

---

1 Omiso, por ahora, aquellas referencias bibliográficas clásicas y actuales sobre Pirrón que aparecerán con constancia suficiente en el cuerpo del escrito.

doxografía de la que Diógenes da testimonio piensa a veces en Pirrón como una especie de loco vagabundo, como un animal errante y desapegado que no debería ser tomado en cuenta por aquellos que se preocupan honestamente por la verdad y la virtud y que pretenden, asentados en el orden de sus conocimientos, transmitir a los otros la posibilidad de una buena vida. Pero también hay quienes, ya desde su tiempo, lo honraron y persiguieron como a un “sol” que todo lo ilumina, como a un astro rey emancipado de las banalidades del mundo, cuyo extraño comportamiento, incomprensible para la mayoría, reflejaba la potencia de quien ha caminado un arduo sendero filosófico hasta llegar a la serenidad de espíritu, la libertad absoluta y la absoluta suficiencia. En Élide, por ejemplo, su tierra natal, se erigió una estatua con su nombre y se le honró de tal forma que ahí mismo les fueron condonados los impuestos a todos los filósofos. Muchos, dice Diógenes, “emularon” su actividad y Timón de Fliunte, su discípulo más cercano y quien constituye para nosotros la fuente más interesante, habló de él con tantos halagos y tanta admiración como antes lo hubieran hecho Platón o Jenofonte respecto a su propio maestro (Long, 2008: 51). La pregunta es por qué. Qué hay en Pirrón que despierta en los distintos auditorios, antiguos y presentes, la duda y la sospecha, lo mismo que la admiración y el respeto. Por qué resulta de pronto tan difícil hablar de él como un “filósofo” incluso cuando, desde hace ya mucho tiempo, se ha aceptado de forma casi unánime que el sentido del quehacer filosófico en la Antigüedad<sup>2</sup> poco se encuentra vinculado con las prácticas filosóficas actuales, empecinadas en la cultura de los libros, la erudición y la escritura. Una vida que sólo ocasionalmente pide de nosotros un cambio en nuestros hábitos, una cierta disposición anímica, volitiva e intelectual, y que, cuando es presentada como una “elección” de orden vitalicio, se considera más bien una extravagancia (Hadot, 1998: 112; Pérez Cortés: 7-13).

Lo cierto es que en el mundo griego que dio origen a Pirrón, los filósofos no eran vistos como criaturas ensimismadas en los recovecos del lenguaje que, como nosotros, pasaran horas enteras de su vida recogiendo informaciones y acumulando escritos. Antes bien, la filosofía en su generalidad era comprendida justamente como una “forma de vivir”, como un ejercicio de autotrans-

---

2 La hipótesis histórico-filosófica instaurada por Hadot, que entiende la generalidad del pensamiento antiguo especialmente desde Sócrates (1998: 13), como una “forma de vivir”, se utiliza en lo que sigue como marco de interpretación amplio y no como consigna reductiva. Es decir, si bien parece cierto que en el mundo griego antiguo la mayoría de los filósofos comprendieron su propia actividad en estos términos, es claro también que en esa Antigüedad misma existieron pensadores y corrientes que no nos es lícito adscribir acríticamente a ese modelo. Sobre esto escribe extensamente Cooper (2012).



formación y como una decisión que implicaba la modificación radical de la propia existencia (Hadot, 2009: 51). Este mundo dio cobijo a personajes tan difíciles de comprender para nosotros como lo fueran Sócrates o Diógenes de Sinope; personajes cuya absoluta predilección por el *performance* y la ejemplaridad, cuyo radical compromiso con una forma de vivir determinada las más de las veces al margen del discurso, poco tendrían que hacer dentro de las universidades. Sin embargo, entre todos ellos, Pirrón constituye un caso peculiar (Hadot, 1998: 128)<sup>3</sup>. En él, la siempre ambigua frontera entre la filosofía como “*ἄσκησις*”<sup>4</sup> y la filosofía como puro discurso, que en la mayoría de los antiguos configura una especie de simbiosis y que incluso en nuestro tiempo continúa a discusión (Lozano-Vásquez, 2015: 19-20), se revela en toda su radicalidad, al modo de un abismo. Su forma de vivir no parece haber querido descansar en unos ciertos principios verdaderos que a la postre pudiéramos encontrar justificados con una serie de argumentos, e incluso, si atendemos al estado de los testimonios, pareciera que además Pirrón hubiera rechazado hacerlo de esta forma. Esto no quiere decir, para nada, que fuera un hablador arbitrario o que en el fondo no exista ninguna clase de coherencia en sus distintas posturas sobre el hombre, la vida, la virtud o la felicidad. Lo que quiere decir es que estos razonamientos y esta coherencia no pertenecen al orden de

---

3 Aunque de manera distinta, un poco esto lo miramos también en el cinismo encarnado por Diógenes y, por ello, su figura y su legado aparecerán de manera constante en lo que viene. Tanto es así que, durante una de sus primeras clasificaciones de las escuelas helenísticas, Hadot escribe: “[...] hay que agregar otras dos corrientes que al parecer son muy distintas de las cuatro escuelas: el escepticismo, o más bien el pirronismo –pues la idea de escepticismo es un fenómeno relativamente tardío– y el cinismo. Ninguna de las dos tiene una organización escolar, ni dogmas, mas son dos modos de vida, el primero propuesto por Pirrón, el segundo por Diógenes el Cínico, y desde ese punto de vista son en verdad dos *hairesis*, dos actitudes de pensamiento y de vida” (1998: 116). Véase, también, en lo que ocupa a Diógenes y el cinismo dentro de ese mismo texto, p. 124. Sobre las acepciones del término *hairesis* en relación con los esquemas de sucesión laercianos hablaré en el capítulo I, sección segunda.

4 Utilizo aquí, y en lo que viene, el vocablo griego “*ἄσκησις*” (según el LSJ y el Middle Liddell, llanamente “ejercicio”, “entrenamiento” e, inclusive, “oficio”), en el sentido en que Hadot lo propone. Esto es, no sólo como un “ejercitarse” cualquiera, sino como uno de corte “espiritual” (2009: 25) que, por un lado, supone un compromiso de transformación de sí, de los hábitos que integran la propia vida; y por otro, implica una re-significación de ésta en términos intelectuales, volitivos, corporales, etc., de modo que resulte consistente con un principio o principios rectores de la conducta. Me distancio, por consiguiente y junto al mismo Hadot (2006: 61), de la idea de “ascesis” en sentido cristiano-moderno, esto es, como el conjunto de prácticas de abstinencia preminentemente alimentaria y sexual. Aunque no de forma explícita, durante muchos trabajos de Hadot (1998, 2006a, 2009), el término es utilizado como sinónimo de “forma de vivir filosófica” en la medida en que la segunda es precisamente el resultado de la primera.

lo que habitualmente encontramos en los discursos filosóficos. Significa, antes bien, que, a contracorriente del pensamiento clásico, no vemos en él el sendero tradicional que nos conduce desde una visión de lo real, del “sí mismo” de las cosas, hasta una posición epistémica sobre aquello que efectivamente podemos conocer, para luego llevarnos a una forma de vivir deseable. Este recorrido, perfectamente plausible en su generalidad, choca sin embargo con la falta de testimonios que nos indiquen, con relativa certeza, que Pirrón habría efectivamente formulado una teoría sobre la naturaleza de las cosas. Ni siquiera eso: no existen testimonios que nos presenten a Pirrón como alguien vinculado a esos temas y agobiado por esos pormenores. Lo que sí hay, en cambio, es una serie de fragmentos donde Timón se empeña en hacernos ver a su maestro como alguien ajeno a estas cuestiones, que las rechaza y califica de perniciosas y que, al fin, las trata como impedimentos en la consecución de una vida que valga la pena vivirse.

Quizá por ello otra magna tradición, erudita y bien documentada, ha sostenido por el contrario que, al modo escéptico, Pirrón se habría negado a pronunciarse sobre estas “cosas mismas” y su naturaleza por considerar igualmente persuasivas las distintas tesis y antítesis y que, suspendiendo la aserción, habría encontrado por casualidad la serenidad buscada. En este sentido, habríamos de tomar los distintos fragmentos donde se aprecia un dogmatismo franco, como frases y consignas que, al igual que en Sexto, poseen únicamente un valor retórico. Cuando según Aristocles de Mesina, una de las fuentes más importantes para la reconstrucción del pirronismo temprano, Timón parafrasea a su maestro al decir que la naturaleza de las “cosas” es “igualmente indiferente, inestable e indeterminada”, querría decir más bien que las cosas *nos* aparecen indiferenciables, inestables e inenjuiciables; que es así como se nos presenta el mundo y no que *es así* como el mundo *es* en realidad. El problema estriba nuevamente en que, por sí mismo, Pirrón no parece decantarse por las discusiones dialécticas ni tampoco se nos muestra, en los fragmentos de Timón, como alguien sumido en consideraciones epistemológicas. Lo único que en todo momento parece atender es el cómo deberíamos vivir si acaso pretendemos ser felices. Tanto es así que Cicerón, otra de las fuentes importantes, y junto a Timón la más cercana en el tiempo, nos habla de él como el más moralista y dogmático de los filósofos. Lo excomulga de entre los “verdaderos” escépticos (para él, precisamente, los integrantes de la Academia Nueva) y, comparándolo con Aristón de Quíos, nos dice que Pirrón consideraba inútil e indistinto todo aquello que no se relacionara *eo ipso* con el ámbito de la virtud.

Es cierto que estas dos últimas posturas (la del Pirrón metafísico y la del Pirrón epistemólogo) se han mantenido con acierto a lo largo de los años y

que la misma serie de testimonios han servido igualmente para defender la una y la otra. Ambas poseen argumentos poderosos que abordaré con relativa precisión durante todo el escrito y no es mi intención aquí tacharlas de equívocas e inservibles. Por el contrario, la propuesta de lectura que sostengo tiene quizá por única virtud recoger los elementos más significativos de cada una e intentar brindar con ello un panorama detallado del problema, para dar cuenta, a la vez, de lo que las distintas tradiciones han abrazado como cierto y lo que, por el contrario, dejaron de lado, con el fin de abrir una vertiente de interpretación distinta. El asunto es que, sea como fuere, ambas se erigen sobre la base de un “por qué” presumiblemente exterior a lo que hay en los testimonios. Es decir, ambas piden de nosotros que elaboremos o bien una doctrina o bien, si se quiere, una “antidocctrina” (Alcalá, 2005: 37) que sostenga la vaguedad e imprecisión de sus palabras. La primera, por decirlo aquí en términos muy generales, nos pide que consideremos en Pirrón a un filósofo de corte platónico o democriteo, aferrado en rechazar el valor de las meras “opiniones”. Un Pirrón dispuesto a pronunciarse positivamente sobre la esencia de la realidad en su conjunto y que, para ello, se ampara en un idea dogmática del conocimiento. La segunda, en cambio, nos pide que olvidemos el desdén de Pirrón por la dialéctica y la epistemología y que hagamos de él un guerrero contra el dogma; que a cada palabra, a cada afirmación, antepongamos un esquema tropológico como el planteado por Enesidemo; que rechacemos, con toda radicalidad, aquellos testimonios en los que se habla de “virtud” o de “bien”, que dejemos de lado las historias legadas por Antígono (la mayor fuente biográfica) y, en fin, que comprendamos el sentido de la “herencia” y la “sucesión” a modo de un *dictum*. Todo Pirrón en este caso sería Sexto y todo Sexto sería entonces un Pirrón desarrollado y metódico.

Una tercera vía, no quizá tan afamada como las dos anteriores, pero sumamente importante para este trabajo, consiste en partir del espíritu práctico y moral que sobreviene a la mayoría de los testimonios y desde ahí recrear a un Pirrón que se acerca o bien a la metafísica, o bien a la epistemología, pero de forma emergente. Esta tradición, relativamente pequeña, posee sin embargo el indudable acierto de mantenerse fiel al espíritu general de lo que sabemos sobre Pirrón e intentar, desde ahí, hacer justicia a las necesidades hermenéuticas de su presente. Sin ceñirme por completo a las distintas trayectorias argumentales que ostentan sus defensores más representativos, será en ella en la que, por lo demás, se inscriba el desarrollo de la propuesta que ahora nos ocupa.

Veamos, entonces, ¿qué pasaría si aceptáramos que Pirrón estuvo únicamente interesado en formular una forma de vivir? ¿Si, como él, nos mostramos reticentes al discurso filosófico, a la filosofía *per se* en cuanto unión entre

conocimiento y buena vida? ¿Qué pasa si invertimos la ecuación y en vez de pensar que desde la metafísica y la epistemología accedemos a la felicidad, pensamos que es justamente volviendo a la una y la otra tareas inútiles, tareas indiferentes, que la felicidad *sucede*? En lo que sigue me propongo defender la forma de vida llevada por Pirrón, y que Pirrón mismo en cuanto personaje de la historia no tiene por qué ser entendido ni hacia atrás, como un pensador metafísico que estipulara una teoría sobre la naturaleza del mundo exterior y sus objetos; ni tampoco hacia adelante, como un epistemólogo preocupado por la viabilidad de las capacidades cognoscitivas y que, desde la patencia de su falla, propusiera al modo escéptico, una postura sobre el criterio de verdad y falsedad de los conocimientos. Que, en cambio, su filosofía, toda ella un “ejercicio espiritual”, una sola y exclusiva forma-de-estar-vivo, puede ser pensada al margen de aquellas disertaciones y entenderse más bien como una propuesta práctico-moral cimentada, primero, en un cierto desdén antropológico y un cierto “nihilismo” respecto al valor natural de los objetos de rechazo o elección; y después, en una concepción moral de la “indiferencia” en cuanto disposición que nos encamina a la serenidad de espíritu, por ello, a la felicidad.

Con esto en mente, desarrollo también en lo que sigue la consecuente trayectoria. En el capítulo I, me ciño al análisis de los distintos problemas metodológicos implicados en la consideración de un ágrafo de la filosofía como lo fuera Pirrón: quiénes y cuándo escribieron sobre él, con qué propósitos; si se trata de testimonios, digamos, fidedignos, o de testimonios quizá demasiado proclives a hablarnos de su paso por el mundo desde los ojos de sus discípulos lejanos; si podemos, pese a las disparidades, encontrar elementos de partida comunes y cuál es, en suma, el estado de los estudios sobre el tema. En el capítulo II, recupero los distintos análisis que se han hecho del que se considera habitualmente el testimonio más importante que tenemos no sólo de la vida y la figura ejemplar de Pirrón, sino de su doctrina, es decir, el Libro VIII del *Sobre la filosofía*, de Aristocles. En este texto recuperado por el Obispo Eusebio de Cesarea, hacia el siglo III d. C., encontramos un sumario del pensamiento de Pirrón cuyas características estructurales y filológicas han generado toda suerte de disputas. Ahí mismo propongo una interpretación de lectura del fragmento que me permite, hacia el capítulo III y último, recuperar las anécdotas transmitidas por Antígono, de modo que sea posible hablar de la vida de Pirrón como de un modelo filosófico a la vez deseable y consistente. Un poco también, quizá, como un recordatorio intempestivo de lo que puede suceder si nos dejamos seducir por los excesos de la opinión y terminamos enamorados de nuestros discursos, dóciles frente al dogmatismo, encarcelados y frenéticos en la persecución de lo que “vale” por encima de lo que “ocurre”.

Y es que, como Sócrates (Hadot, 2006a: 297), Pirrón está “dentro y fuera” del mundo: de su aspecto a su palabra, nada evoca trascendencia. Anda calladamente por los mercados ayudando a su hermana Filista sin replicar. Pero a la vez, mirado desde cerca, no es como los otros: posee la naturaleza simple de lo divino y nada le importa y en nada se entromete. Su conducta impasible frente al dolor y la vanidad, su reticencia frente a los grandes conocimientos, puede así ser pensada como parte de una larga tradición de filósofos que intentaron con toda fuerza convertir su vida en una obra de arte. Filósofos que fueron recogidos por la memoria del mundo como piezas de una amplia galería.

Tales individuos —escribe Hegel— no son hechos, sino que van formándose por sí mismos hasta convertirse en lo que son; llegan a ser lo que se proponen ser y se mantienen fieles a ese ideal de vida. El aspecto más notable de la verdadera obra de arte consiste en que hace brotar una idea cualquiera, que representa un carácter, de tal modo que cada uno de sus rasgos se halla determinado por él; y esto es precisamente lo que hace que la obra de arte viva y sea, al propio tiempo, bella, ya que la suprema belleza consiste precisamente en el más perfecto y acabado desarrollo de todos los aspectos de la individualidad con arreglo a un principio interior (*LSHF*: 47-8).

Estos “individuos” que dirá antes Hegel tienen una naturaleza “plástica”, se han dedicado a construir una existencia tal que pese a la ausencia de material escrito difícilmente podríamos calificar de no-filosófica. O cuando menos es así como ha querido presentárnoslo la historia. Su silencio escritural constituye una suerte de canon paralelo, divergente quizá, respecto al construido a partir de las inscripciones. Al decidir con plena conciencia negarse a la escritura depositan el peso de su autoridad y su legado en aquellos otros que al contemplar esa plasticidad “de una sola pieza” se dan a la tarea de nombrarlos, de ordenar su sitio en el recuerdo. Su vida (de nuevo: cada rasgo transmitido de su vida) se convierte, entonces, en un conglomerado de letras silenciosas, en un cúmulo de *palabras no escritas* mediante las cuales, a la postre, pueden ser interpretados como un persistente “llamado a la existencia” (Hadot, 2006a: 69).



## Capítulo I

# Los rostros de la serpiente<sup>1</sup>

Los casos extremos fueron aquellos que decidieron no escribir.

Claro está que la imagen de un filósofo que dispersa como soplos de aire la sabiduría de toda una vida nos parece extraña. Y aún es una suerte de ironía que, si muchos de ellos decidieron confiar sólo una parte de su enseñanza a la escritura, sean precisamente escritos los que nos dejan percibir, si se les escucha, esas palabras que se dispersaron para siempre: las palabras de los filósofos.

Sergio Pérez Cortés

### I. Las formas de la herencia (asuntos de génesis e historiografía)

Me parece que el estudio de cualquier pensamiento filosófico en términos de su génesis, desarrollo y trascendencia supone, al menos tentativamente, una cierta idea de continuidad. Continuidad que, por supuesto, no remite a la homogenización de las corrientes ni tampoco implica por fuerza la comprensión de su quehacer en términos de transitividad, en términos de *dictum*. En este caso, la continuidad en la que pienso se asemeja mucho más al campo semántico de la herencia y el legado: aquello que, de un pensamiento, de un

---

1 En su traducción de las *Vidas* laercianas, García Gual vincula la frase de Aristón sobre Arcesilao en IX 33 (“por delante Platón, por detrás Pirrón, y en medio Diodoro”) a un pasaje de la *Iliada* con la misma estructura (“por delante el león, por detrás serpiente, y en medio cabra”), en el que Pirrón ocupa el lugar de la “serpiente”. De ahí la referencia que no pretende ser más que un juego de palabras.

modelo de vida filosófico, es retomado por pensadores que pueden o no encontrarse demarcados por la historiografía filosófica dentro del canon de una tradición establecida. La herencia, claro está, establece un hilo cronológico de antecedentes y sucesores, sin embargo, la amplitud misma de la palabra introduce la posibilidad de que, en una cadena imaginaria, sobrevuele la ruptura y resignificación de un espíritu doctrinal al punto en que éste se nos aparece ajeno, distante, por momentos incluso irreconocible de aquello que en principio moldeó su paso en la trayectoria del pensamiento<sup>2</sup>.

Puede ser, por ejemplo, como se ha planteado de forma consistente durante los últimos años<sup>3</sup>, que aquello que llamamos con parcial indistinción “escepticismo” y que sin demasiadas complicaciones atribuimos a Pirrón, no sea en realidad más que una coincidencia de palabras, producto, quizá, del rechazo que Enesidemo profesaba por la Nueva Academia<sup>4</sup>. Es posible también que, por el contrario y como escribiera Sexto Empírico, el “pirronismo” pueda considerarse plenamente “escéptico”; que sea, de hecho, la única forma válida de pensarlo y que efectivamente nos conduzca en una línea histórico-doctrinal de antecesores hasta Élide; que, en este sentido, la Academia de Arcesilao y posteriormente la de Carnéades deban ser excluidas de toda nomenclatura y replegadas a una generación otra de pensadores antiguos sólo en apariencia vinculables a Pirrón. Tomando en cuenta su tiempo de vida y trabajo, queda claro que atribuir *escepticismo* a Pirrón es una decisión impregnada de anacronismo. Equivale a pensar que, de un momento a otro, de un lugar a otro, transita el mismo pensamiento y los mismos problemas, las mismas formas de responder y, en suma, las mismas filosofías<sup>5</sup>. El alegato contra la anacronía en su relación con el *continuum* y el vínculo de éste con la homogenización de las interpretaciones, es naturalmente legítimo (Giannantoni, 1981). Nos recuerda, al menos, que la herencia es un movimiento labrado de discontinuidad. Marcado de origen por la fractura y la

2 Y aquí podemos recordar, por ejemplo, la idea de “tradición” expuesta por Burnyeat, M. F., en su introducción a *The Skeptical Tradition*, 1983, p. 1.

3 Ej.: Bett, 1994, 2000 y Brunschwig, 2003.

4 Hegel, probablemente siguiendo a Sexto Empírico (I 220 y sigs.), aunque con variantes, distingue tres períodos de la Academia: la antigua, es decir, platónica; la media, fundada por Arcesilao y la nueva, a partir de Carnéades. Pese a las diferencias que median entre las doctrinas de la verosimilitud propuestas por Arcesilao y la probabilística de Carnéades, para Hegel, la distinción entre Academia nueva y media “no significa nada” (1995: 205). Brochard (2005), quien remarca con frecuencia los matices por uno y otro lado, tampoco utiliza esta distinción, prefiriendo englobar con “Academia nueva” a todos los pensadores a partir de la dirección de Arcesilao.

5 Mírese, para un desarrollo más amplio de esta forma de entender la historia del pensamiento, así como los problemas fundamentales que presenta, Rorty, 1984, pp. 61-7.



distancia. Hay siempre un consensuado anacronismo al hablar, por ejemplo, de Tales, Anaximandro y Anaxímenes como los primeros filósofos. Ellos que nunca hablaron de sí en esos términos. Que no pertenecen siquiera a un mundo en el que hubiera nacido formalmente la palabra “φιλοσοφία” (Brunschwig, 2000: 34; Vidal, 2003). Como en el caso de Pirrón, que nunca habló de sí o su pensamiento en términos de *escepticismo*, ni Tales, ni Anaximandro, ni Anaxímenes, ni el mundo cercano que los vio nacer hablaron de ellos y su actividad en términos de “filosofía”<sup>6</sup>. El que a la postre sean parte de una tradición que se reconoce como medular en el desarrollo de una disciplina, tiene más que ver con la forma en que fue leída su importancia (Cherniss, 1935). Hablamos de ellos como si pertenecieran por verdad de hecho a una tradición disciplinar plenamente estructurada. Nos sentimos, en líneas generales, bastante cómodos describiendo la actividad filosófica desde el tiempo presocrático, en oposición al mito y en oposición a la sofística, como si apenas llegado al mundo el acto filosófico estuviera provisto de una radical autoconciencia. No hay nada, empero, nada menos exacto que el asumir la actividad del filósofo en la antigua Grecia como un quehacer acotado y estable, como un saber que se-sabía-a-sí-mismo. Más justo parece caracterizarlo (y aquí el *Sofista* de Platón continúa siendo un buen ejemplo) en términos de “pugna”<sup>7</sup>. El φιλόσοφος pugna por el imperio de

6 En *Tusc.* V, IV 10, Cicerón adjudica a Pitágoras (s. VI a. C.) la invención del término “φιλόσοφος”; sin embargo, como apunta Gerardo Ramírez Vidal, en lo relativo a éste, el término parece responder “a la *sophía* o sapiencia, que era antiquísima y practicada ya en la edad heroica por Ulises y Néstor” (86), y no, tal podría pensarse, a la forma específica de sus usos durante los siglos posteriores.

7 Sobre este tema importante se ha escrito mucho. Véase, por ejemplo, en términos introductorios, la entrada “Figuras del filósofo”, de Michaël Frede, en *El saber griego* (Brunschwig, comp. 2000, pp. 33-45) o el ya referido artículo de Gerardo Ramírez Vidal, “El sofista y el filósofo en la Grecia clásica” (2003, pp. 77-91), en donde se apuntala la idea de un concepto de filosofía más bien difuso, sujeto a crecientes modificaciones y disputas aún entrado el siglo V a. C., sobre todo a partir de los trabajos de los sofistas Gorgias e Isócrates. En el texto se sostiene a detrimento de la postura más común, que no es con los trabajos de Platón sino con los postulados de la retórica en Aristóteles, que, por ejemplo, la disciplina del filósofo termina por diferenciarse tan radicalmente de la sofística. Involucra, además, el problema de la noción general de “sabiduría” en el mundo antiguo: a quiénes y en qué sentido se les consideraba σοφοί; cuáles eran los rasgos básicos de la multiforme “sabiduría” y cómo es que el paso del tiempo, los cambios estructurales políticos y religiosos dieron lugar a una serie de transformaciones conceptuales para nada reductibles a la idea de “filosofía”, tal y como ahora podríamos entenderla. Sobre este asunto han escrito profusamente Jean-Pierre Vernant (1992), Giorgio Colli (2000) y específicamente Erik A. Havelock (1982, 1996, 1994), a quien se debe la (siempre controvertida) idea de un mundo griego presocrático primariamente oral, a-metafísico y a-filosófico, en el sentido que poseería más tarde la palabra. Se trata, por supuesto, de una vena de lectura con muchísimo interés en lo tocante a la comprensión amplia de las filosofías helenís-

la palabra en un cuadrilátero de voces. Lucha por construirse *in-tensión* respecto del aedo, el sacerdote, el Rey de justicia, el propio sabio (Detienne, 1983). Lucha por ganarse su lugar respecto al médico, el loco. Inclusive, hacia el tiempo de Pirrón, aún cuando las grandes figuras filosóficas de Platón y Aristóteles habían ya otorgado con su práctica un perfil más o menos delimitado del “amor por la sabiduría”, sigue sin ser clara la división entre aquellos que practican una forma particular de βίος, a modo de seguidores, y aquellos que efectivamente habían “creado” una serie de dogmas filosóficos (Hadot, 2009). La imagen, pues, que tenemos de ellos, parte del error inicial de considerarlos fundadores y partidarios de un quehacer que por el contrario fue forjado desde una mirada posterior. Un error quizá imposible de omitir si consideramos que, sobre todo, la historia de aquellos que al modo de Pirrón se mantuvieron abstemios de escritura<sup>8</sup> es siempre una historia de su recepción. Como ha escrito Pérez Cortés (2004), el filósofo que se niega a plasmar escrituralmente su pensamiento (y no era, en realidad, nada poco común entre los antiguos) pasa a la historia como un enigma. Como algo que de origen y por propia naturaleza no puede resolverse, aclararse, dejarse de lado, emanciparse de la pregunta. Está ahí, como algo que no podemos atrapar, ni descifrar, ni tener entre las manos.

En este sentido, Pirrón no es muy diferente a Sócrates, quien tampoco legó hacia delante ningún escrito y cuyo pensamiento sobrevivió casi exclusivamente gracias a la labor de uno de sus discípulos más cercanos (Platón y Timón, respectivamente). Con el tiempo, sin embargo, y a juzgar por los párrafos que Laercio dedica al pirronismo en general (IX 61-116), su vida y su palabra se convirtieron en un tópico común en el cual eran agrupados sin mucha distinción todos aquellos que por una u otra razón parecían dudar de lo que fuera. Qué tan pirrónicos fueron efectivamente los escépticos es un asunto que involucra una reflexión independiente<sup>9</sup>. Basta, por ahora, tomar en cuenta que el mismo movimiento de apropiación anacrónica que realizamos

---

ticas, sobre todo, porque Havelock no dedicó demasiado tiempo a las figuras que destacan en ese período de la Antigüedad griega. Por su parte, Cassin (2008) desarrolla ampliamente esta forma de entender la sofística como un cierto ejercicio de autoconciencia filosófica a través de su negatividad que quizá podría mirarse en paralelo a lo que aquí se propone.

8 Me refiero, claro, a la escritura filosófica. El único trabajo escrito de Pirrón parece haber sido un poema dedicado a Alejandro (*M* II 282), por el que cobró proporcionalmente una buena cantidad.

9 Aunque, por supuesto, la naturaleza de este escrito amerita una conversación recurrente entre uno y otros. Bett, por ejemplo, dedica a esta cuestión en particular el apartado cuarto de su *Pyrrho*, y en su introducción a la *Cambridge Companion of Ancient Skepticism*. Así lo hace también Brochard en las conclusiones de *Los escépticos griegos* (2005), entre muchos otros textos que abordan el tema de distintas formas y a cuyas posturas daré relativo seguimiento en lo que sigue.

de constante con las filosofías presocráticas, sucede cuando pensamos en el escepticismo como una tradición que abarca formal y disciplinarmente desde el siglo IV a. C. con Pirrón de Élida hasta el II d. C. con Sexto Empírico<sup>10</sup>, pasando por una gama tan disímil de filósofos como Timón, Enesidemo, Agripa, Arcesilao o Carnéades, por mencionar únicamente a los más conocidos.

De entrada, ya hemos dicho, podría parecer una forma artificial, demasiado cercana al espectro de lo útil, de generar clasificaciones. Es y no es verdad. Es verdad, sin duda, en cuanto a que la clasificación es de antemano aplicación de un artificio: la introducción de una secuencia narrativa a lo que, tomado en sí mismo, no es más que materia embrutecida, materia oscura, sin orden, materia fragmentada. Es verdad también porque el Pirrón-personaje, según sea abordado desde esta o aquella fuente, a partir de estos o aquellos pensadores, es sólo difícilmente subsumible al escepticismo posterior. Porque algo en él permanece en la atopía, en la irregularidad y en el silencio.

No lo es, en cambio, en la medida en que, al menos desde la perspectiva que aquí propongo, algunas de las preocupaciones y los términos constitutivos de eso que quizá ingenuamente Brochard llamó “pirronismo primitivo” (2005; 1885), en efecto, resultan comprensibles desde el punto de vista propiamente neopirrónico. Esto no quiere decir que al modo en que algunos han propuesto<sup>11</sup>, pueda el primero considerarse una versión *naïve*, poco desarrollada, del segundo. Todo lo contrario. Si se trabaja cuidadosamente, mirar los parecidos y las locaciones comunes entre ambas formas de comprender la filosofía no requiere de nosotros la reducción sistemática de sus particularidades. Y aunque estos aires de familia son en efecto difusos, problemáticos, estructurados muchas veces desde la anacronía y la reducción, aunque están plagados de rupturas y extravíos, lo cierto es que una lectura fragmentada de la figura de Pirrón que pretenda alienarlo de su mundo, de las palabras de su mundo, de aquellos que tomaron sus palabras y su forma de vivir como punto de partida, no es tampoco posible. Después de todo, el que Enesidemo y, tras de él, Sexto, comprendieran sus respectivas doctrinas como ligadas a la figura emblemática de Pirrón, resulta cuando menos un elemento de juicio imposible de evadir.

Pese a todo, debemos notar que el problema de la herencia y el legado entre los pensadores de la Antigüedad no le es exclusivo al escepticismo. A primera

---

10 Hasta donde sé, sólo Laercio (IX 115) habla –aunque dudosa y parcialmente, más por un interés escritural que filosófico– de una continuidad plena entre la línea de los pirrónicos de Pirrón a Sexto. Se trata de un tema complejo que involucra, como acierta en escribir Gianantoni (13-34), el problema de los criterios de la “sucesión” doxográfica y la construcción de biografías filosóficas en la Antigüedad, que no posee una tradición unánime.

11 Me refiero particularmente a la lectura de Richard Bett, 2000.

vista, algo muy similar ocurre, por ejemplo, con la *Stoa*: durante sus casi cinco siglos de duración como escuela de pensamiento vigente en la Antigüedad, el estoicismo tuvo que adaptarse a los cambios del tiempo, aprendió a hablar otras lenguas y a dar resguardo a problemas muy distintos de los que inicialmente lo vieron nacer. No hay a primera vista, por ejemplo, mucha semejanza entre las consignas formales de Crisipo y el sentimentalismo ecléctico de Séneca; ni siquiera parece haber una continuidad sólida y lineal entre las doctrinas morales de Zenón de Citio y la formación de un basamento dogmático por parte de Cleantes. Y, sin embargo, algo se mantiene, algo perdura ahí como un aliento, como un sonido de fondo continuado o una misma escala colorimétrica. Algo similar, podemos decir, sucede también entre los cínicos: de la *παρά δοξάν*<sup>12</sup> antisténica a la “desvergüenza” de Diógenes hay tales diferencias que no pocos investigadores ven en la figura de Antístenes un mero simulacro de lo que sólo más tarde llegaría a conformar una forma específica del βίος.

Esta es, *grosso modo*, la lectura de Declava (*apud* Giannantoni, 1981: 95-128), quien un poco al modo de Brochard (2005) explica las marcadas diferencias entre Pirrón y los pirrónicos, Pirrón y los escépticos, en términos de *contextualidad*. Para aquél, el hilo que comunica a todos estos pensadores es la crítica al dogmatismo. Esta es, por decirlo de algún modo, la semilla que Pirrón dejara sobre la tierra. Pero es claro que esa lucha debió transformarse en paralelo con las modificaciones temáticas y estratégicas de las filosofías dogmáticas: ahora acudiendo a las “Ideas”, ahora a las “aprehensiones”; en algunos momentos mucho más dirigida a la vida moral que a la naturaleza de los objetos físicos, etc. Existen, sin embargo, al menos dos complicaciones aledañas que no vemos en los casos anteriores<sup>13</sup>: en primer lugar, tenemos que dentro de esa masa informe de palabras dispersas, a la cual se ha clasificado con un más o un menos de exactitud como “escéptica”, habita al menos un grupo cerrado de pensadores que ni fueron aceptados por los neopirrónicos, ni reclamó para sí, en ningún momento, tal apelativo: los académicos, o para ser exactos, los integrantes de la Academia Nueva en el período que va del siglo III a. C., cuando Socrátides cede su lugar a Arcesilao en la sucesión de rétores; hasta el I de la misma era, con Filón de Larisa, discípulo de Clitómaco, compañero inseparable de Carnéades (*Acad.* II XXXI) y último integrante de

12 La idea de ἀδοξία como παρά δοξάν aparece en García Gual, 2011, p. 33, y es una de las formas de interpretar la “ἀδοξία”, o “mala fama” típica de los cínicos, por ejemplo, en DL IV 11-2.

13 La idea aparece también en “Prolegomeni ad unna raccolta delle fonti”, de Fernanda Declava Caizzi, en Giannantoni (comp.), 1981, p. 96.

esa particular recodificación del socratismo<sup>14</sup>. Los neoacadémicos de este corte no son (al menos nominalmente) “pirrónicos” y no son, por tanto, de acuerdo con Sexto, “escépticos”. Su forma de poner en juego los discursos, de someterlos al ejercicio de la dialéctica y su actitud de rechazo hacia las posibilidades de un conocimiento absoluto y definitorio, es refutada por Sexto por ser demasiado proclive al dogmatismo. Y aunque las similitudes con Pirrón fueron suficientemente notables como para que Laercio dedicara algunos párrafos a discutirlos (ej.: IV 33), no lo fueron tanto como para que Sexto fuera capaz de reconocerlos entre sus antecesores o como para que Timón les otorgara un lugar meritorio dentro de sus *Sátiras* (Di Marco F35).

En segundo lugar, y aunque antes lo hemos dicho, debemos tener muy presente que Pirrón, llegado a Atenas desde Elis, compañero de Anaxarco en la expedición alejandrina, no fundó el escepticismo. Esto, claro, en términos meramente históricos. Pirrón es exclusivamente un pirrónico, ni siquiera eso; quizá ese título le corresponda a Timón<sup>15</sup> si es que uno no puede ser nación, bandera y territorio al mismo tiempo. Escépticos fueron otros; otros que llegaron muchos años después, cuando Pirrón había muerto. Podemos decir que fueron los doxógrafos, comentaristas y filósofos antiguos los que hicieron de Pirrón un escéptico y del pirronismo una doctrina filosófica en diálogo con problemas concretos de epistemología y metafísica frente a los cuales Pirrón no presenta más que una imagen negativa. Esto último es quizá lo único que sabemos con relativa exactitud. Aún así, una buena fracción de la tradición erudita habla de él como padre de esa corriente muy posterior que encontrara en la palabra “σκέψις” el nombre propicio para construirse filosóficamente ante sí misma y frente al público de lectores y escuchas que con un más o un menos continuó hablando de Pirrón en términos semejantes, es decir, como personaje modélico de una forma concisa de la vida y el pensamiento que en su época no llegó a constituirse.

La pregunta por el estatus de Pirrón para con los escepticismos posteriores tiene, en realidad, un peso netamente historiográfico y, en última instancia, una exégesis que pretenda desentrañar cuál hubiera sido su actitud hacia las nuevas tendencias filosóficas que hicieron de su legado un cuerpo temático, metódico y conceptual, tiene algo de imposible. Por supuesto, existen pistas que pueden ayudarnos a formular una respuesta. Por ejemplo, el que Pirrón no parece haber construido una imagen de sí en cuanto filósofo, que, al contrario, pareciera

14 No hago mención de Antíoco de Ascalón, pues, como escribiera Brochard, muy a pesar de que los historiadores antiguos nos lo presenten como académico, “no merece este título, a menos que se lo entienda en el sentido primitivo de la palabra: pertenece quizá [...] a la Academia antigua; no pertenece a la nueva, es su enemigo declarado” (2005: 247).

15 Como lo cree, por ejemplo, Brunschwig, 2003, p. 211.

rehuir a este apelativo en aras de una sabiduría tan vital, tan ceñida al problema fáctico de la vida cotidiana que cualquier pretensión filosófica quedara anulada en un solo y radical movimiento de emancipación: como sabemos, Pirrón no muere siendo filósofo sino sacerdote. No muere en Atenas, sino en Élide. No muere de apnea, ni devorado por perros hambrientos; no muere tras beber cicuta. Simplemente, *muere*. Es ya un hombre entre hombres retirado al silencio de la vida pueblerina y sacerdotal. Sin embargo, esta pista que de inicio hace tambalear la idea de un Pirrón cabalmente filosófico, nos abre hacia la posibilidad nada despreciable de un Pirrón empeñado en sacudirse las telarañas de la filosofía, puede arrojarnos también hacia una interpretación distinta. Pensada en su conjunto, la vida de Pirrón es un ejemplar típico de ἄσκησις, entendida, al modo de Pierre Hadot, como aquel prolongado ejercicio del intelecto, del cuerpo, de la voluntad, etc., a través del que se busca acceder a un estado de vida deseable, en la mayoría de los casos (Pirrón no representa aquí ninguna excepción) identificado con la ἀπραξία<sup>16</sup>. Por supuesto, la vasta significación que guarda el término no puede aquí ser dibujada más que en uno de sus sentidos más básicos: el de conformar una unión mimética entre acto y discurso, pensamiento y vida, entre disposición e idea (1998: 12-3). Mirada entonces la indiferencia pirrónica como núcleo y aplicado a su pensamiento el principio de la ἄσκησις, el que Pirrón marchara de Atenas de vuelta a Elis para pasar sus últimos días como un anónimo de la filosofía no tendría pues por qué significar que abandonara su tarea filosófica. Todo lo contrario. Su vivir posfilosófico representaría el trazo final, definitorio, de su filosofar.

En esta breve disyuntiva casi sin importancia se juegan dos de los problemas de la historiografía antigua más acuciantes. El primero, desarrollado profusamente por Pierre Hadot (1998, 2006a, 2009, 2010), consiste en preguntarnos hasta qué punto nuestra comprensión de la filosofía a la luz de esa actividad nuestra esencialmente erudita a la que no sin cierta arbitrariedad de origen llamamos con el mismo nombre, coincide con lo que fuera para los antiguos griegos. Si es que acaso nuestro juicio en torno al quehacer filosófico en la Antigüedad está quizá demasiado permeado por nuestra práctica presente y si es que acaso esa práctica nubla más bien que permite acercarnos a su pensamiento. Si esto es así, el paso previo y definitivo a cualquier reconstrucción de la filosofía de Pirrón es, sin duda, preguntarnos por el sentido de su actividad en el momento específico de su nacimiento. Esto, claro, no se reduce a una mera indagación de orden contextual que pretenda explicarla como emanada *ipso facto* de los rasgos políticos, sociales y de orden cultural al amparo de los

---

16 Esto es específicamente cierto, dice Hadot (2009), para las filosofías posteriores a Sócrates.

cuales encontró su posibilidad efectiva, pues resulta evidente que aquel mismo período que gestó al Pirrón-filósofo alumbró también posturas filosóficas *otras* que no sólo entonces, sino ahora, se nos aparecen en la más franca oposición.

Cuando se hace hincapié en la importancia de la pregunta por su momento de gestación se busca más bien poner sobre la mesa la forma de diálogo que Pirrón entabló con aquellos nódulos temáticos probablemente oriundos al espíritu epocal. Traerlos a cuento no nos dará la clave que resuelva el enigma, pero sin duda nos permitirá entrar en relación con lo que el enigma guarda: esto es, nos proveerá de un asidero a partir del cual será posible, en última instancia, pensar a Pirrón *más allá* de sí, en cuanto diálogo y toma de protesta frente a un panorama dado de circunstancias históricas y problemas filosóficos en los cuales –quizá contra su voluntad– se encuentra inserto. Es así que, el que Pirrón fuera considerado por la tradición doxográfica y neopirrónica como patrono de la práctica escéptica es ya un indicio significativo de apropiación que excede por completo el prurito historiográfico. Un indicador certero de lo que, para *ellos*, los antiguos, significaba *ser filósofo* y, más específicamente, de lo que significó *vivir* como uno.

El segundo problema, que bien podríamos considerar una mera extensión de las tesis hadotianas referentes a la consideración de la filosofía antigua en tanto “ejercicio espiritual”, consiste en preguntarnos por el papel que la historiografía y aún la enseñanza de la historia del pensamiento filosófico han otorgado a las cuestiones biográficas y anecdóticas en contraste con el papel dado a la pregunta fundamental por el contenido de las doctrinas, entendidas éstas como moléculas de significación aisladas capaces de traer a nuestra escucha, a nuestra mirada, el sentido profundo de una actividad que paradójicamente (al menos para la Grecia antigua) no fue posible asimilar al margen del espectro vital-existencial. En este sentido, por ejemplo, Massimo Gigante (12) ha señalado que no es posible aislar la construcción literaria del βίος en la Antigüedad, de la proclamación de las doctrinas filosóficas, pues, sobre todo en el caso de Laercio, las primeras son utilizadas *sine qua non* como emblemas expresivos de las segundas. No configuran aspectos artificiales y omitibles que puedan apartarse de los discursos propiamente filosóficos ni pueden ser reducidos al puro “ejemplo” ornamental. Por el contrario, los refranes, las anécdotas, las burlas, los datos aparentemente inútiles tienden a insertarse en el texto con el absoluto propósito de mostrar el sentido básico de las doctrinas que pretenden enseñarse. Si atendemos al panorama dado por Hadot, en el que la filosofía antigua se entiende sobre todo como un *quehacer*, no podría ser de otra manera<sup>17</sup>.

17 En su texto “Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida”, Sergi Grau recupera específicamente estas cuestiones pero desde el

La afanosa importancia que acostumbramos otorgar a la conceptografía doctrinal de las filosofías griegas resulta, entonces, esencialmente equívoca, lo cual, por supuesto, no quiere decir que aquello denominado globalmente como “discurso filosófico” (Hadot, 2006a: 265, 302)<sup>18</sup> deba relegarse al plano secundario que hasta ahora se ha dado, por ejemplo, a todo cuanto pueda suponerse estrictamente relativo al ámbito de la forma de vida de estos pensadores. Por el contrario, puesta en acción la hipótesis, forma de vida y discurso revelan la naturaleza de su prístina relación: ser al mismo tiempo horizonte y punto de partida. “Horizonte” en la medida en que la figura y relevancia del “sabio” (de la *idea* del *sabio*) para el espectro general de las escuelas helenísticas y los pensadores alejandrinos es consistente a un ejemplo de vida que no busca imitarse en el sentido propedéutico de la palabra, sino más bien *actualizarse* en la propia existencia; “punto de partida” en cuanto la ἄσκησις es precisamente la elaboración del camino a través del cual se lleva a cabo esta persecución; a la vez, “horizonte y punto de partida” en tanto la sabiduría (σοφία) —aquello de lo que el sabio es partícipe— no es en ningún caso objetualizable, no puede *poseerse* en términos absolutos, ni aún aprehenderse en términos de saber, sino que por su mismo carácter de horizonte se traduce en una aspiración constante, en una búsqueda sin más rédito posible que la misma trayectoria. En esto ciertamente consiste la originalidad y grandeza que la filosofía helenística legó a la posteridad: la asunción de una meta propiamente inalcanzable que, sin embargo, logra su cabal resolución en la trayectoria misma de aquello imposible que, a pesar de todo, se empeña en perseguir.

---

punto de vista de la “biografía” en cuanto género que, en muchos sentidos, definió una forma de hacer filosofía y comprender el quehacer de aquellos a los que se llamaban filósofos. Según escribe, no se trata en ningún momento de comprender al filósofo en términos “individuales”, en cuyo caso la biografía podría efectivamente ser pensada como un elemento de análisis psicológico, sino en cambio de entender que el *personaje* de aquel que ostenta el título está diseñado para constituir un modelo: “En efecto, el método esencial de los biógrafos antiguos es, particularmente, la asunción de que los actos de un personaje [...] constituyen, en un sentido en absoluto alegórico, sino literal, la expresión de su más íntima personalidad, entendida siempre, por supuesto, en términos tópicos, nunca individuales; de tal manera que un determinado carácter sólo puede producir un tipo concreto de acto o de obra, y es incapaz de hacer o componer nada que no se adecue a este tipo, que no esté de acuerdo con los rasgos de carácter que la biografía se encarga precisamente de definir” (p. 437). Este punto de diferenciación es importante a la hora de posicionar el valor de la propuesta de Hadot en términos hermenéuticos, ya que nos permite comprender la anécdota como parte fundamental del análisis de una filosofía sin que ello implique una búsqueda (inútil, quizá) del sentido individual de una vida determinada. 18 Véase, también, la explicación dada por Davidson en su introducción a los *Ejercicios* de Hadot, 2006a, p. 11.



Es justo decir, empero, que dentro de estas filosofías, cierta forma de entender a Pirrón configura una excepción parcial. El mismo Hadot lo insinúa cuando nos dice que en su caso el tema de la creación discursiva de la filosofía y el de la vida filosófica llegan a un punto medular de separación y de distancia. En él, el βίος (la forma de vivir) se convierte en el único valor, en el único trabajo, en el habitáculo completo del quehacer filosófico. La tendencia no es del todo novedosa: alguna manera de comprender el socratismo y el cinismo apuntan ya esquemáticamente en esa dirección, aunque ello no signifique que Pirrón pueda ser acogido sin más como una de entre las filosofías socráticas o como una hermana homóloga de la “vida cínica”. Por el contrario, aspectos muy básicos que acompañan a la figura de Sócrates son resistidos fuertemente por Pirrón, a quien en específico, y como veremos después, no interesa la mediación de argumentos epistemológicos en el recorrido de la investigación moral. Para él, en cambio, todo parece estar impregnado por una honda “indiferencia”, una persistente ἀδιαφορία, que –adelanto desde ahora– supone, a mi juicio, el nódulo central (casi único) de su actividad filosófica<sup>19</sup>.

Este panorama inicial nos puede servir para poner sobre la mesa algunos de los elementos que aparecerán mezclados en lo que sigue. Elementos que, además, se encuentran implicados en el que, en mi opinión, es el problema medular de toda reconstrucción del pirronismo temprano. Esto es, el problema historiográfico de las fuentes. Quién habló de Pirrón. Cuándo. Para quiénes habló y qué papel juega Pirrón mismo, como figura testamentaria, en el interior de esos otros pensamientos. No es una cuestión sencilla, y en muchos sentidos excede los propósitos de este trabajo, por lo que voy a limitarme a dar algunas líneas muy generales, extensamente trabajadas por los comentaristas<sup>20</sup> a los que en su momento tomaré de referencia. Antes, sin embargo, vale atender una de las complicaciones aledañas a la relación mimética entre pirronismo y escepticismo con la que sintomáticamente dan comienzo la mayoría de los trabajos sobre el primero. Me refiero al significado mismo del nombre “σκεπτικός”. Sólo de esta forma es que podrán ser juzgados tanto el problema de las fuentes, como el de las particularidades de Pirrón en contraste con otras filosofías.

Para Sexto Empírico, el escepticismo, o más bien, “la orientación escéptica”, a modo del ser, se dice de muchas formas: unas veces es llamada “zetética”,

19 Esta intuición, veremos después, es referida con especial interés entre los comentaristas modernos, por parte de Brochard. Mírense para este propósito, particularmente, 2005, pp. 69 y sigs.

20 Resalto aquí los casos de Declava (*apud* Giannantoni, 1981: 95-128), Ferrari (1968) y Giannantoni (1981: 11-34).

por su afán de investigación; otras, “eféctica”, en virtud de la ἐποχή; otras, “aporética”, precisamente, por encontrarse dentro de la investigación con diferentes aporías; y otra –para lo que aquí ocupa, la más importante– “pirrónica”, en la medida en que para ellos (los escépticos, los que investigan, los que suspenden el juicio) aquel que más se acercó a su forma de hacer filosofía fue Pirrón (*HP I 7*). Hay una cierta connaturalidad en estos nombres: el que investiga sin pausa, al encontrarse en aporía, suspende el juicio. Al parecer, según Sexto, esto fue lo que hizo Pirrón o al menos el que lo hizo de una forma más tangible que el resto<sup>21</sup>. Ahora bien, todos estos nombres aparecen ya en el seno del término fundamental: “escepticismo”. El escéptico es el que es llamado aquí o allá de éste o aquél modo. De acuerdo a la forma en que es presentado, puede decirse entonces que entre la última denominación y la primera hay algún tipo de sinonimia: los verdaderos escépticos, para Sexto Empírico, serán por antonomasia pirrónicos y, a la inversa, aquellos adeptos al pirronismo estarán bajo el imperio del σκέψις. Esto es aún más importante si notamos que, desde el punto de vista de la historia y a diferencia de los filósofos académicos, estoicos o epicúreos, e inclusive, en alguna versión poco probable, los cínicos, el escepticismo no recibe su nombre ni a partir de su sitio de enseñanza (como fuera el caso de la *Stoa*), ni en relación directa al nombre de su fundador (por ejemplo, en el caso de los epicúreos). Sino que, por el contrario, es nombrado a partir de una facultad, de una disposición, de una cierta práctica<sup>22</sup>.

El primer uso técnico registrado de la palabra que nos importa se encuentra, además, en un texto muy tardío, *Noches áticas*, escrito por Aulio Gelio hacia el siglo I antes de nuestra era (DC T56), quien retoma el término de Favorino para distinguir a los alumnos de Pirrón de los filósofos neacadémicos, cuya filosofía, curiosamente, tenía origen en las doctrinas socrático-platónicas. Esto es, alrededor de doscientos años después del nacimiento de Pirrón. Antes de eso, el puro vocablo se limita a hablarnos de alguien que “observa” y alguien que “indaga”, alguien que se abstiene de afirmar, manteniéndose en esa suerte de quietud incierta de la mirada y la pregunta. En cuanto derivado de “σκέπτεσθαι” (“mirar atentamente”), el escepticismo es un modo específico de entornar los ojos que funciona, a la vez, como metáfora del proceso de aprehensión del conocimiento (Brunschwig, 2000: 660) y que por ello mismo apunta ya desde su semántica a un campo de trabajo en relación a los problemas gnoseológicos y epistemológicos contra los cuales, efectivamente, habla-

21 De este párrafo de Sexto se encuentra un paralelo en DL IX 69.

22 Notemos pues, al modo de Declava (1981: 201), que Sexto no habla de Pirrón como si hubiera formado una “escuela”, sino que, al contrario, habla de él en términos de “símbolo”, en términos de “modelo”. La idea se encuentra también en Alcalá, 2005, pp. 35-6.

rán Enesidemo y Sexto. Pero al mismo tiempo, hemos dicho, la denominación parece venir de una cierta “disposición” anímica y un tipo concreto de praxis que de entrada no se identifica con un grupo bien formado de pensadores, ni tampoco con un perfil geográfico demasiado particular. Ser un escéptico no implica aquí nada más que la puesta en escena de una acción, la aplicación de una “capacidad” (como llama Sexto a la “σκέψις” en *HP* I 8), lo cual nos indica de antemano que cualquier clasificación de sus adeptos debe ser pensada al margen de las formas más comunes, y por obvio, nos anticipa la dificultad implicada en la pregunta por sus fundadores.

Como es fácil notar, no existe en la breve definición legada por Gelio nada que no podamos encontrar de alguna manera en casi cualquier otro filósofo. Platón duda de la fiabilidad de los sentidos, lo mismo que Aristóteles, y antes de ellos, Heráclito o Parménides. Los filósofos de la naturaleza previos al siglo V, así como los descendientes del Liceo, tomaban el principio de observación reflexiva del entorno como punto de partida; todos ellos indagan, se abstienen en ciertos casos de afirmar, enfrentan argumentos, etc. Tomada aisladamente, la raíz del nombre tiene en realidad poco que decirnos y el propio Laercio se encuentra a tal punto consciente de la dificultad que dedica un fracción considerable de la *Vida de Pirrón* a rastrear una cadena tentativa de personajes a los que por una u otra razón pudiera considerárseles padres fundadores lejanos del escepticismo. La cadena, de la que hablaremos más tarde, inicia ya desde Homero, se extiende varios siglos hasta llegar a Demócrito y tiene la virtud de enseñarnos cuán enraizada estuvo de hecho la práctica de al menos *un cierto* escepticismo dentro de la práctica más general del pensamiento filosófico. Tiene la virtud, también, de poner en duda el tipo de vínculo que efectivamente se le puede adjudicar a Pirrón respecto a sus seguidores. Pues sí, a fin de cuentas, cierto escepticismo es mostrado por tantos personajes, cuánto más atentos habrá que ser a la hora de afirmar que entre todos ellos Pirrón destaca por ser el primero de una prolífera casta que tomó el mote como rasgo constitutivo de su actividad.

Pero ¿desde dónde juzga Sexto este parecido? ¿Qué ve en Pirrón que no ve, por ejemplo, en Gorgias o Protágoras, en Arcesilao o en Carnéades? La imagen que de Pirrón se hace Sexto proviene sin duda de los escritos de Enesidemo<sup>23</sup>, a quien recupera de las sombras muchos años después de su muerte. Salvo por un breve, aunque detallado, reporte acerca de los *Argumentos* elaborado por Focio (Polito B 1-29; LS 71C), sobre estos escritos se conserva muy poco en

---

23 Véase, para este punto, Long, 1975, p. 81; Bailey, 2002, pp. 58 y sigs. Para la relación entre Sexto y Enesidemo, en términos de reinterpretación, véase Polito, 2014, pp. 61-8.

realidad<sup>24</sup>. La otra fuente importante de Sexto es Timón, a quien da el título de “profeta” de su maestro y a quien cita una y otra vez a lo largo de su obra. Pero ni Timón ni Enesidemo adoptan el mote de Sexto para describirse y tampoco llaman a Pirrón de esa manera. Además, si juzgáramos idealmente los fragmentos conservados del segundo, sin que en nuestra lectura mediara el pensar de Sexto Empírico, no en pocas ocasiones parecería el “pirronismo” una filosofía mucho menos escéptica que dogmática.

Lo importante aquí es notar que provengan de donde provengan, los testimonios sobre Pirrón terminan siempre por llevarnos a su vida<sup>25</sup>. Y si como ya adelantamos, en el mundo antiguo la forma de vivir llevada por los filósofos constituye un elemento de juicio (en muchos casos) irremplazable a la hora de comprender el sentido de su pensamiento, no resulta extraño suponer que en última instancia, cuando Sexto se adjudica el nombre de “pirrónico”, lo hace en virtud de la vida modélica llevada por Pirrón. Es posible, entonces, que el escepticismo fuera pirrónico por el modo de vida que plantea y escéptico por la forma en que se accede a él, sin que ambas rutas entren en contradicción y sin que en su convergencia tuviéramos la obligación de considerar al primero padre fundador de las formas discursivas del segundo.

Pero las vidas son en extremo complicadas de interpretar. Como si algo en su naturaleza volátil se resistiera a ser pensado como un objeto de escudriño. A menudo, un mismo suceso es tomado a la vez como sátira y a la vez como motivo de encomio, simultáneamente como motivo que refuerza una determinada posición intelectual o modo de prueba para refutarlo. La de Pirrón, en particular, supone un reto importante a la hora de ser interpretada sobre todo porque la fuente más importante que tenemos, Antígono de Caristo, es en extremo controvertida. No alcanzaría aquí el espacio para hacer valer las profundas discusiones que han surgido en torno a su legitimidad como biógrafo; sin embargo, me aventuro a afirmar que, pese a las acusaciones, es posible encontrar algún indicio significativo de verdad en lo que transmite. Me ocuparé de esto más adelante<sup>26</sup>. Por ahora basta tener en cuenta, primero, que toda fuente capaz de hablarnos sobre Pirrón tiene que ser llevada, en términos de análisis, al juicio de las anécdotas por más comprometidas que puedan resultarnos a

24 Están, además, las menciones de Sexto Empírico, lo que de él aparece en Diógenes Laercio, y su importante, pero no siempre explícito, papel en el Libro VIII de Aristocles. Se sabe también que escribió un *Contra la Sabiduría* y un *Sobre la investigación* donde, empero, parece repetir lo ya planteado en los *Argumentos* (DL IX 104-6). Mírese para ello Polito, 2014, p. 17.

25 A excepción del párrafo de Aristocles, que parece venir directamente de las enseñanzas orales que Pirrón legó a Timón. Hablaré de ello con calma en todo el capítulo siguiente.

26 Especialmente en el capítulo III.

nosotros, lectores modernos, acostumbrados a descartarlas. Y segundo, que si bien, en este elemento anecdótico derivan *sine qua non* las fuentes, su sola aparición es también una importante diferencia entre lo que podríamos llamar primer pirronismo (básicamente, Timón y Pirrón) y su resurrección hacia el siglo I a. C. por parte de Enesidemo. Como escribe Roberto Polito:

If we consider early Pyrrhonism as it was understood in the Hellenistic age by historians, competing philosophers, and at least some of Pyrrho's pupils themselves, the difference with neo-pyrrhonism is clear. Early pyrrhonism is centred on admiration and imitation of Pyrrho's conduct, and pays little or no attention to theory. By contrast, the Sceptics starting with Aenesidemus, show no interest in anecdotes about Pyrrho, and are mainly concerned with theory. Thus, to start with, early Pyrrhonism and Sceptics disagree on whether theory or practice come first (2014: 17).

No me parece que esta distinción deba ser tomada a la ligera. Que la filosofía de Pirrón fue planteada fundamentalmente como un modo de vivir es además evidente en el Libro noveno de Diógenes, en el que, por toda marca, puede verse una escisión entre los párrafos 63-69, mucho más pirrónicos, y los 74-108, particularmente asociados al escepticismo<sup>27</sup>. Puede ser que este cambio responda a la preeminencia del entendimiento de la filosofía como forma de vivir en el siglo IV (Hadot, 2009, 2006a)<sup>28</sup> y al fuerte ambiente socrático que demarcaba las tendencias de la época<sup>29</sup>. Puede también deberse al ambiente cultural y político de inicios de la era alejandrina que para algunos comentadores<sup>30</sup> supuso un giro en la concepción de la filosofía en térmi-

27 Barnes (1990) propone una clasificación general de las secciones del noveno relativas a Pirrón y los pirrónicos en cuatro partes: a) 61-62, a modo de presentación introductoria; b) 63-69, donde aparece condensada la filosofía de Pirrón y donde se encuentran situadas las anécdotas de Antígono; c) 69-73, que versa sobre sus posibles sucesores y presenta la ancestrología, y d) la sección más extensa, donde se desarrollan los tópicos centrales del pirronismo. Un paso más adelante, Vogt divide el Libro en ocho partes, integrando lo que para Barnes constituye un preámbulo al recuento central sobre Pirrón (61-68), y dando un lugar independiente tanto a los tropos de Enesidemo (78-88) como a los de Agripa (88-89).

28 Lo miramos, por ejemplo, en la misma noción de ἀπρεσις de la forma en que es expresada por DL (I 20) y Sexto (HP I 16-7). En palabras de Pérez Cortés: "lo que convertía a un individuo en filósofo 'de una corriente' era el consentimiento que otorgaba a ciertos dogmas que determinaban el modo de vivir" (177), sea que éstos pudieran en efecto considerarse tesis formalmente dogmáticas (ej.: el aristotelismo, epicureísmo, platonismo, etc.) o vagas consideraciones sobre la buena vida (ej.: el cinismo y el escepticismo).

29 Véase, por ejemplo, en este sentido, Hadot (2006) y Long (1997).

30 Brochard, 2005, pp. 43 y sigs.; Reale *apud* Giannantoni, pp. 325 y sigs., en relación con el pirronismo; Daraki, 2008, en cuanto a la filosofía helenística en general.

nos del individuo, su libertad y el ejercicio práctico de su estar en el mundo. Para entenderla hace falta, además, tener en cuenta que Enesidemo no fue un pensador que se encargara simplemente de reproducir el pensamiento de Pirrón. La dedicatoria de sus *Argumentos* (Λόγοι) a Lucio Tubero (Polito A1), afiliado de la Academia en tiempos de Arcesilao, sugiere que, por toda sorpresa, alguna fracción de su postura filosófica pudo estar influenciada por éste y que sólo a la llegada de los rétores sucesivos, Filón y Clitómaco, cuando la Academia comenzaba a devenir otra vez imperio del dogmatismo, fue que decidió separarse<sup>31</sup>.

A Enesidemo se le deben, por ejemplo, los famosos tropos (DL IX 19-88; Sexto, *HPI* 180-6) que, por un lado, presenta Sexto y, por otro, retoma Diógenes a la hora de abordar las estrategias del escepticismo para llegar a la ἐποχή, y que funcionan como estratagemas “purgativos” al encontrarse en medio de una discusión dogmática. Pero nada de esto puede ser extraído de las enseñanzas más directas de Pirrón que, antes bien, muestran un claro desprecio por las formas dialécticas de la argumentación, las discusiones filosóficas y que en general parecen hablarnos mucho más sobre estrategias de conducta que sobre formas argumentales. Lo mismo ocurre con el asunto de la “aprehensibilidad” que, según el reporte de Focio, es la médula de los *Argumentos* y para el que tampoco existen ecos testimoniales por el lado de Timón o Antígono<sup>32</sup>. Todos estos elementos no muestran (como sí los fragmentos de Timón) ninguna predilección específica por la forma de vivir y mucho menos posicionan el carácter práctico y anecdótico en primer plano. Al contrario, hay en ellos la instauración de una nueva conceptografía elaborada quizá con el único fin de hacer valer el pirronismo en un tiempo en que la pura predilección moral de Pirrón hubiera sido insuficiente (Alcalá, 1996: 95).

---

31 Esto no quiere decir, para nada, que la filosofía de Enesidemo se reduce a una unión entre las tradiciones escépticas de la Academia de Arcesilao y Carnéades, y los mínimos destellos pirrónicos que Timón había dejado por el mundo. Como si, agobiado por el imperio del estoicismo en las ideas de los nuevos rétores, hubiera optado por recuperar el legado de los antiguos, pero agregando, ahora, un cierto toque pirroniano. Esta es, precisamente, la “ortodoxa interpretación” (79) contra la que argumenta acertadamente Román Alcalá en su trabajo de 1996 y frente a la cual, junto a Declava (1992), propondrá un lectura del nuevo pirronismo en términos de “escepticismo radical”, ajeno a la “probabilística” y la “plausibilidad” neocadémicas y fincado en el ejemplo ideal de la vida de Pirrón.

32 Lo cual no significa que el neopirronismo no fuera concebido también como una forma de vida, pero en su caso esa práctica vital parte de una reflexión concreta en torno a las posibilidades del conocimiento, asunto que, defenderé más tarde, no le es esencial a Pirrón. Mírese, para el primer tema, Nussbaum, 1996, pp. 208-315; Lozano-Vásquez, pp. 51-82 y Cooper, 2012, pp. 291 y sigs. También, para lo segundo, Polito, 2014.

Aún así Timón no clama originalidad. Tampoco Enesidemo. Éste, al contrario, se inserta de lleno en la tradición pirrónica y se presenta ante el siglo I como parte de una cadena bien definida de ancestros. Pensada radicalmente, esta adhesión es naturalmente falsa y responde más bien a la necesidad de los antiguos de legitimar sus ideas en los marcos intelectuales de una tradición precedente. De este modo, si como parece sensato, la versión sextana del pirronismo deviene en parte de la influencia legada por Enesidemo, cabe esperar que su reapropiación posea cuando menos un rasgo discursivo ajeno a la versión primaria y que por esto mismo lo que se entendería después por pirronismo difiera en modo considerable de lo que en efecto Pirrón había planteado.

Es aquí donde entra en juego el problema de las sucesiones (διαδοχαί). O, mejor dicho, el problema de la posibilidad de establecer un hilo confiable que de Pirrón nos conduzca (al menos) hasta Enesidemo y que, en segundo término, pueda retrotraernos (inclusive) al asunto de la (siempre volátil) reconstrucción intelectual de sus antepasados filosóficos. Aunque la naturaleza de ambos temas excede a mis propósitos, creo que vale la pena mencionar algunos puntos muy generales que ayudan a mostrar lo que aquí se defiende, a saber, que la filosofía de Pirrón puede ser entendida como una pura forma de vivir y que esta preocupación básica, directriz de todo su pensamiento, no surge como en otros casos de una propuesta teórico-doctrinal sino, justamente, de su rechazo hacia la misma.

## II. La herencia y los ancestros

### (el problema de las sucesiones y el pasado intelectual)

Desde el Libro I de las *Vidas*, que funciona como una especie de preámbulo, Laercio se resiste a hacer depender a Pirrón de una de las grandes líneas del pensamiento filosófico que desde el inicio marcan la dirección del escrito. Ni aparece en un primer momento dentro de los “itálicos”, cuya génesis se encuentra en Ferécides y Pitágoras y se extiende hasta Epicuro, ni es introducido como un eslabón más en la cadena de los “iónicos”, cuya génesis se encuentra, según Laercio, en las doctrinas de Anaximandro<sup>33</sup>. No está, por así

---

33 Posteriormente, empero, los pirrónicos serán inscritos en el Libro noveno junto a una cadena de nombres correspondientes a la vena itálica. Su adscripción, que simula un parentesco, es sin embargo, desde el punto de vista filosófico-doctrinal, cuando menos discutible. Giannantonio arroja la hipótesis de un Laercio inspirado por las obras de Soción, en las que el pirronismo aparece dentro de las sucesiones eleatas y donde se le mira también como un cierto

decirlo, realmente en ninguna parte. O lo está de pronto, sólo un momento, para luego sumergirse en el anonimato y la atopía. La pregunta evidente en este caso (a la que empero no puede dársele respuesta suficiente) es por qué. Qué hay en Pirrón que Diógenes no puede enmarcarlo en un sistema coherente de sucesiones históricas y cómo es que se corresponde (o no) su lugar en el preámbulo con su aparición hacia finales del Libro noveno. Como ha notado Giannantoni (1981: 16), ambas cuestiones se vinculan en Laercio con el problema más amplio del estatus de la filosofía escéptica en cuanto αἵρεσις.

Unos dicen –escribe Diógenes– que [el escepticismo] es una secta en algún respecto, pero en otro no. Pero parece que es una secta. Porque llamamos secta (αἵρεσις) a la que sigue o parece seguir en su apariencia a un cierto principio de razonamiento. Según eso podemos llamar con buenas razones una secta a la Escéptica. Pero si pensamos como secta en la adhesión a unos principios dogmáticos que requieren obediencia, ya no puede denominarse secta (I 20).

Aquí Laercio parece reivindicar uno de los sentidos más amplios de αἵρεσις que, a diferencia, por ejemplo, del de “escuela”, no supone ni una continuidad determinada ni una adhesión dogmática a una cadena de axiomas propiamente dicha. Es decir, αἵρεσις como “corriente de pensamiento” (Pérez Cortés: 77). Una disertación muy parecida que, además, muestra ambos modos de acercarse al término se encuentra en los *Esbozos* (I 16-17) cuando Sexto escribe que sólo podrá decirse del escéptico que pertenece a una “secta” en el sentido más laxo, es decir, como la adhesión “a una dirección”<sup>34</sup> y no como la adhesión a unos dogmas<sup>35</sup>.

Se suma a esto el que, acto seguido, aparezca un comentario de Teodosio en el que se descarta la posibilidad de llamar “pirrónico” a quien sea en términos doctrinales toda vez que, si como dicen los “escépticos”, el pensamiento es inaprehensible, nadie pudo jamás saber lo que Pirrón pensaba. El argumento es extraño y parece diseñado más bien para causar controversia; sin embargo, resulta interesante notar que pese a hacer a un lado la posibilidad de un “pirronismo” en términos sistemáticos (de “secta”, en sentido fuerte) hacia el

---

precursor del epicureísmo. Por su parte, Warren (*apud* Vogt, 104) sugiere que la introducción de los pirrónicos en el Libro IX se debe al patronato demócriteo que, según dice también Laercio (IX 61), Pirrón recibiera de Anaxarco. Además, algunas preocupaciones epistemológicas muy claras en el neopirronismo pueden encontrar ecos en los temas tratados por Jenofonte o el mismo Demócrito.

34 Utilizo aquí la traducción de Tescari citada por Giannantoni en p. 16, y me distancio de la de Gallego y Muñoz por considerar poco conveniente la interpretación de αἵρεσις como “sistema”.

35 Véanse, también, las consideraciones de Pérez Cortés sobre este tema en pp. 107 y sigs.



final del argumento Teodosio reivindique la mínima posibilidad de llamar pirrónicos a aquellos que “llevan un modo de vida similar” al de Pirrón. Lo que hace entonces a un pirrónico ser tal es su capacidad de imitar a una figura: la emulación efectiva de un actuar concreto. Es esta forma de la conducta elevada por la práctica y el ejercicio constante (justamente, la ἄσκησις) a un estilo de vida filosófico, y no la adhesión a unos dogmas de orden descriptivo sobre la naturaleza del ser, lo real, etc., lo que permite que el puro nombre se convierta en adjetivo y que, en efecto, sea posible hablar de “pirronismo” ahí donde parecería no haber cosa alguna.

Este último rasgo al que Laercio no presta demasiada atención se vuelve importante a la hora de recordar que también durante el proemio se discute el estatus de secta de otra escuela filosófica. Aunque por razones distintas, probablemente ligadas a la distinción entre “modo de vida” y “secta” venida en este caso de Hipóboto, el estatus de los cínicos es también cuestionado, aunque esta vez por tratarse de una corriente que con demasiada facilidad puede reducirse a una pura práctica de vital. Tal y como expresa Giannantoni (1981: 17), la diferencia obvia de los motivos no puede quedar de lado, como tampoco el que, hacia el final, Diógenes parezca mucho más convencido de otorgarle el título de ἀρεσις al cinismo que al pirronismo. Es cierto también que, después de todo, la línea de sucesiones y antecedentes del cinismo está bien demarcada y que a éstos les es otorgado un lugar importante en las *Vidas* (la exclusividad del Libro IV) que en cambio se le niega a los pirrónicos, quienes son situados sólo al final del Libro noveno, antecedidos por Heráclito, Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia y Anaxarco, quienes, por otro lado (salvo obvias excepciones), no guardan ni entre sí ni para con los pirrónicos ninguna clase de relación doctrinal evidente.

Sin embargo, atendiendo a lo que con mucha probabilidad supone el único elemento común a los testimonios sobre Pirrón, a saber, sus preocupaciones morales y el modo más bien práctico y existencial que tuvo de abordarlas, el breve comentario de Teodosio y la discusión sobre los cínicos adquieren quizá nuevas posibilidades que pese a lo escrito por Laercio en torno a la “falta de claridad de la cuestión”<sup>36</sup> y pese a que, como ya hemos dicho, la comprensión neopirrónica de ésta no pueda ser asociada directamente a la figura de Pirrón, alimentan la hipótesis sobre un primer pirronismo orientado exclusivamente

---

36 En García Gual, “incertidumbre”. La elección de Bredlow parece más atinada y es compartida en espíritu por Gigante, quien traduce “per la mancanza di chiarezza della sua dottrina”. La opción de Gual podría llevarnos al equívoco de suponer que se habla de “incertidumbre” como categoría interior a la doctrina y no, como sugieren Bredlow y Gigante, en relación con estado de su conocimiento.

a la práctica, al ejercicio, y separado por propia voluntad de las modalidades dogmáticas del pensamiento filosófico.

Una de las relaciones más claras que, por ejemplo, podemos establecer entre Pirrón y el cinismo de Diógenes radica, así, en la casi aversión que ambos profesaban respecto a algunas formas de la especulación filosófica y, paralelamente, respecto a ciertas prácticas de la filosofía. La negativa de Diógenes a aceptar la importancia del conocimiento de la naturaleza de las cosas como un aspecto significativo a la hora de plantearnos el problema de la buena vida, está fuertemente atestiguada en muchos pasajes de Laercio (ej.: IV 25-6), así como lo está en al menos uno de los fragmentos más importantes de las *Sátiras* de Timón en los que Pirrón es elogiado (Di Marco F9). En ambos casos, la vertiente “discursiva” se encuentra relegada, mucho más que en otros filósofos, a un plano secundario e inclusive es tratada con cierta indistinción. Y aunque en lo que a doctrina se refiere, no hay mucho del cinismo que pueda comunicarse con Pirrón (o a la inversa)<sup>37</sup>, lo cierto es que no parecen tan distantes en lo tocante a su respectiva concepción de la práctica filosófica. Si esto es así, entonces, *grosso modo*, podríamos comenzar a trabajar el problema del lugar ocupado por Pirrón en el esquema de las *Vidas* suponiendo que un elemento importante en la construcción de su retrato, de su pasado filosófico y su lugar en las sucesiones radica en que su filosofía se encuentra volcada hacia una praxis tan limítrofe en relación al discurso, tan determinada por la convicción de la filosofía como “ejercicio”, que a la postre su estatus de “secta” (siempre ligado a la “doctrina”) se ve cuestionado inevitablemente. No es en este sentido extraño suponer que, en paralelo, las críticas de Teodosio son un indicativo de esa condición esencialmente vital que caracterizó la enseñanza de Pirrón y de las dificultades implicadas en su inserción al debate epistemológico de la filosofía.

Asunto curioso es que en IX 116, Laercio sí proponga una cadena de relaciones maestro/discípulo que al contrario de lo que sugiere Aristocles (F4 29) implicaría que la filosofía de Pirrón se mantuvo relativamente estable durante los siglos que separan a éste de Saturnino “el Citénada”, único discípulo nombrado de Sexto. De la mayoría de estos pirrónicos, sin embargo, no se tiene noticia más que por Diógenes, y aún concediendo el favor de su existencia, el breve párrafo parece responder a una sola preocupación escritural que no a

---

37 Aunque tampoco tan mínimo como se cree habitualmente. Véase “La filosofía di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo”, de Brancacci (*apud* Giannantoni, 211-242), el breve artículo de Declava sobre el concepto griego-pirrónico de τύπος (1980), las aportaciones de A. Long (2008: 70-101) y, más adelante, las páginas de este escrito.

un compromiso filosófico de sucesiones a la manera en que ocurre con otras escuelas. De cualquier modo, Laercio se encarga de poner en duda su palabra al escribir que, ya entre los escépticos, Menódoto decía que Timón no tuvo discípulos y que su legado se mantuvo en silencio hasta la llegada de Tolomeno de Cirene (115), cuya relación con Enesidemo permanece suspendida entre una maraña de nombres desconocidos<sup>38</sup>.

Todo parece indicar que, por el lado de las sucesiones póstumas a Pirrón, la secuencialidad es imposible y que la línea usual Timón/Pirrón, Enesidemo/Agripa y Sexto Empírico sólo puede ser tratada con la precaución de una herencia cronológicamente dispar que, por un lado, muestra claras afinidades tópicas y, por otro, hace patente muy diversas formas tanto de arribar a sus preguntas centrales, como de darles respuesta. Ahora bien, las relaciones intelectuales del mismo Pirrón tampoco son suficientemente claras como para funcionar de parámetro. La primera dificultad en este punto estriba en la disparidad de las fuentes<sup>39</sup>: sabemos que en sus *Sátiras* Timón de Fliunte, el más cercano discípulo de Pirrón y el único a quien Laercio dedica un apartado independiente (IX 109-13), va tejiendo una cadena de relaciones entre el pirronismo y el debate filosófico de su época (Chiesara, 2007: 36), liándolo, en términos históricos, vía Anaxarco, a la escuela de pensamiento democrítea y, doctrinalmente, a la extensa tradición eleata; a su vez, mediante una serie bien formulada de críticas a Arcesilao, separando cualquier vínculo efectivo entre el legado de su maestro y las tendencias neacadémicas. Sin embargo, en la esquina contraria, tenemos que durante las *Académicas* (II 59), en los marcos de un recuento histórico sobre aquellos filósofos que de una u otra manera han puesto en duda la certeza, Cicerón no pronuncia ni de soslayo el nombre de Pirrón. Más aún, la instauración de la *ἐποχή* (sello distintivo del neopirronismo) es atribuida únicamente a Arcesilao, el mismo con que Enesidemo y, siglos más tarde, Sexto Empírico (*HP* I 232-235), niegan tener parentesco alguno<sup>40</sup>.

Algunos filósofos con los que Timón hace dialogar a su maestro en los Libros segundo y tercero de las *Sátiras* (Di Marco, 1989) aparecen, además, sintomáticamente, dentro de la prolongada lista de ancestros que Diógenes

38 Salvo en el caso de Heráclides, supuesto maestro de Enesidemo, a quien Polito (13) identifica con Heráclides de Tarento, médico hipocrático.

39 Veremos tal cual este problema en el apartado siguiente.

40 Sexto reconoce, empero, que algo hay de “pirrónico” en el fundador de la Academia Media, o al menos a primera vista. Sin embargo, termina por rechazar el parentesco en virtud de ciertos rumores que lo acusaban de promover a Platón entre aquellos discípulos que por una u otra razón parecían inclinarse al dogmatismo y por acusarlo de cierta actitud prescriptiva en relación a la *ἐποχή*. Véase, también, para este tema, Brochard, pp. 117 y 445-6.

presenta en el apartado de las *Vidas* dedicado a Pirrón mencionado líneas atrás: se habla ahí de Homero y Jenofonte, de Heráclito y Demócrito. Todos ellos vinculados al pirronismo a través del fantasma de la duda; todos ellos hostiles o meditabundos respecto de nuestras capacidades para conocer o re-celosos ante la importancia misma del conocimiento en relación al mundo de la acción humana<sup>41</sup>.

La “ancestrología” (como podemos llamarla) viene, además, muy a cuento con la imagen general de Pirrón y sus discípulos que Diógenes mantiene. Sin llegar a ser demasiado transparente, esta imagen oscila entre el proveerlo de una postura más o menos definida respecto a las capacidades humanas de conocimiento y el darle un abierto talante moral. En ocasiones, ambas posturas parecen unirse, como si se llegara a una a través de la otra o como si fueran dos caras de una misma moneda. Quizá esta ambigüedad tan profundamente enraizada a la escritura de Laercio se deba a que mira la corriente en general al modo de una extensa panorámica. La mira y escribe sobre ella desde un tiempo muy lejano al de Pirrón, cuando sus palabras estaban ya revueltas con las palabras de los otros. Cuando su figura como portador de una doctrina había sido tomada por origen, idílicamente como estatuario de otras filosofías. Pensado así no resulta tampoco extraño que, salvo en las excepciones mencionadas, dentro del texto no se hagan mayores distinciones entre Pirrón y sus discípulos, considerando el abanico de comentarios en un relativo plano de igualdad.

Queda la duda de si estos ancestros son puestos ahí por Diógenes con el único propósito de seguir el precedente de los *Esbozos* (I 210-41), donde Sexto se encarga de cuestionar los lazos entre el pirronismo y la tradición filosófica en no menos de seis apartados<sup>42</sup>, o si acaso cumplen una verdadera función especulativa que se desprende, quizá, de las dificultades implicadas en la introducción del Pirrón-personaje y el pirronismo en los marcos de la historia. Por lo demás, los propósitos son distintos. Mientras que Sexto pretende hacer brillar el carácter excepcional de la filosofía a la que en un mismo movimiento consolida e inaugura, haciendo notar con mucho énfasis que la diferencia entre ésta y las demás consiste en la presencia (o no) de afirmaciones dogmáticas, el esfuerzo de Laercio responde a un impulso contrario: el de introducir al pirronismo en el vendaval de las ideas; el de otorgarle un patronato, el de hacerlo *continuum* (Warren *apud* Vogt: 105)<sup>43</sup>. Esto es interesante sobre todo en lo que concierne al

41 Sobre este “Taxonomical interlude” escribe profusamente Warren (*apud* Vogt, 2015: 105-21).

42 Esta acotación la debo a Katja Vogt, 2015, p. 11.

43 Junto a Vogt, y sobre los diferentes propósitos que mueven la reflexión por el pasado en

pasado presocrático y poético que Laercio le atribuye. Pasado que, por lo demás, no es para nada un buen representante de las tendencias escépticas posteriores y que deja ver unos ciertos aires dogmáticos incompatibles desde el punto de vista del no-dogmatismo epistémico de Sexto. Dentro de este pasado me interesan, en específico, algunas líneas de Homero que, según Filón (DL IX 67)<sup>44</sup>, Pirrón acostumbraba repetir: “Como la generación de las hojas, así va también la de los hombres”. Y, después, “¡Con que, amigo, muere también tú! ¿Por qué tanto te/quejas?/Murió también Patroclo, que era mucho mejor que tú”. Ambos versos son recogidos de la *Iliada* (VI 146, XXI 106) y muestran un matiz poco tratado del pensamiento de Pirrón, cuya importancia salta a la vista de Diógenes cuando escribe, poco más abajo, que éste solía recordar todos aquellos fragmentos homéricos “que apunta[ban] a lo incierto de la condición humana, a lo inútil del esfuerzo, y a la puerilidad de los humanos”.

Inutilidad, puerilidad, incertidumbre son palabras hijas del desdén. Herederas de un cierto decadentismo hacia lo humano, hacia el trabajo de lo humano, hacia sus *posibilidades*. Pero ¿es este desdén, como el que atribuye Spangenberg a Gorgias, un “desdén gnoseológico”? Y si lo es, ¿lo es en el mismo sentido que aparece dibujado en la historia de Apeles narrada por Sexto? ¿Un desdén producto de la multiplicidad de voces, que nace de lo imposible en el consenso, de la imposibilidad criteriológica de discernir lo verdadero de lo falso? Hay que notar, primero, que la remisión al problema de la verdad sólo puede ser interpretada en estas frases a la luz del propio Laercio, quien poco más arriba dice que, entre todos, Homero se pronunciaba de distintas formas cada vez sobre los mismos asuntos y que era reticente al dogmatismo. A ello se debe, insinúa, la admiración que Pirrón le profesaba. Pero sabemos ya que Laercio mezcla las fases del pirronismo como si se trataran de un mismo objeto de estudio y que su comentario puede responder, sin duda, a esta premisa subyacente. Por lo demás, al margen

---

Diógenes y Sexto, podemos argüir también que el debate de los *Esbozos* puede jugar las veces de respuesta a una crítica al pirronismo bastante plausible en la Antigüedad, la de ser ellos mismos también dogmáticos. Vogt la reconstruye de la siguiente manera: “[...] you skeptics say that your philosophy is non-dogmatic and that it thereby differs from all other philosophies; and yet there are a number of other thinkers who say pretty much the same things, and who are dogmatist, even by *your lights*” (11-12). Como veremos en la primera sección del capítulo III de este escrito, la crítica por inconsecuencia aparece tanto en Diógenes y Sexto, como en Aristocles, y en cada caso aparece vinculada, con mayor o menor evidencia, tanto al problema de la apraxia, como al de la inmoralidad.

44 Nótese aquí que este mismo Filón amigo y discípulo de Pirrón, utilizado por Diógenes como “aval” (Warren *apud* Vogt, 107) del gusto que Pirrón profesaba por Homero y Demócrito, es elogiado en las *Sátiras* (DL IX 69; Di Marco F28) con palabras muy semejantes a las que usa al hablar de su maestro.

de su trasfondo, las frases a las que Pirrón acudía están mucho más ligadas al ámbito de un desdén existencial, moral inclusive, que a una cuestión cognoscitiva u ontológica. La vida es efímera, sugiere su analogía con las hojas de los árboles. La vida es insignificante, sugiere la inminencia de la muerte<sup>45</sup>. Lo sugieren también, por un lado, las alusiones a la tradición poética de Eurípides y Arquíloco y las consignas de los Siete Sabios que Laercio califica parágrafos después como ideas-antecedentes del pensamiento de Pirrón; y por otro, la inserción medular de un fragmento de las *Imágenes* en que Timón describe a su maestro como viviendo entre mortales pero a la manera de un dios (65)<sup>46</sup>. Se trata de una cuestión amplia, compleja, sobre la que volveré más adelante<sup>47</sup>. Sea suficiente por ahora notar la presencia de estos rasgos, por completo ajenos al pirronismo tardío y que, empero, suponen una aportación significativa a nuestro problema.

Vogt (2015) nota con acierto que el pasado poético de Pirrón, las alusiones a los antiguos sabios y la herencia presocrática en el Libro IX no funcionan como elementos a favor de una lectura neopirrónica del quehacer escéptico, porque en todos los casos se habla asertiva y universalmente del hombre, de la vida humana, de lo que es portador de desdicha, etc. Un pirrónico al estilo de Sexto, que se encuentra guiado por la tropología, tendría a lo sumo derecho a “reportar” desde lo irreductible y único de su propia voz, lo que en ocasiones le ha sucedido, cómo es que le parece que sucedió y si considera o no atinado creer que volverá a suceder; mas nunca podría hablar sin empacho sobre aquello que es o será en forma definitiva.

Ni el “nada en demasía”, ni el “comprométete, y la desgracia está cerca”<sup>48</sup> que, por ejemplo, Vogt interpreta dentro del contexto pirrónico-laerciano como reflejo prematuro de la desconfianza hacia las opiniones dogmáticas en

45 O, según Estobeo, sugiere algo muy similar, a saber, que no hay diferencia entre la vida y la muerte (DC T19).

46 “τοῦτό μοι, ὦ Πύρρων, ἰμείρεται ἧτορ ἀκοῦσαι./ τῶς ποτ’ ανεροταγεῖς ῥᾶστα μεθ’ ἡσυχίης/ μούνος ἐν ἀνθρώποσι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύων”. En la traducción de Bredlow: “Esto, Pirrón, de anhelo el pecho me arde oírlo:/ ¿Cómo varón que eres tú, vives sereno sin más, / solo entre los hombres, cual dios señalando el camino?”.

47 Véase, por ejemplo, lo planteado sobre esta cuestión en la última sección del capítulo III.

48 “μηδὲν ἄγαν” y “ἐγγύα, πάρα δ’ ἄτα”, respectivamente. En la traducción de García Gual, el segundo aparece como “da garantías y tendrás la ruina”, enfatizando de implícito la reticencia pirroniana por las certezas dogmáticas. Así un poco parece sugerirlo el uso de “ἐγγυος” que, de acuerdo con el Middle Liddell, puede traducirse como “giving security”. En todo caso, el “compromiso” utilizado por Bredlow mantiene la misma idea sin necesidad de remitirnos de forma tan cercana al problema del conocimiento. En esta misma línea es que Vogt lo traduce: “Make a commitment, delusion is nearby”. En p. 57, lo asocia, por un lado, con el nexa establecido por Pirrón entre el estado de turbación anímica y la persecución de lo “verdadero”, y, por otro, con la suspensión del asentimiento en cuanto actitud alternativa frente a la necesidad de certeza.

Enesidemo y Sexto, delatan el clásico espíritu de la enunciación en “primera persona” (14) característico de las “voces” y consecuencia de los tropos. Antes bien, al menos el segundo propone una relación causal, guiada probablemente por una pura intuición práctica sobre los principios y las consecuencias fáctico-morales de la aserción dogmática en el campo de vida y no en el campo epistemológico de la inconsistencia.

Algo muy peculiar sucede también con los versos citados de Eurípides y Arquíloco (73)<sup>49</sup> en los que vuelve a aparecer la figura del dios, de la acción contundente de la divinidad, toda ella propietaria del campo de la vida, en oposición a la futilidad imperante del mundo de los hombres cuyo revoloteo impreciso, semejante al de avispas (DL IX 67), Pirrón se empeña en superar. Esta sección de la ancestrología que, se entiende, está particularmente dirigida al pirronismo temprano y que corresponde al dato mínimo de un Pirrón ajeno a la escritura filosófica, un Pirrón sacerdote, admirador de Homero, que alegorizara la cosmología de Demócrito en términos de la inutilidad de las pretensiones humanas, mucho más cercano a la tradición oral que a la metafísica escrituraria representada en su tiempo por las figuras de Platón y Aristóteles, nos hace posible pensar que su bagaje anímico, su temple, tiene un trasfondo más práctico-existencial que epistemológico-discursivo. Nos hace pensar que si acaso existe en él cualquier clase de escepticismo poco se relaciona con el escepticismo fenomenalista y empírico hacia el mundo de los objetos y las apariencias sensibles que tanto preocuparía a Sexto. Esto no quiere decir que el vínculo entre ambas formas de la tradición quede roto o que deba enterrarse como uno entre los errores consensuados de la historia (ej.: Demócrito “presocrático”). Lo cierto es que (se verá mejor en el capítulo siguiente) mucho hay de Pirrón en las motivaciones prácticas del neopirronismo y lo que sobre Pirrón tenemos bien puede ser interpretado en un contexto distinto como punto de partida de cuestiones epistémicas y ontológicas. Lo que significa es, en cambio, que Pirrón pudo llegar a ciertos planteamientos guiado por preocupaciones puramente morales, relativas al ámbito de las acciones humanas, de la condición humana en general, y que es desde éste, y no desde la lucha epistemológica o las preocupaciones físico-metafísicas, que se entiende de modo integral su pensamiento. De ellas parte y hacia ellas se dirige. La evidencia textual, sobre todo de los fragmentos de Timón (ej.: Di Marco F9, 48), sugiere que, inclusive, Pirrón no sentía interés alguno en ir *más allá*. El mero hecho de

49 “τίς δ’ οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καθαοεῖν./ τὸ καθαοεῖν δὲ ζῆν νομίζεται βροτοῖς”. En la traducción de Bredlow, “Pero, ¿quién sabe si el vivir no es morir y es morir lo que los hombres creen que es vivir?”.

que la diferencia básica entre él y los filósofos con que ficcionalmente dialoga en las *Sátiras* sea medida con la vara del “τῦφος” (un término profundamente cínico, de nacimiento moral y sólo en segundo término ligado al conocimiento)<sup>50</sup> es ya un elemento de juicio importante a la hora de considerar la relación que tuvo para éste la actitud dogmática de la aserción, sus pretensiones definitorias, su necesidad de saberlo todo, de determinarlo todo con su saber, con la *malsanidad* de espíritu y sus consecuencias en el ámbito de la buena vida. Vogt (2015) sugiere, en este sentido, que una de las más grandes refutaciones dogmáticas contra los escépticos de toda época, la apraxia, recurrente a los párrafos 74 y sigs. del Libro noveno, no es en realidad una crítica válida en lo que atañe al pirronismo temprano. Según el planteamiento de sus antiguos opositores (que se repetirá, *grosso modo*, en el texto de Aristocles), aquel que carezca de “creencias” (y por *creencias* se entiende, aquí, *creencias dogmáticas*) está imposibilitado para la acción. “Saber *para saber* qué hacer” reza el *dictum* del intelectualismo moral<sup>51</sup>. Pero esta idea, profundamente arraigada a la concepción griega y filosófica de la felicidad (Annas, 1993; Striker, 1996), cae de bruces ante el desdén antropológico que de Homero llega a Pirrón, poniendo la carga de la prueba en la palabra dogmática: las críticas dogmáticas, escribe Vogt, son entonces miradas por el pirrónico como productos de una ilusión sobre el estatus magnánimo del hombre (“self-aggrandizing illusion”), en cuanto “agente” de saber y amo de su acción. Y aunque pueda parecernos de entrada un problema de criterio, las mismas frases de las que surge nos hacen pensar que se encuentra impulsado por una cuestión distinta, marginal si se quiere (aunque no por ello contradictoria), respecto a la constitución del conocimiento; independiente, quizá, de las discusiones epistémicas. Me refiero al asunto de la “arrogancia”, emblema distintivo de Pirrón en las *Sátiras* y rasgo básico en la configuración de su legado-personaje por parte de Timón.

Nuevamente, en líneas de su discípulo, Pirrón, el carente de *vanitas* (ἄτρυφον), solo frente al mundo, que cita la tradición homérica de la *Iliada* y es comparado con los trágicos, parte en su resquemor casi despectivo hacia

50 Véase para ello Di Marco, pp. 134-5 y Decleva, 1980, en completitud.

51 Hadot, por ejemplo, al describir la naturaleza de la “conversión” implicada en el ejercicio filosófico para la mayoría de las corrientes de pensamiento de corte socrático-platónico o, inclusive, de herencia aristotélica, escribe: “Se produce aquí, pues, una absoluta inversión del modo habitual de entender las cosas. Se pasa de una visión ‘humana’ de la realidad, visión en la cual los valores dependen de las pasiones, a otra visión ‘natural’ de las cosas que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal” (2006a: 26). Esto es, justamente, lo que hizo de la “física” una ascesis para filósofos como Lucrecio y Marco Aurelio. Para un debate sobre las tesis principales de este “intelectualismo” dentro del “ideal socrático”, véase, por ejemplo, Ornelas, 2014, p. 178.



las posibilidades del saber, no de una premisa epistemológica o aún física en torno a la naturaleza del mundo exterior y sus objetos; no, tampoco, de una respecto a las limitantes de la razón y los sentidos en materia de aprehensión cognoscitiva, sino más bien de una consideración de orden práctico-vital sobre la condición humana. En el mundo antiguo, por supuesto, sobre todo durante la época clásica, estas reflexiones no se encuentran tan divididas como quizá lo son ahora para nosotros. Sin embargo, lo que me hace pensar que en el caso de Pirrón no es así, es, al menos en lo que ocupa a este apartado, la absoluta falta de testimonios que lo vinculen directamente con estas preocupaciones y la presencia de algunos que apuntan en la dirección contraria<sup>52</sup>. Esto explica el porqué del carácter personalísimo de la ancestrología crítica labrada por Timón, en la que no vemos de facto críticas al contenido filosófico de los contrincantes sino ataques directos a su ser *persona* (Chiesara, 2007: 37 y sigs.). Así, por ejemplo, habla de Aristipo como un farsante de naturaleza voluptuosa (Di Marco F27); de Sócrates, como un falso encantador de mentes y un burlesco charlatán (F25); de Platón, primero, como un experto ilusionista y, segundo, como un orador seductor (F19, 30). Entre ellos salta a la vista el notable desprecio con que se refiere a Epicuro: lo acusa de ser puro “vientre”, voraz e insaciable (F7); lo llama “puerco”, “perro”, se burla de su linaje artificial y su presunción de maestría. Salta a la mirada porque, dijimos ya, es justamente en la cadena de pensamiento itálico que antecede a Epicuro, donde Laercio posiciona a los pirrónicos. Salta a la vista también el papel mínimo que poseen Aristóteles y su escuela, en quienes se ha querido ver a los enemigos intelectuales más grandes de Pirrón y que, sin embargo, no parecen formar parte de los contrincantes fuertes dentro de las *Sátiras*. Como sea, esta maraña de *ad hominem* puede ser leída en tenor con el contexto filosófico alejandrino que, sabemos, concedió a los pormenores biográficos y a la construcción de modelos de vida ejemplar un papel privilegiado y, sobre todo, consideró filósofos no sólo a quienes en efecto se habían dedicado a elaborar una doctrina, sino, en paralelo, a quienes vivían de acuerdo a una. Pero también, sin que exista en ello contradicción, puede ser explicada como parte del bagaje pirrónico de Timón, cuyo maestro representaba una concepción radicalísima del quehacer filosófico como práctica vital. En términos de Hadot, como pura ὄσκησις.

Los casos de Demócrito, Jenófanes y Zenón, a quienes Timón concede algo de crédito (Di Marco F69, 60 y 38, 45), se vuelven significativos a la hora

---

52 Está claro que al menos el pasaje de Aristocles (F4 3-4, DC 53) puede ser interpretado (y lo ha sido mayormente) de ese modo y que, por consiguiente, el resto de los testimonios puede ser entendido en el mismo tenor. En el capítulo siguiente hablaré al respecto e intentaré mostrar por qué resulta a la par factible no hacerlo.

de atender su mutua inserción en el Libro noveno como elementos añadidos a la línea de sucesiones marcada por los precedentes itálicos. Warren (*apud* Vogt, 2015: 104) ha sugerido que su aparición como ancestros se debe a que en algún punto ambos trataron problemas de orden epistemológico que bien pueden ser trasladados al ámbito del neopirronismo. Esto me parece perfectamente posible y, sin embargo, también creo preciso reconocer un detalle por lo demás generalmente inadvertido. En su papel de ancestro, Demócrito es presentado como un hombre pesimista cuyo registro filosófico, semejante al de las consignas homéricas, previene ya al hombre de eso que, decíamos, Vogt llamaba ilusión de autoengrandecimiento. Rasgo que además coincide con la breve mención laerciana a Platón en IX 72, según la que éste habría “dejado [también] la verdad a los dioses”. Se presente aquí una semejanza, difícil, pero patente, entre el uso del “τύφος” y el papel jugado por la “ὑβρις” en el mundo pre-clásico. Vogt (2015) lo introduce con recato dentro de la discusión por los ancestros al hablar de esa posible “ὑβρις” involucrada en la pretensión dogmática de considerar al hombre agente de conocimiento, dueño y creador de sus creencias, provisto de capacidades mentales exitosas y creador de su destino. Si atendemos a las frases ya citadas de los poetas, los Siete Sabios en el escrito de Diógenes, y aunamos a ellas las alusiones Pirrón/timonianas al poder definitivo del dios, resultaría que, quizá, la pretensión metafísico-dogmática de poseer conocimientos absolutos sobre la naturaleza y destino de las cosas y los seres, contra la cual arremete el primer pirronismo, representaría, sobre todo, un perjurio de orden moral. Una afrenta, si se quiere. Una irrupción perniciosa que, veremos después, resulta a la par inútil. En estas frases ancestrológicas no se encuentra la mediación de una disputa sobre el criterio de verdad. Éste parece más bien un elemento póstumo al impulso de nacimiento de la filosofía de Pirrón, toda ella como partiendo de una visión moral-dogmática de lo humano que, por ejemplo, podría ser la que permea un fragmento de las *Sátiras* en que Timón describe al hombre como una criatura esencialmente desgraciada: “[...] hombre desventurado, desgracia vergonzosa, solo vientre, que se mezcla en estas disputas y gemidos” (Di Marco F10)<sup>53</sup>.

Pero ¿qué sucede entonces con el Pirrón escéptico que se acercó más que nadie al pensar de Sexto Empírico y que, como dijera Enesidemo, se contentaba en la felicidad del no-saber, en la complacencia de la duda y la investigación permanente? ¿Quién es este otro de repente tan extraño, que pretende escapar a la

53 “σκέτλιοι ἄνθρωποι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, τοίων ἕκ τ’ ἐρίδων ἕκ τε στοναχῶν πέπλασθε”. Sigo la traducción de Di Marco, “uomini sventurati, turpe ignominia, solo ventre, di tali liti e gemiti siete impastati”.

naturaleza humana, que habla de sabiduría (DL IX 68), cuyo pasado intelectual se estructura a base de consignas sobre la condición del ser humano y habla del dios y de la vida en un lenguaje aforístico y oscuro, en un lenguaje poético y universal, que muere de vuelta a su pequeña ciudad, en su diminuto silencio? Lo más sorprendente de los varios testimonios que circulan a nuestro alrededor es, precisamente, que contienen desde su raíz la posibilidad de ser pensados en ambas direcciones. Esto es lo que le ha concedido, a juicio de Reale (*apud* Giannantoni: 288 y sigs.), el título de “Jano intelectual”, de “hermabifronte” de la filosofía.

La alusión a Jano<sup>54</sup>, dios romano del rostro doble, responde al carácter ambivalente del Pirrón que ha llegado hasta aquí a través de sus detractores, comentaristas y discípulos. Un retrato que oscila (como quizá él mismo) entre dos tendencias básicas: un primer rostro, en el que Pirrón apunta su mirada dogmáticamente hacia el bien supremo, la suprema virtud y lo divino; y un segundo, en el que mira escépticamente hacia un no-lugar de razonamientos encontrados, razonamientos de igual valía y fuerza de persuasión, un Pirrón *zetético* que busca la verdad sin encontrarla y que, en el anonimato de la pregunta, suspende el juicio. Se trata de esa recurrente disparidad a la que hice alusión párrafos arriba y que, he dicho, constituye una piedra de toque de difícil solución. Y aunque no existe en realidad un consenso definitivo, me parece que una breve recapitulación de lo planteado hasta el momento puede servir como parámetro a la hora de pensar el panorama hermenéutico que el problema trae consigo.

Decíamos, entonces, que pensar el pirronismo como una corriente de pensamiento cuyo patrono intelectual se remonta a Pirrón de Élide, pide de nosotros la modificación del concepto de tradición, de herencia, de legado filosófico: nos pide reconocer el carácter temporal de los problemas, su naturaleza de diálogo con el mundo. Nos pide, en este mismo sentido, reconocer las aportaciones intelectuales de un personaje que, como Enesidemo, trajo a la vida el pirronismo en un contexto dialéctico, profundamente identificado con las preocupaciones de la Nueva Academia en torno al criterio de verdad y el relativismo tropológico; un contexto para el cual ya no priman con la absolutez pirrónica, la construcción modélica de vidas ejemplares y en el que toda preocupación por la búsqueda de la felicidad y la buena vida se encuentra ya bajo una reflexión más amplia sobre problemas típicamente filosóficos; que utiliza a la filosofía como herramienta hacia la suspensión de juicio y entra de lleno en las reflexiones epistemológicas con las que sólo difícilmente se le puede identificar al pirronismo más temprano. Decíamos, también, que a esto quizá responden algunos elementos curiosos dentro de la introducción del pirronismo en el ideario de las *Vidas*: la dificultad

---

54 Presente también en Stopper, p. 268.

de introducirlo en la cadena de sucesiones, el lugar disonante que ocupa dentro del noveno, la importancia de las descripciones anecdóticas en los primeros párrafos dirigidos a la figura de Pirrón, la visiblemente menor importancia de la biografía en los párrafos que le siguen, y la, en cambio, muy importante aparición del esquema refutación-respuesta entre dogmáticos y pirrónicos, etc. Pero no sólo esto, en el panorama extendido sale a la luz el problema del pasado intelectual de los descendientes de Pirrón (de Pirrón mismo): la oscuridad de los designios homéricos y trágicos aunados a las consignas morales de los Siete Sabios que Laercio involucra taxonómicamente en la reflexión ancestrológica y que delata, nuevamente y en consonancia con las *Sátiras*, una visión moral-dogmática de lo humano, un desdén antropológico ligado a la presencia-fantasma de la deidad y la Fortuna, mediante las que sale a relucir uno de los aspectos menos considerados de la filosofía de Pirrón: su rechazo hacia el conocimiento de la naturaleza de las cosas como vehículo hacia la consecución de la serenidad. Ese rechazo, junto con la disertación del Libro I, nos permite introducirlo al debate filosófico desde el punto de vista de una “ἄσκησις” extrema, de una práctica filosófica reticente a la persecución de la verdad, no por razones de orden epistémico o aún ontológico, sino por motivos estrictamente práctico-morales, que, por ejemplo, para Hadot, define la nota distintiva del pirronismo temprano en contraste con el resto de las escuelas y que, por ejemplo, Brochard sintetiza con la fórmula “incertidumbre teórica-certidumbre práctica”. Pero esta bivalencia de los rostros que equiparan a Pirrón con el dios de la apertura, de todo comienzo y de todo final, el dios de las múltiples entradas y salidas, tiene que ver directamente con el *quiénes* y el *cuándo* escribieron sobre él.

En términos de importancia, cuatro figuras saltan a la vista. Primero tenemos los resabios textuales legados por Timón de Fliunte, discípulo directo de Pirrón que se dedicara a expandir la filosofía de su maestro durante muchos años y a quien, ya hemos dicho, Sexto Empírico considera su “profeta”. Aunque Laercio le atribuye “veinte mil líneas escritas” entre poemas trágicos, paródicos y satíricos (IX 110-11), sólo restan guardadas aquí y allá algunas líneas de las *Sátiras* (Σύλλοι), originariamente compuesta por tres secciones (la primera escrita a primera voz, las restantes en forma de diálogo); de las *Imágenes* (Ἰνδαλμοί), escrito también en verso<sup>55</sup>; del *Pitón*, un trabajo prosís-

---

55 Sobre el significado mismo del término “Ἰνδαλμοί”, en general, y sobre su significado como título de los versos de Timón, particularmente, según atestigua el análisis de Brunschwig (2003: 212-23), se ha escrito y debatido largamente. La palabra misma parece tener una historia considerable en la antigüedad, e inclusive, alguna de sus acepciones (ινδάλλεται) aparece con frecuencia en los relatos homéricos, específicamente en la *Odisea*. Como suele suceder en lo tocante a Pirrón y el pirronismo temprano, las interpretaciones al respecto pueden di-

tico dedicado a elogiar y difundir la filosofía de Pirrón, y algunas partes de un supuesto *Contra los físicos* que menciona Sexto Empírico en momentos muy cruciales de los *Adversus*. Estos pasajes, a veces mínimos y confusos, se encontraban de inicio recopilados en una biografía que sobre él escribiera Antígono de Caristo, un controvertido y siempre acusado biógrafo del siglo III a. C. al cual debemos un abanico importante de anécdotas sobre Pirrón mayormente recogidas por el Libro IX de las *Vidas y opiniones*, y por el Libro VIII del *Περὶ φιλοσοφίας* (*Sobre la filosofía*) de Aristocles, conservado a su vez por el Obispo Eusebio de Cesarea (*Praep. Ev.*), quien se proponía desacreditar a los filósofos paganos frente a una comunidad aún indecisa ante el cristianismo. A este último personaje, de quien hablaremos en el siguiente capítulo con suficiente extensión, le debemos el que probablemente constituye el testimonio más importante en lo que a Pirrón concierne. Se trata, por supuesto, de los famosos párrafos del ya mencionado Libro VIII, en los que con relativa fidelidad parece estar parafraseando a Timón, quien, a su vez, parafrasea un sumario filosófico (una especie de “síntesis”) en que se integran los aspectos medulares de esta primera versión del pirronismo. Un poco más lejano en términos de historia, y mayormente rechazado por los criterios metodológicos de la lite-

---

vidirse en tres grandes bloques: por un lado, hay quienes defienden una lectura del término en relación con la “apariencia”, es decir, al “fenómeno”, en cuyo caso Timón habría utilizado la palabra en términos escépticos, como una reiteración de carácter ilusorio de lo que *aparece tal y como aparece*. Es decir, al escribir “*Ἰνδάλμοι*”, Timón habría querido decir “*Φαινόμενα*”. Brunschwig llama a esta lectura “positiva”. Hay quienes, por otro lado, piensan el significado del título en relación a la “falsa-imagen” de los filósofos, o mejor dicho, en relación a las falsas ilusiones de las que nos proveen, aludiendo, a la par, al obstáculo que supone el estar atrapados en puras opiniones “aparentes” en relación a la buena vida. Esta lectura, en oposición, es llamada “negativa” y como veremos después, en relación con las disputas sobre el sentido de uno de los fragmentos más importantes legados por Aristocles, posee una importante carga dogmática que nos hace pensar en un pirronismo temprano de corte metafísico. Existe además una tercera opción, venida del conjunto que consiste en pensar el término “*Ἰνδάλμοι*” como refiriéndose tanto a las falsas-apariencias de los filósofos que nos conducen a la desgracia, como aquellas que, por el contrario, nos llevan a la serenidad. Todas estas lecturas, sin embargo, tienen en común el interpretar el título en relación con el contenido material de los versos, y esto es, sin duda, un punto de partida cuestionable. Frente a ellas, Brunschwig propone una tercera vía perfectamente consistente con su lectura práctico-moral del pirronismo. Esta vía consiste, a grandes rasgos, en pensar que los versos son justamente “imágenes”, fotografías instantáneas que guarda su memoria sobre Pirrón. Una serie de retratos, diríamos, en los que se busca resaltar la conducta y la disposición de ánimo que acompañara a su maestro. La disertación, ajena al cuerpo argumental que aquí propongo, es, sin embargo, interesante en la medida en que nos permite mirar las diferentes líneas conservadas del texto de Timón como una suerte de “catálogo” en el que, a la vez, se muestra tal y como aparece a la memoria, y a la vez, se construye la imagen filosófica de Pirrón a los ojos y la escucha de nuevos auditorios.

ratura sobre Pirrón (ej.: Reale *apud* Giannantoni, 1981; Bett, 2000; Stopper, 2005), se encuentra Cicerón. Cicerón no habla de los pirrónicos *per se*, habla de ellos en oposición a los académicos y, generalmente, habla mal. Hacia delante sólo encontramos a Diógenes y Sexto, que, sabemos, no sólo recopilan elementos de las fuentes anteriores, sino que generan una lectura propia, muy particular, del legado de Pirrón.

Cada una de estas fuentes representa un problema de interpretación por sí misma que no puede ser tratado aquí con calma suficiente. Lo que sin embargo no puede omitirse es el formular, desde una comprensión amplia del estado de sus escritos, en qué sentido y con qué propósitos cada uno va a ser retomado. De esto me encargaré enseguida.

### III. *Alea jacta est* (el problema de las fuentes)

Como han notado acertadamente Brochard (2005) y Decleva (*apud* Giannantoni, 1981), la disyuntiva en las interpretaciones de la cual dependen, en última instancia, tanto el papel dado a Pirrón dentro de la historia de la filosofía, como aquello que ha de pensarse en torno al contenido de su pensamiento, se relaciona de facto con el problema historiográfico de las fuentes. El problema de las voces superpuestas, una tras otra, alrededor de su voluntad de no-escritura. Su mutismo escritural nos arroja al *quién*. Nos pone en el dilema, nada fácil, entre un Pirrón consistente con el “pirronismo” y un Pirrón hasta cierto punto atópico, separado de la tradición que le dio origen; un Pirrón moralista a veces o metafísico de la naturaleza, que, por supuesto, no aprobaría en ninguna circunstancia el examen de un verdadero escéptico como lo fue Sexto Empírico.

En este sentido es que, por ejemplo, Brochard estipula dos grandes bloques testimoniales: el primero, constituido por Diógenes Laercio, Aristocles de Mesina y Sexto Empírico, nos daría una interpretación erudita, profundamente filosófica y relativamente apegada al canon escéptico; mientras que en un segundo bloque encontraríamos la crítica neoadadémica representada básicamente por Cicerón, que nos presentaría a un Pirrón moralista y dogmático. Un Pirrón que no habló nunca de “suspensión de juicio” y al que tampoco se le puede atribuir ninguna de las prácticas escépticas; que en cambio es vinculado con una forma de estoicismo tan poco clásico como lo fue la representada por Aristón de Quíos, a quien Cicerón concede el título de “indiferentista moral”. En medio de ambos se encuentra no sólo el Timón de los comentarios dispersos, de las líneas varias citadas en todas las fuentes, sino, con mayor ahínco, el

Timón encargado de elogiar a su maestro, de describirlo y de darle un lugar en la historia del pensamiento filosófico. La primera línea de pensadores tiene a su favor el mirar a Pirrón desde un conocimiento patente de las prácticas escépticas. Es una mirada filosófica que en el caso de Sexto posee ciertos aires reivindicativos, generosos, traídos a su discurso desde la visión de Enesidemo, y que en el caso de Diógenes muestra sin duda una lectura favorable. Aristocles, por el contrario, habla del pirrónico a la luz de la filosofía de Aristóteles y con el único fin de echar por tierra sus argumentos. Lo acusa de inmoral, de contradictorio, de nihilista<sup>56</sup>, hasta concluir que su pensamiento es inservible.

Hemos revisado ya, *grosso modo*, algunos pormenores que pueden ser extraídos de la lectura de las *Vidas*, en específico, el plano de igualdad con que trata a los pirrónicos de todas las generaciones, la preferencia biográfica que concede a Pirrón y el movimiento pendular con que describe su filosofía, ahora como una preocupación por el conocimiento, ahora como una metafísica moral de extrañas proporciones. Y es claro que, si Sexto toma a Pirrón como patrono, aquello que de él nos diga contribuirá en el sentido de su propio quehacer. Si seguimos la trayectoria del escéptico tendríamos que las palabras que vertebran la filosofía de Pirrón darían inicio con el despliegue estratégico de la σκέψις entendida, ya se ha dicho, como la facultad del λόγος que nos permite crear antilogías, esto es, superponer razonamientos encontrados de todo tipo. Este es el camino de la *zétesis* (ζήτησις) que, según reporta Sexto, hasta el momento en que escribe, sólo lo ha conducido a la aporía. La aporía que es nuevamente el resultado del examen escéptico que ve en estos argumentos contrarios un mismo poder de persuasión. Este es, además, el camino de los tropos. Frente a la aporía, y en un espíritu de honestidad, el escéptico suspende el juicio y en su suspensión, fortuitamente, se libra de inquietudes. Es decir, llega a la ἀταραξία.

La trayectoria del escéptico adjudicada a Pirrón nos daría una construcción tripartita (antilogía, suspensión, serenidad) en la que el acto epistemológico de la ἐποχή es el que carga con el peso de la importancia. Su aspecto central,

---

56 Veremos en la primera sección del capítulo III cómo uno de los cargos por apraxia e inconsecuencia a Pirrón y los pirrónicos puede ser entendido con este mote, aunque ciertamente de una forma sutil y precavida. Tomo en virtud de esta precaución lo escrito por Correa, 2016a, p. 95. Paralelamente, según es plasmado por Reale (*apud* Giannantoni, 277-283), Marcel Coche (1973) elabora una lectura no dualista del “φαινόμενον” de los pirrónicos tempranos, en términos “metafísico-nihilistas”, esto es, en oposición al fenomenalismo epistémico defendido, por ej., por Stopper (1983) o Barnes (2003). Aunque sobre éste volveré en repetidas ocasiones, por el momento utilizo la palabra con toda ligereza para referirme a los cargos contra Pirrón presentados por Aristocles.

diríamos. Por detrás, se encuentra la patencia de la indistinción, entendida aquí como una pura indiferenciabilidad: lo verdadero de lo falso se presenta indiscernible en cuanto no es posible acceder a un criterio confiable<sup>57</sup>. Pese a todo, su lugar es bastante menor al considerado por Cicerón o al que puede extraerse de algunas lecturas sobre la paráfrasis de Aristocles (ej.: Ausland). Paralelamente, desde el punto de vista de este bloque, las preocupaciones morales de Pirrón quedarían hacia el final, a modo de resultado, y no serían (como parece indicarlo el panorama dado en los apartados anteriores) el eje rector de su pensamiento. Como es de esperarse, el ejercicio de la duda juega un papel primordial y el antidogmatismo (expresado en ese “permanecer sin opiniones”) deriva de la imposibilidad epistemológica de establecer un criterio y no, como decíamos antes, de una suerte de aversión moral a los excesos de la filosofía dogmática y sus perniciosas consecuencias. La desventaja obvia de esta cadena bien formada de testimonios radica en que, salvo Aristocles, de quien no quiero escribir demasiado por ahora, Diógenes y Sexto observan ya la filosofía de Pirrón desde las nuevas categorías del “escepticismo empírico”. Están como bañadas por la luz de preocupaciones muy situadas que en el caso de Sexto tienen que ver, por ejemplo, con las teorías estoicas de la aprehensión cataléptica y con la subsecuente noción de axioma que ésta traía a cuento. Esta es una desventaja que no tiene Cicerón, en principio, porque está más cercano en la línea temporal a Pirrón y porque adjudica a los académicos el título de verdaderos escépticos. La única mención que hace de su nombre dentro de las *Académicas* (II 130) (justamente dedicado a plantear argumentos escépticos) viene acompañada de una reflexión somera respecto a la “ἀδιαφορία” de Aristón, quien habría dicho que el “sumo bien” consiste en permanecer indistintos en relación con todo lo que no concierne a la virtud. El Pirrón ciceroniano habría ido aún más lejos diciendo que el sabio no se deja amedrentar siquiera por estas cuestiones, y que en cambio se mantiene insensible, denominando a esta actitud precisamente con el término “ἀπάθεια” que, aunque de una importancia menor en Sexto Empírico, juega un papel interesante dentro de la obra de Aristocles.

De acuerdo con lo que también escribe en *Del supremo bien* (II 35; *de Orat.* II 130), para Cicerón, lo esencial radica en una conjunción entre la voluntad de indiferencia y la insensibilidad. En ello consistiría el “bien supremo”: no sentir nada, no desear nada. La consigna podría ser más atinada de lo que en general se concibe, y esto pese a que, como recuerda Long (1997: 77), Cicerón no

---

57 Véase, para ello y de manera fundamental, el pasaje (IX 85) en que Laercio explica cómo es que el pirrónico elimina el “criterio”.



muestra un conocimiento real de los escritos de Timón y más bien parece hablar de los pirrónicos (que dice, fueron eclipsados por el rigor y la vigorosidad de nuevas filosofías) más que a través de otros filósofos, innostrados filósofos, ajenos al mundo griego antiguo, que, a su vez, probablemente, sólo habían tenido ocasión de escuchar un par de anécdotas. El mero hecho de que en varias ocasiones nombre a Pirrón y a Aristón juntos, mimetizando sus respectivas nociones de “indiferencia”, podría bien sugerirnos que su información sobre el primero era más bien nula y que se dejaba llevar tanto por un parentesco nominal<sup>58</sup>, como por su aprecio a la Academia de Arcesilao, de quien Timón se había burlado en más de una ocasión (ej.: Di Marco F34). Sin embargo, decíamos, los dos elementos que le atribuye al viejo pirronismo, a saber, la ἀδιαφορία y la ἀπάθεια, son comunes a Sexto, Laercio y Aristocles, volviéndose quizá las únicas palabras verdaderamente comunes a la disparidad de testimonios. Aún si descartáramos a Cicerón de las fuentes básicas (al modo de Reale) y calificáramos sus mínimas aportaciones como poco versadas y equívocas (al modo de Bett), tendríamos que aceptar que el perfil moral con que lo describe sí encuentra un grado de sonoridad importante en Timón y que, sobre todo en lo relativo a la ἀπάθεια, puede encontrar algún eco en las anécdotas de Antígono. Además, indiferencia e insensibilidad, tomadas como categorías práctico-morales, no están tan lejos de esa imperturbabilidad que, según Brochard, aparece debilitada y accesible en la noción de “μετριοπάθεια” de los neopirrónicos.

Pero este Pirrón dogmático y moralista poco coincide con los propósitos escépticos de los discípulos y se niega también a encuadrar en algunos pasajes significativos en que Laercio habla directamente sobre él. Sobre todo, esta imagen se aleja de un aspecto hasta ahora inadvertido pero relevante en el que también convergen varios testimonios. Me refiero al perfil práctico del propio neopirronismo: su dejarse guiar por la apariencia, su afán por vivir según las convenciones (ej.: *M XI* 166). No se encuentra aquí ninguna intromisión de Sexto Empírico. Hay también una peculiar coincidencia entre este convencionalismo moral y la vida de Pirrón mismo. Lo he dicho incansablemente: su regreso a Élida, su morir en el silencio de la filosofía. Si de lo que se trata es de vivir conforme dicta el mundo, el círculo se cierra de forma consistente. Sin embargo, el perfil del hombre del que habla Cicerón, obstinado en la patencia de unos bienes y los males positivos, naturales, fácticos, poco se presta a una lectura integral, ascética diríamos, de este estilo.

Un hombre así coincide más con los relatos burlescos de Antígono que una y otra vez retrata a Pirrón como una suerte de loco, incapaz de procurarse una

58 Esto es, por ejemplo, lo que sostiene Bett, 1994.

vida deseable, un Pirrón al que nada le importaba. Insensible hasta la saciedad, indiferente respecto de todos en toda circunstancia y, además, juzgando en un par de anécdotas en las que se le mira temeroso o iracundo, inconsistente. Tanto es así, que el mismo Cicerón se siente molesto al otorgarle el título de moralista: al fin y al cabo, la total indistinción anula *eo ipso* la posibilidad de la acción ética.

Pero ¿es así? Como dijimos antes, la interpretación de las vidas es siempre un asunto delicado. Sobre todo, cuando en ellas pervive un cierto espíritu de burla parece que sólo pueden ser correctamente interpretadas en relación con un marco contextual definido. Este marco, por supuesto, tiene que estar dado por el resto de los testimonios y por la elección historiográfica, conceptual, que ejerzamos sobre ellos. Pensemos que Cicerón acertaba al describir la filosofía de Pirrón como algo estructurado desde la indiferencia y la apatía. Que se equivoca, empero, en el tipo de dogmatismo que le atribuye (lo cual no quiere decir que ningún dogmatismo pueda atribuírsele). Desde la mirada de los adversarios de Pirrón, las anécdotas pueden ser leídas como el resultado indeseable de la profesión de “*ἄδοξία*”: es absurdo querer vivir sin opiniones, no es siquiera posible, y si lo fuera, el modelo de vida resultante sería indeseable<sup>59</sup>. Esta es precisamente la acusación de inmoralidad que aparece en Aristocles (F4 18) y que, según Correa (2015), intenta presentarnos a un Pirrón incapaz de vivir en el mundo. Un Pirrón que, por lo tanto, de acuerdo con Aristocles, no debe ser seguido.

Tenemos así un mismo punto de llegada (la indeseabilidad de la vida pirrónica) venido de dos frentes opuestos: el de la narrativa que entiende a Pirrón como un escéptico y el de Cicerón, que lo piensa como un dogmático. Lo cierto es que la vida según las convenciones engalardonada por los escépticos no aparece retratada por Antígono. Hacia el final, sus burlas se convierten en contrafácticos satíricos de los que el pirrónico podría escapar fácilmente argu-

---

59 Una versión contemporánea de esta lectura podría ser quizá la de Burnyeat (2002). El inicio de su “Can the Skeptic Live his Scepticism?” es, en este sentido, especialmente sintomático: “[...] a Pyrrhonian cannot expect that his philosophy will have any constant influence on the mind: or if it, that its influence would be beneficial to society. On the contrary, he most acknowledge, if he will acknowledge anything, that all human life most perish were his principles universally and steadily to prevail. All discourse, all action would immediatly cease; and main remain in a total lethargy, till the necessities of nature, insatified, put and end to his miserable existence” (25). Veremos, sin embargo, que esta comprensión de los retos teóricos y prácticos que representa, en efecto, la comprensión del pirronismo como una filosofía *para la vida* se ampara sobre una comprensión del permanecer-sin-opiniones y (en el caso de los neopirrónicos) de la suspensión de juicio, que no necesariamente es la correcta. Que al menos, no es la única posible. Este tema es abordado con detenimiento en la sección primera del capítulo III. Para una férrea defensa de la posición contraria a la de Burnyeat, véase Laursen, 2004.

yendo que vive tal cual sus conciudadanos, pero sin dejarse perturbar por esos bienes *a priori*, por esos males *per se*. Pero si anulamos de su lectura ese detalle, las anécdotas (verdaderas o falsas, poco importa) sí parecen tener algún sentido: el que nada conoce no puede actuar de ninguna manera.

De nuevo se muestra ante nosotros el Jano intelectual, el hombre de la doble mirada, del perfil indecible. ¿Qué hacer? La opción de descartar las anécdotas incómodas de Antígono no me parece alternativa suficiente. Es cierto, como acentúan Bett (2000) y Stopper (1983), que Antígono puede pasar por un chismógrafo carente de formación filosófica, sólo dedicado a difundir falsas historias con un ánimo populachero, nunca intelectual, nunca reflexivo. Francamente, no estoy en condiciones de refutar esta lectura que por lo demás comparten varios estudiosos. Sin embargo, creo también que en esas mismas anécdotas puede advertirse la presencia estable de esos dos rasgos que, decíamos, persisten a las fuentes. Cuando —por tomar sólo un ejemplo de los varios que miraremos después— los seguidores de Antígono nos dicen que Pirrón andaba por la vida despreocupado, “enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones” (DL IX 62), y que debía ser rescatado de los abismos y atropellos, sin duda se están burlando, pero también, sin duda, está hablando de ἀπάθεια. Cuando relata en su *Acerca de Pirrón* que éste se quedaba hablando solo cuando otros le abandonaban en sus disertaciones, nos presenta la imagen de alguien *sui generis*, quizá la imagen de alguien irreal, pero también es cierto que nos habla de la ἀδιαφορία. Estos dos rasgos no pueden omitirse, provengan de donde provengan, cualesquiera que sean sus motivaciones, aparecen.

Pero ¿cuál de los rostros seguir, a cuál prestarle atención? La respuesta obvia parecería encontrarse en Timón. Discípulo fiel, contemporáneo, filósofo, siempre referido a Pirrón. Por ahora demos por sentado su estatus de profeta y pensemos que, por necesidad, las consignas que nos dicta respecto a su maestro tienen al menos el potencial de convertirse en criterio. ¿Qué nos dice Timón? Los fragmentos disponibles pueden ser catalogados en dos rubros: a) unos que hablan, en general, sobre los filósofos y b) otros que hablan de Pirrón o que son fraseológicamente atribuidos a él. Pueden, además, subclasificarse en un primer grupo (i) más bien dogmático, donde Pirrón es descrito a la antigua usanza de los grandes sabios, fragmentos donde hay alusiones explícitas al bien y la verdad; y un segundo (ii), en el que permea algún aliento fenomenalista, escéptico, observado probablemente por Enesidemo y compañía.

Por una regla hermenéutica básica (Decleva *apud* Giannantoni, 1981: 106), lo más sensato será poner en primer término aquellos fragmentos aludidos en b),

es decir, aquellos que nos dirigen directa o indirectamente hacia Pirrón. Considerados ya a modo de criterio, es posible entonces integrar las líneas situadas en a), esto es, lo que Timón ha dicho probablemente (probablemente no) por su cuenta sobre otros filósofos, otras doctrinas u otros asuntos. Estas líneas no tienen un carácter completamente independiente y se espera de ellas al menos un cierta consonancia respecto de b). Es preciso notar que (i) tiene por rasgo fundamental preocupaciones prácticas y morales (describen una cierta disposición, una conducta, una práctica) que poseen efectivamente una tendencia dogmática, aunque, presumiblemente, no al modo de un dogmatismo basado en cierta metafísica de la naturaleza y que, más bien, nos enseñan a un Pirrón alejado de la dialéctica filosófica, sí capaz de dar cuenta de la filosofía, y como escribiera Brochard, con un perfil filosófico “profesional”, pero también, y fundamentalmente, emancipado de ésta. Por el contrario, (ii) puede ser vinculado con más facilidad al campo de a), como aportaciones consonantes al pirronismo del maestro, pero ya impregnadas por las necesidades timónicas, por su propio perfil como pensador de la filosofía y, ante todo, como alguien que sintió la necesidad de hacer valer el emblema de su maestro en los marcos de una serie de disputas que éste, por disposición, por época, por congruencia o por carácter (dejémoslo así), decidió pasar por alto. Lo mismo aplica a (i), que naturalmente acontece en el interior de b). Pero estas líneas, por muy importantes que sean, no descartan la valía de los otros testimonios. No al menos de todos y no en forma contundente. Antes bien, funcionan como un *básanos* hermenéutico desde el cual estos otros se ponen a discusión. Tenemos que, pese a sus disparidades, coinciden en hablar de indiferencia e insensibilidad y que retratan a Pirrón como un sujeto de ἀταραξία. Nada de ello entra en contradicción con b) y por ahora resulta suficiente.

Si tomamos, además, como parte de una estrategia metodológica de trasfondo lo que Decleva llama la “regola della *prossimità cronologica*” (105), que como su nombre indica, consiste en priorizar aquellas fuentes que en el tiempo son más cercanas a Pirrón, y en conjunto, la “regola della *separazione*”, según la cual se priorizan también aquellas fuentes que hablen en directo sobre Pirrón desde un contexto no-sextano (o no escéptico, propiamente), tendríamos que, en un primer grupo de prioridad, aparecerían Timón, Antígono, Aristocles y Cicerón y, en otro, Diógenes, el mismo Enesidemo y Sexto. No se trata, nuevamente, de descartar a los unos en pro de los otros, sino más bien de tomar a los unos como criterio en *mor* de la adecuación de los otros. Sobre todo, en el caso de Laercio, habrá que notar (como se ha hecho hasta ahora) la forma en que introduce y narra la *vida de Pirrón* en contraste con la dialéctica intelectual con que habla de los pirrónicos.

Un fragmento en el que se conjugan con mucho interés las características de b) y de (i) y en que cumple en términos de proximidad y separación con los criterios historiográficos y que, además, estructuralmente, se nos presenta como un brevariario de partida, hasta cierto punto neutral sobre el legado de Pirrón, proviene de Aristocles. Específicamente, se encuentra al inicio de su refutación a los pirrónicos y sugiere, en la escritura, provenir directamente del dúo Pirrón/Timón. Sin embargo, nada hay de obvio en la construcción interna del pasaje: su estilística es compleja y los términos que utiliza pueden ser interpretados en al menos tres direcciones: como declaraciones asertivas respecto al mundo exterior y sus objetos, es decir, como descripciones objetivas de lo real; como declaraciones epistemológicas sobre las características del conocer, relativas al sujeto en su relación con un mundo suspendido; o, por último, como declaraciones morales en torno a la acción humana. En discrepancia con Bett (2000, 1994), no creo que en tales condiciones el pasaje deba ser pensado en forma independiente al conglomerado de noticias y anécdotas que tenemos a la mano. Tampoco me parece que posea una estructura tal de la que pueda ser extraída limpiamente su propia lógica. El fragmento es un eje, una vértebra, quizá el nódulo más significativo, pero aún éste se encuentra en el interior de un juicio más amplio, a saber, el juicio preliminar de las constantes en los testimonios, el juicio venido de los retratos de Timón y que, en paralelo con lo que hasta ahora hemos dicho respecto a algunos elementos de la recepción de sus herencias, indican ya un panorama de fondo que, me apresuro a suponer, le es indispensable.

Por toda regla, y como a su modo han notado Brunschwig y Ausland, este panorama inserta a Pirrón en un ambiente moral, de rechazo hacia formas muy concretas de la práctica filosófica. Nos inserta en un *quién* y en un *cuándo* sin el que el fragmento no puede ser leído. Por lo demás, no es sólo que varios testimonios apunten en esa dirección. También lo hace el *zeitgeist* de la época, que comprendió a la filosofía como un ejercicio y al filósofo como alguien que practicaba una forma de vivir, que se empeñó en crear modelos vivos de pensamiento que, por ejemplo, en los casos de Pirrón y Diógenes de Sinope, parecen hastiados de los excesos discursivos de un mundo cuyas circunstancias epocales pedían acción, pedían ejemplo. Un mundo, al que, como dijera Brochard, no le eran suficientes las discrepancias filosóficas y en donde las teorías sobre la naturaleza no alcanzaban ya a fungir como rectores de la conducta. En este escenario, rasgado por el auge de una deidad como *Tyché* (diosa de la ciega fortuna, del azar impredecible), es que cobra vida la palabra de Pirrón. Inclusive, me atrevo a decir, esa voluntad de no-escritura que lo religa a Sócrates por caminos distintos a la búsqueda de una ciencia del

bien, y que, paradójicamente, lo vincula también con las vidas de Arcesilao y Carnéades, puede considerarse un dato más acerca de la personalidad negativa de ese Jano intelectual, que (también al modo de Sócrates) decidiera vivir en la atopía. Un hombre que se complace en el silencio de su diminuta ciudad, de su muerte sin gloria. No creo que un personaje así en un contexto semejante deba ser comprendido al margen de las anécdotas que sobre él se transmiten por más que su fuente, Antígono, deje mucho que desear.

Con todo no hay duda de que el fragmento de Aristocles es un pedazo fundacional de lo que podemos decir sobre Pirrón. Además, en él confluyen muchos de los términos y las fórmulas que definirán el neopirronismo. Por si fuera poco, su propia naturaleza lingüística introduce de facto el problema de una relación hasta ahora dada por sentada: la del Timón profeta, la del Timón incuestionable, con la filosofía de su enigmático maestro. En lo que sigue, hablaré con detalle acerca de los problemas que implica esta relación y de cómo es presentada por Aristocles. A su vez, del posible papel que desempeña este último en la construcción del fragmento, de sus relaciones con la filosofía aristotélica, su desprecio por los pirrónicos y de las distintas formas en que el fragmento ha sido interpretado, a veces tomando a Aristocles como figura activa, y otras, dejando su participación en la penumbra; a veces tomando la presencia de Timón, su huella escritural, como elemento de juicio, y otras, dejándolo de lado por completo. Todas estas interpretaciones, sin embargo, tienen a bien reconocerse deudoras de la especulación. Como si se tratara de una broma echada al aire de los tiempos, el significado último de esas supuestas palabras de Pirrón continúa fluctuando en un juego de antilogías. Siempre ahí, lanzando resultados aporéticos, seduciendo a los lectores con la suspensión de juicio. Quizá, en última instancia, fuera esa ambigüedad su propósito: el de lanzarnos al ruedo de lo que no debiera ser descifrado con el solo pensamiento, sino vivido; de lo que no nació para quedarse en la palabra escrita, de lo que no nació buscando *ser*<sup>60</sup>.

---

60 Vale notar que estas notas de corte histórico-metodológico son de orden preliminar y que, planteadas como ahora, tienen la única pretensión de servir como puente hacia lo que durante el desarrollo se verá con mayor cuidado. Dicho de otra forma, tómese este primer capítulo como punto de partida de una serie de reflexiones transversales que, en cada caso, irán siendo apuntaladas.

## Capítulo II

# Τῆ καλλίστη El fragmento de la discordia

¿Conjetura, quiere usted? Poca carne, muchos huesos.

Timón

### I. Las fracturas del testimonio (cuestiones preliminares)

Nada sencillo puede escribirse en torno al breve fragmento en que Aristocles de Mesina, peripatético del siglo I a. C.<sup>1</sup>, dice parafrasear las palabras de algún texto innombrado de Timón<sup>2</sup> en el que éste, a su vez, parafraseara la voz de

---

1 Las fechas de vida y producción de Aristocles son ampliamente discutidas por Chiesara en su introducción a *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments* (2001: XIV-XXIII). Los argumentos expuestos ahí y recopilados de muchas otras fuentes clásicas y contemporáneas no son siempre relevantes para este trabajo, por lo que sólo mantendré en la escritura aquellos que funcionen a propósito de su contenido.

2 Es importante notar que Aristocles presenta la paráfrasis como un sumario (unos “κεφάλαια”) (F2, 5): una especie de *resumen* sustancioso de los principios pirrónicos (“his main ideas”, traduce Chiesara), que no asocia directamente a ningún texto. Existe la posibilidad, sin duda, de que se trate de una síntesis elaborada por el mismo Aristocles a través de su lectura de los escritos timonianos y que su atribución a Timón sea resultado de una estrategia retórico-discursiva. Esta idea es apoyada por la falta de un paralelo fiel de la síntesis en ningún otro biógrafo o comentarista de forma independiente. Sin embargo, se observará después, el que Aristocles refiera con explicitud lo escrito a Timón nos hace pensar también que el argumento fue tomado puntualmente de algún sitio. ¿Cuál?, es, entonces, la pregunta. Sabemos, por el reporte Laerciano, que Timón lo mismo escribió textos dramatizados que compendios filosóficos estándar. Al ser el fragmento claramente prosístico, generalmente se atribuye al *Pitón* (Chiesara, 2007:

su maestro. El propio Aristocles, con todo y lo que en él y en su escritura hay de confiable en materia de transmisión de las doctrinas filosóficas (Chiesara, 2001: XXIV), es una figura compleja. En este sentido, y siguiendo la lectura de Chiesara (XIV), podemos decir que el intento más sólido de brindar a la figura de Aristocles un pasado y un perfil filosóficos fue elaborado por Zeller, quien supuso que, cuando en el *De intellectum*, de Alejandro de Afrodisias, se mencionaba a Aristóteles, se estaba hablando en realidad del propio Aristocles toda vez que, en su breviario sobre la doctrina aristotélica del intelecto, se atisbaba un aire “panteísta” que, como la misma Chiesara apunta, difícilmente podía ser atribuido a Aristóteles *per se*. Esta voz intermediaria, según plantea la enmienda, es justamente la de Aristocles.

La lectura de Zeller que lo proponía entonces como uno de los maestros de Afrodisias (ubicándolo alrededor del siglo II antes de nuestra era) continuó vigente<sup>3</sup> hasta que Moraux notara con acierto que el nombre de Aristóteles persistía en los manuscritos griegos de Simplicio. La confusión entre ambos nombres, al parecer bastante común en los latinos, que Zeller tomaba como uno de los puntos de partida en la ejecución de su enmienda, carecía pues de importancia<sup>4</sup>. La datación personal del tiempo aristocléico quedaba, entonces, nuevamente en la incertidumbre.

Existen, empero, dos cuestiones que de modo similar parecen ubicarlo hacia la segunda fracción del siglo I *anno dōmini*: la falta de mención en el *corpus* del Περὶ φιλοσοφίας de filósofos y argumentos de tiempos posteriores, y la forma específica en que habla de Enesidemo a principios del Libro VIII. Enesidemo es, sin embargo, como el mismo Aristocles, un personaje difuso, difícilmente ubicable en el transcurso de su época (Warren, 2001: 141). Con base en los reportes de Focio (LS 71C) y Diógenes Laercio (IX 116)<sup>5</sup>, se le acostumbra ubicar en el siglo I a. C., esto es, presumiblemente, en un período cercano al de la actividad filosófica de Aristocles, toda vez que trata el re-

---

31; 2001: 88; Ferrari *apud* Giannantoni, 1981: 363). A esta hipótesis abraza el que Laercio (IX, 67) hable de un cierto pasaje de la misma obra en que Timón retrata la “disposición” de su maestro. Debido a la mención de Enesidemo en F2 4, al final del sumario, Chiesara apunta la posibilidad de una fuente intermedia que Aristocles tomara tanto para su mención del “placer” como alternativa enesidémica a la ἀπραξία propuesta por Timón, como en lo que atañe a su conocimiento del *Pitón* (126).

3 Véase, por ejemplo, Annas y Barnes, 2003, p. 11.

4 En vez de tratarse de Aristocles, la voz media que vinculara a de Afrodisias con cierta interpretación del intelecto podría ser, entonces, Aristóteles de Mitilene. Véase, para ello, Chiesara (2001), pp. XV-XVI y Warren, 2001, p. 141.

5 Donde, nos dice, era oriundo de Cnosos.



surgimiento del pirronismo como un evento relativamente cercano (F4 29)<sup>6</sup>. Además, al menos en lo que concierne al Libro octavo, la falta de mención de personajes importantes, como Agripa, Teodosio o Sexto Empírico (Chiesara, 2001: XIX, XXVI), y lo que es más notable todavía, de términos canónicamente asociados a éstos (ej.: σκεπτικούς, ἐφεκτικούς, ἀκαταληψία)<sup>7</sup>, sugiere que no vivió lo suficiente para asistir a su despliegue intelectual<sup>8</sup>. Tomando en cuenta las dificultades que presenta la elaboración de un criterio más o menos sólido a la hora de *separar* la doctrina netamente pirrónica de las reapropiaciones de sus seguidores póstumos, esta suerte de “incontaminación” –para jugar con los términos de Richard Bett (2000: 27)– no puede más que ser vista como un punto a favor de Aristocles y en contra de los biógrafos y comentaristas que miran a Pirrón con el caleidoscopio del empirismo sextano.

A la inversa, Aristocles parece haber conocido con mucha precisión el estado del pirronismo de su época y, como puede verse a lo largo del escrito, haber tratado plausiblemente de primera mano tanto con los *Esbozos* de Enesidemo, como con dos de las mayores obras de Timón (*Silloi*, F4 16; *Pitón*, 16). Esto descarta –al menos parcialmente– la posibilidad de un intermediario poco confiable y refuerza el consenso actual que mira, por sobre toda *evidencia* y todo testimonio, al breve pasaje como la fuente más directa –quizá la única a la que así puede llamarse– de las doctrinas de Pirrón.

Ahora, si bien Eusebio asegura transcribir literalmente las palabras de Aristocles (y no hay razón para desconfiar de ello) (Chiesara, 2001: 87;

6 Sobre la frase griega “ἔχθες καὶ πρόην”, habitualmente traducida como “yesterday and the day before” (Bett, 2000: 8), escribe Chiesara (2001: XVIII): “[this phrase] suggests that he himself [Aristocles] did not write much later. For also the words ἔχθες καὶ πρόην were used to indicate a rhetorical interval as well as a real one, in this case they seem to suggest that the span between Timon and Aenesidemus is appreciably longer than the span between Aenesidemus and Aristocles”. Junto con la mención de Apelicón, quien estuviera activo durante la guerra de Mitridates entre el 88-84 a. C., en el libro dedicado a Aristóteles, esta referencia aboga por la hipótesis cronológica de Moreaux.

7 Es cierto que el índice a F4 incluye tanto σκεπτικούς como ἐφεκτικούς, pero como avoca Chiesara (XXVI), índices y títulos son plausiblemente obra de Eusebio. Además, los términos no vuelven a aparecer en lo que queda del fragmento. Brunschwig (2003: 192), sin mayor explicación, supone lo contrario. Véase, también, Declva, p. 219.

8 Como hace notar Chiesara (2001: 86), esto también indica que en su tiempo la conceptografía pirroniana no se había entreverado aún con la neoadadémica ni con la fuerte discusión que Arcesilao y Carnéades mantuvieron con la Stoa. Términos como ἐποχή y la misma ἀκαταληψία que son, por ejemplo, retrotraídos por Cicerón a la filosofía de Arcesilao, y que en cambio sí juegan un papel relevante en el libro de Laercio, no son referidos por Aristocles en ningún momento como parte del léxico pirrónico. Esto además lo ubica en tiempos anteriores a los de Gelio, y en cuyos textos se debaten las posturas pirrónicas y neoadadémicas como si se tratara casi de una sola.

Brunschwig, 2000: 192), la relación Timón-Pirrón no parece tan natural y transparente en retrospectiva. Por un lado, es cierto que de no poder confiar en Timón, las esperanzas de recuperar la filosofía de Pirrón se reducen con escándalo. En términos de cercanía cronológica (sin duda, un criterio importante), sólo nos restarían las siempre cuestionadas anécdotas de Antígono de Caristo que, por lo demás, ofrecen sólo un retrato de algunas disposiciones anímicas y comportamentales, generalmente burlescas. Si no es Timón, su discípulo más cercano, el que se dedicó largamente a posicionar su pensamiento en el plano de la historia de la filosofía (2007: 18) y que anduvo itinerante por el mundo en *mor* de su palabra, ¿quién podría decirnos *algo*? Es cierto también que, según la caracterización de Sexto, Timón ha de ser pensado como una suerte de “profeta” (προφήτης), es decir, básicamente, como alguien en quien la confianza no está sujeta a discusión. Pero las palabras de Sexto no sirven demasiado. Si decidiéramos tomarlas al pie de la letra en este caso particular, nos veríamos en la incómoda posición de galardarlo con la misma confianza: él, que dice hablar en muchas ocasiones por boca de éste, hablaría también, en un movimiento transitivo, por boca de Pirrón<sup>9</sup>.

Las razones para asumir esta confianza son, sin embargo, de un orden más bien práctico que filosófico<sup>10</sup>: sin el Pirrón de Timón, no hay Pirrón en absoluto. No al menos para nosotros. Claro está, esto no significa que *no* existan ningún tipo de razones para suponer en Timón, específicamente en el fragmento del Περὶ φιλοσοφίας, una figura digna de escudriño. Todo lo contrario. A diferencia de la relación Sócrates-Platón, que podría sugerirse análoga (Bett, 2000: 4; Dal Pra: 39; Hadot, 1998: 126), Timón no fue nunca conocido por desarrollar un pensamiento propio que pudiera servirle de *filtro* a la hora de hablar de su maestro; por esto mismo, y a diferencia de Sexto, las alusiones de Timón a Pirrón no tendrían por qué ser leídas como intentos de legitimación al estilo en que, por ejemplo, algunos interpretan la referencia a Pirrón por parte de los escépticos o la remisión a Sócrates por parte de los cínicos.

9 Para una lectura diferente de la palabra véase, por ejemplo, Bett, 2000, p. 4, donde discute con la interpretación de David Blank, según la que el uso dado por Sexto es más bien peyorativo e irónico.

10 Sakezles argumenta, en este sentido, que, pese a la ingenuidad que supone tomar a Timón por un vocero de fidelidad incuestionable, de separar ambas posturas restaría “demasiado poco” (o tal vez nada) que decir respecto a Pirrón. Aun si asumimos que en cada caso al hablar del segundo nombramos con exclusividad la filosofía del primero (desarrollada, por supuesto, con base en sus enseñanzas), “it probably make no difference to the history of philosophy, since everything we know about Pyrrho is filtered through Timon” (78).

Además, a juzgar por los fragmentos conservados de las *Sátiras*, Timón debió ser un gran erudito para los estándares de la época: lo mismo habla de Jenófanes que de Epicuro o Parménides, y aunque la naturaleza escurridiza de los versos satíricos vuelve cualquier afirmación a su respecto bastante complicada, la amplia gama de pensamientos que recorre y la soltura con que arremete contra ellos sugiere que estuvo familiarizado con los pormenores intelectuales de la filosofía. Si se trata pues, de un “profeta” o de un “vocero”, Timón es uno con la doble ventaja de poseer conocimientos cimentados y carecer –hasta donde se tiene noticia– (Dal Pra: 45) de una filosofía propia a la que buscara hacer camino abanderado por el prestigio de su maestro.

Ahora bien, como ha hecho notar Brunschwig (1994), que Timón no fuera un discípulo al estilo de Platón no lo convierte en un mero conducto, un estándar neutro y transitorio, por completo objetivo y de oído absoluto que pasara los años posteriores a la muerte de Pirrón difundiendo su doctrina cual si se tratara de un evangelio. Esto, además, es sumamente implausible. Sobre todo, si atendemos al que parece haber sido uno de sus propósitos fundamentales, a saber, la puesta en disputa del legado pirrónico con diferentes personajes de la tradición (asunto en el que, por lo demás, Pirrón no parecía interesado), resulta más sensato suponer que en ocasiones adelantara su pensamiento con el fin de actualizar las propuestas pirronianas en contextos a los que éste o no quiso o no pudo responder.

En lo que concierne a la lectura de Brunschwig, además, en el párrafo que aquí nos ocupa la mano de Timón se hace presente en el justo intersticio de quiebre radical entre las dos interpretaciones mayormente defendidas por los investigadores en los últimos años: la lectura epistemológica, que no sin cierta peculiaridad de origen hilvana el destino de Pirrón con la tradición escéptica del siglo II d. C.; y la metafísica, que, alejándolo de estos, lo convierte en un dogmático. No se trata por supuesto, veremos después, ni de un epistemólogo estereotípicamente neopirrónico, ni de un dogmático cualquiera. Por ahora, basta poner énfasis en esta poco pensada hipótesis, para así evitar alguna posible falta de prudencia en la interpretación<sup>11</sup>. Por lo demás, la forma

---

11 Al respecto escribe Brunschwig (2003) y, creo, con sabiduría: “Modern scholars are almost unanimous in considering our text as a crucially important document about *Pyrrho's* thought, tacitly relying on an assumption of transparent faithfulness on behalf of Timon, supposed to be Pyrrho's ‘spokesman’ and just that. They usually have no qualms in quoting a part or the whole of our text as indiscriminately reporting Pyrrho's views, or Timon's views (assuming that they are identical), or, at their most prudent, Timon's views about Pyrrho's views. [...] But that is still not to be prudent enough, it seems to me” (194). Vale aclarar desde ahora que la puesta en duda de la neutralidad en la relación Pirrón-Timón, no tiene por qué descartar por

en que Timón se acerca a Pirrón se parece mucho más –al menos en este único sentido– al modo en que Aristocles recibe y utiliza la filosofía de Aristóteles. La estructura del *Περὶ φιλοσοφίας* particularmente, y en general de los apartados que lo conforman<sup>12</sup>, deja ver hasta qué punto su trabajo responde a un programa muy puntual de crítica hacia aquellas formas de pensamiento que, según escribe a principios del octavo, clausuran la investigación (F4 2) y a las cuales Aristóteles había ya refutado (“ἀντείρηκεν Ἀριστοτέλης”). Naturalmente, Aristóteles no pudo haber refutado ni a Pirrón ni a los pirrónicos. Pero esto no significa que no haya arremetido o, si se quiere, “hablado en contra” de doctrinas o principios, o bien similares, o bien ya defendidos en tiempos previos a Pirrón que en un momento dado pudieran sernos útiles en la lectura del fragmento. Así opinan, por ejemplo, Berti y Reale (*apud* Giannantoni, 1981), que, tomando una fracción específica del fragmento en la que a primera vista se dice que las cosas “son y no son”, argumentan en pro de un nexo entre Pirrón y la interpretación megárica del eleatismo.

Después de todo, sería ingenuo suponer que la síntesis del pirronismo que nos ofrece es en efecto *tan sólo* una síntesis. Sin duda, se trata de una paráfrasis, y con mucha probabilidad, de una bastante fiel. Pero nada de ello tendría por qué asegurarnos que, de hecho, es en esas breves líneas que la doctrina pirrónica se encuentra en su estado más prístino. En el proceso de escritura, Aristocles tuvo que ejercer con plena conciencia su libre arbitrio filosófico y decidir qué de todo cuanto había a su alrededor debía ser considerado un sumario. Qué y por qué. Es claro que el pasaje atraviesa los tres nódulos fundamentales del quehacer filosófico en la Antigüedad. Inicia y cierra abordando la *εὐδαιμονία*; recorre la pregunta por la naturaleza de las cosas, toma postura en relación a las posibilidades de conocimiento. Pero el que Aristocles eligiera *ese* y no cualquier otro “pasaje” entre los muchos que con seguridad tenía a la mano, parece responder más a la naturaleza de su propósito que a un mero espíritu de transcripción. Aristocles desea, persigue la disputa; para ello, necesita recoger cuidadosamente aquellos elementos que le permitan conseguir su empresa, aquello que es pertinente poner a

---

completo el valor de los testimonios del segundo en lo relativo a la construcción de un retrato filosófico plausible de Pirrón y sus propósitos. Al contrario, según aparece en lo que sigue, la duda de Brunschwig poco o nada tiene que ver con Timón en cuanto tal y más bien se ciñe a razones filológicas intrínsecas a la construcción gramatical y sintáctica de DC 53.

12 En los que trata de Jenófanes y Parménides, los escépticos, cirenaicos, Metrodoro y Protágoras y Epicuro. Véase Brunschwig (2003), p. 191, y en cuanto a la correspondencia entre los conservado por Eusebio y la clasificación original de Aristocles, Chiesara (2001), XXV-XXVI y Warren, 2001, 161-2.

dialogar con los ejes centrales de la tradición peripatética de la cual es, sin lugar a duda, partidario y deudor.

En todo caso, su escritura parece ser buena representante del modo en que tradicionalmente escribían los herederos de la *haíresis* peripatética en las últimas fracciones del siglo I: a la vez, manifiesta un conocimiento importante de su postura filosófica y, a la vez, salta desde ella hacia un discurso propio (no necesariamente original) a través del cual se cumple la doble función de “esparcir” (XXI) los textos fundacionales del Liceo y mantener vigentes sus principios en contextos novedosos (Warren, 2001: 160). No es extraño, entonces, que su presentación del pirronismo, especialmente extensa y detallada, así como la serie de refutaciones que levanta contra lo que, según él, Pirrón, Timón y Enesidemo proponían, haya sido vinculada más de una vez<sup>13</sup> con las críticas de Aristóteles a los “adversarios” del principio de no contradicción (PNC), expuestas en el Libro G de la *Metafísica* (Stopper: 266)<sup>14</sup>. El vínculo es plausible en al menos dos instancias: podría ser que, como piensan Reale y Chiesara, las palabras que Timón atribuye a su maestro fueran un intento de respuesta hacia los comentarios de Aristóteles en  $\Gamma$  1006a15, en torno a la imposibilidad y el absurdo de defender una forma de vida *adoxástica* (y aquí se entrelazan sus críticas directamente con el primer dilema presentado por Aristocles [F4, 5]), que traería consigo un estado vegetal indeseable y contradictorio, en cuyo caso asumiríamos que Timón logró mirar las posteriores críticas al escepticismo, sobre todo, en lo relativo al problema de la “apraxia”; o bien, como sugiere Stopper, el “giro aristotélico” (273) presente en la síntesis podría haber surgido directamente de Aristocles, quien habría considerado pertinente agregar las fórmulas asociadas al “ $\text{o}\ddot{\upsilon}$   $\mu\alpha\lambda\lambda\text{o}\nu$ ”<sup>15</sup> con el fin de consolidar la afrenta. Por supuesto, también podríamos creer que fue Pirrón y no el discípulo quien sumergido en la biblioteca del Liceo se diera a la ardua tarea de entablar un combate soslayado en contra de su fundador. Esta tercera opción, naturalmente, queda suspendida a falta de elementos que nos

13 Dos ejemplos notables en este sentido son las propuestas de Reale en su “Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide” y Berti, “La critica allo scetticismo nel IV libro della *Metafísica*”, ambos en Giannantoni, 1981.

14 Aunque no exclusivamente. Chiesara (XIII) dice, por ejemplo, que, como alumno de la filosofía aristotélica, Aristocles debió estar familiarizado también con el *De anima*, la *Ética a Nicómaco* y el *Sobre la filosofía*. Warren (151), siguiendo a Striker, dice que con probabilidad el Libro  $\Gamma$  de la *Metafísica* no era una lectura común en su época. Paralelamente, en su contraargumentación a los pirrónicos se encuentran filtraciones sonoras de los *APo.* que analizaré más adelante.

15 Tendría en mente aquí las palabras de Aristóteles en  $\Gamma$  1008a30, a las que volveremos más adelante. Véase para esto, también, Warren, 2001, 152-3.

permitan hablar de un Pirrón-erudito. Después de todo, si hubiera sido esa su encomienda, dejar por escrito lo planteado hubiera sido una opción mucho más congruente. No pasa lo mismo con la primera y segunda alternativas. Es perfectamente posible que, dado su temperamento, Timón estuviera alguna vez frente a frente con los textos de Aristóteles y que intentara responder a ellos a partir de lo aprendido con Pirrón. Puede que incluso en su tiempo se murmuraran ya argumentos similares en su contra. Y es también sensato creer que Aristocles agregara tramposamente algunas líneas aquí o allá a fin de tender los puentes necesarios entre Pirrón y Aristóteles. Stopper, quien formula esta segunda opción, sugiere, sin embargo, que aun asumiéndola nada demasiado significativo ocurre con la lectura del pasaje: si lo que se pretende es mostrar que los pirrónicos incurrieron de una u otra manera en la negación del PNC, la presencia del “οὐ μᾶλλον” sale sobrando<sup>16</sup>. Es aquí, formalmente, donde comienzan los problemas.

Qué principios y en qué obras, Aristocles no lo dice. Quiénes son, en última instancia, estos adversarios, permanece en suspenso. En *Metafísica* IV se habla de Heráclito (1005b25), Demócrito, Anaxágoras (1008b25), Empédocles (1009b20), Parménides (1009b25) y Crátilo (1010a10), por un lado<sup>17</sup>; y de Protágoras y sus seguidores (1009a5), por el otro. Excepto por Anaxágoras, se ha visto, todos aparecen sintomáticamente referidos en Diógenes (IX 71-73) como parte de la ancestrología escéptica.

Aristóteles dice de unos que, acaso por ignorancia, infligen la consigna según la cual los contrarios no pueden coexistir en una misma entidad, al mismo respecto<sup>18</sup>. Su aporía es “genuina” en este sentido, pues han llegado ahí a través

16 Si es o no el caso, se verá en el último apartado de este capítulo.

17 Cabe señalar en este punto que, aunque se encuentran ciertamente agrupados en un mismo sector de réplica al PNC, Aristóteles no dice en ningún momento que sean un grupo homogéneo en lo que a argumentos y posturas se refiere. Su agrupación, como también la de los protagóricos, adquiere relevancia más adelante, en *Metaph.* Γ, cuando se analiza por qué han llegado, de hecho, a tales *equivocos* y por qué, hacia el final, intentan defenderlos.

18 En *Metaph.* Γ3, el PNC es definido por Aristóteles como aquel que, entre todos los principios, resulta, “necesariamente, el más conocido”, sobre el cual “el error es imposible” y que, sobre todo, no puede ser *hipotético* (1005b15). Se trata, pues, de un conocimiento-base que funge como condición de posibilidad para la emergencia del conocer en cualquiera de sus formas. Su primera formulación en este aparatado, a saber, que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (1005b20), refiere con claridad a la dimensión ontológica de la predicación (no es posible que, *de hecho*, un predicado *x* se dé y no se dé en un mismo sujeto en el mismo tiempo y al mismo respecto). Más adelante, aparece una forma alternativa de PNC igualmente referida a la *realidad* en la que se deja ver ya el argumento que lanzará contra ciertos filósofos de la naturaleza (1006a35): “[...] no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo” (1005b25). Hay también, sobre todo a

del “pensamiento” y no de las “palabras” (1009a20), observando con pulcritud la naturaleza y coincidiendo en que si “los contrarios se generan a partir de lo mismo” y no es posible “que se genere lo que no es”, entonces en la misma cosa tendrían por fuerza que haber convivido siempre (1009a25). Al obviar la distinción entre aquello que le es esencial a la cosa y aquello que en ella tiene un carácter puramente accidental (1007a30)<sup>19</sup>, los adversarios terminan, a su juicio, *eliminando la esencia* (1007a20) y, consecuentemente, el “universal primero”<sup>20</sup>; en otras palabras, reduciéndolo todo a *apariencia*. Escribe Aristóteles: “Necesariamente han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente y que no existe aquello precisamente en que consiste [por ejemplo] ser-hombre o ser animal”. Los contrarios así se darían en efecto, haciéndonos pensar erróneamente, como en su tiempo Anaxágoras, que, estando “todas las cosas confundidas [...] nada existe verdaderamente”. La afirmación y la negación de cualquier tipo de predicados carecería, entonces, de importancia, pues esta suerte de confusión primigenia de *lo que hay*, en la que no es posible concebir esencias propias y separadas para cada ente, redundaría en una total indeterminación de las entidades predicativas. Quienes piensan de este modo hablarían por necesidad y siempre de lo que no-es, es decir, de lo que yace en *potencia* y nunca, pese a su credulidad, de lo que se encuentra “ya plenamente actualizado” (1007a30). Incluso aceptando que la generalidad de las cosas es “mayormente así y no así” (1008b35), queda claro que no diríamos con sano juicio que los contrarios se dan en la misma media (“que no se da el más y el menos en la naturaleza”). Tal afirmación, en conjunto con el resto, no es sino producto de la arbitrariedad o la ignorancia y, dado ese caso, sólo nos proveen de una doctrina dudosa e inmoderada en la que se difumina por completo la línea entre el bien y mal, lo verdadero y lo falso (Calvo: 186). No hay que prestar demasiada atención para notar el vínculo que yace entre esto último y el conocido “οὐ μᾶλλον”, tan frecuente en reportes doctrinales del pirronismo. El mismo fragmento de Aristocles, revisaremos en seguida, da testimonio de su uso por parte de Timón y presumiblemente por Pirrón mismo y es en él donde puede apreciarse con más claridad la relación entre los planteamientos

---

partir de *Metaph.* Getaformulaciones del principio referidas a la “enunciación” según las que, de violarlo, la afirmación significativamente (*ἀπόφανσις*) es imposible. Esta identidad entre el ser de la entidad y la significación aparece expuesta con claridad en 1007a20, cuando nos dice, a propósito de la disolución de la “esencia” por parte de quienes niegan el PNC, que “significar la entidad (de una cosa) es (significar) que el ser de tal cosa no es algo distinto”.

19 O, más adelante, aquello que se encuentra en acto y aquello que prevalece en potencia (1007a30).

20 Es decir, la *entidad* misma o el “sujeto” primero *del cual* se digan” todos los accidentes. Véase, sobre esta discusión, el análisis de Calvo en *Metaph.*, p. 181.

pirronianos y la supuesta negación del principio que, por ejemplo, para Berti y Reale (*apud* Giannantoni, 1981), constituye la raíz de su vínculo con  $\Gamma$ .

Pero veamos, lo que de fondo estos adversarios niegan es la posibilidad de una “ciencia de lo que *es*” tal como aparece manifiesta a principios del  $\Gamma$ . Una metafísica dedicada al estudio de las “causas supremas”, universales y sólidas, que ante todo poseen una naturaleza propia, perfectamente determinada (1003a25), y que los *así llamados* filósofos de los que escribe Aristóteles clausuran irremediabilmente al solicitar, en principio, que todo sea sujeto de *demonstración*. En el caso de los tópicos axiomáticos, de los cuales el PNC es sin duda el más poderoso ejemplo, la petición demostrativa no tiene, sin embargo, aplicación alguna. El argumento es simple: caeríamos en una rueda de absurdo permanente. Andaríamos al infinito *demonstrando*, sin llegar a ningún sitio. Esta crítica aparece aún con más fuerza en los *Analíticos posteriores*, y como ha sido notado por muchos (Chiesara, 2007: 38-9; Lee *apud* Bett, 2010: 15) posee ecos indiscutibles con algunas consignas timonianas recogidas por Sexto<sup>21</sup>. Ahí Aristóteles reniega del carácter necesario de la demostración de todo principio arguyendo, al igual que en  $\Gamma$ , que el proceso se extendería hacia la infinitud, pero ante todo, dejando en claro que en lo relativo a las “cosas inmediatas” la demostración no es pertinente:

[...] los que suponen que no es posible saber en absoluto, sostienen que se retrocede hasta el infinito, diciendo correctamente que no saben las cosas posteriores mediante las anteriores si no hay unas primeras respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito. Y si se sabe y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que es precisamente el único saber [...]. Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que “parte” la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables) (*APo.* 72b5-10, 20).

El pasaje recuerda con mucha precisión uno de los problemas más importantes para el desarrollo de la postura epistemológica del neopirronismo e, incluso, si atendemos a la lectura de Hegel (404), el problema básico que dirigió las disertaciones retóricas de la Nueva Academia, específicamente en lo relativo a la postura de Carnéades, quien, según Hegel, había minado desde el

21 Me refiero particularmente a (apariencias) e (hipótesis), la primera sobre todo nos devuelve a la acusación aristotélica en  $\Gamma$  en torno a la anulación de la “esencia” y su derivado fenomenalismo. En lo que sigue retomaré ambas consignas en su relación con el parágrafo de Aristocles.



interior de la palabra filosófica cualquier posible acceso a una verdad absoluta, consciente de sí misma y en todo momento digna de confianza. Lo que estos contrincantes aguerridos de Aristóteles parecen poner en tela juicio es, precisamente, el asunto del “justo criterio” (412): ¿Cómo saber a qué puede llamarse propiamente *conocimiento*? Y de formular, entonces, un criterio, ¿qué podría garantizar, pues, su verdad y su eficacia? Dicho de otra forma, la búsqueda de un criterio que nos permita legitimar la ejecución del criterio mismo; la petición demostrativa de la validez de la demostración *per se*<sup>22</sup>.

Esto es muy claro en aquellos que, al estilo de Protágoras, defienden propuestas relativistas derivadas de ese cierto fenomenalismo atribuido por Aristóteles a los físicos (*Metaph.* IV 1009a5)<sup>23</sup>. En este caso, la negación del PNC está expresamente formulada con base en la superposición de apariencias disímiles y argumentos contradictorios e indecibles que sintomáticamente en los tropos de Enesidemo funcionan como pauta unívoca para la ejecución de la *ἐποχή* y que en Protágoras resultan en la consigna según la que “cada cosa es para cada cual, según se le aparezcan” (Lee *apud* Bett, 2010: 20).

Aunque en uno y otro caso se arriba al mismo puerto, la diferencia entre ambos grupos es fundamental. Los llamados “aporéticos”, es decir, los filósofos que han llegado a tales posturas a través del razonamiento y se encuentran convencidos vivamente, son presas de lo que con acierto Zagal ha llamado “una ignorancia ‘sana’” (43) y Aristóteles no duda en tratarlos con la gentileza propia de un maestro. Bastaría, para convencerlos, mostrarles que las “cosas sensibles” no son lo único que hay (1009b35). Pues claramente en lo que a éstas respecta, la “indeterminación” *sucede* y no es difícil entender cómo es que en algún momento concluyeron “que no es posible un discurso verdadero” sobre aquello que se encuentra en movimiento ininterrumpido (Lee *apud* Bett, 2010: 23). Pero aquellos *otros*, hijos herederos de la corriente protagórica (Protágoras mismo), al no estar interesados en los asuntos de la verdad sino únicamente en el incendio de la erística (“que discursen por discursar”, dice Aristóteles), no satisfacen sus réplicas con la sana persuasión (*πειθώ*)<sup>24</sup> que

22 El tema vuelve de manera importante en el Libro octavo de los *Adversus* de Sexto Empírico, específicamente en los párrafos donde se exponen los argumentos dogmáticos y los contraargumentos escépticos acerca de la misma.

23 Esta forma correcta sería, para Aristóteles, la distinción por el “sentido”, es decir, nuevamente, entre acto y potencia.

24 La distinción propedéutica entre *persuadir* y *forzar* se relaciona aquí, según escribe Zagal, con el uso dado por Aristóteles al término *peitho* en el contexto del pasaje 1009a20 de Γ5 de la *Metafísica*. A diferencia de otros usos también comunes a Aristóteles (ej.: retórico) en el *corpus* de la *Metafísica*, aquí se habla con especificidad del ámbito epistémico. A su decir: “En el texto citado, la palabra *peitho* se utiliza en su sentido epistemológico. Los físicos pueden ser convenci-

naturalmente logra convencer a los integrantes del primer grupo; ellos, en cambio, deben ser “forzados”<sup>25</sup>.

Ahora bien, la necesidad de presentar aquí algunos pormenores de *Metafísica* Γ se relaciona, en principio, con la naturaleza de las propias refutaciones de Aristocles en el Libro VIII. Apenas hace falta mirarlas para darse cuenta de las ondas sonoras que, desde Aristóteles, llegan hasta él. Esto es claro apenas iniciar, cuando se nos dice, a modo de preámbulo: “Before everything it is necessary to investigate (διασκεπτομαι) our own knowledge; for if it is our nature to know nothing (πεφύκαμεν γνωρίζειν), there is no further need to enquire about the other things” (F4 1)<sup>26</sup>, enmarcando así toda exposición siguiente en un contexto dirigido por preocupaciones epistemológicas tal y como sugieren las disertaciones de Aristóteles en Γ1 en torno a las posibilidades metafísicas de la “ciencia del ser”. Como sucede en Γ mismo, el que Aristocles enmarque su

---

dos de la falsedad de sus teorías con la fuerza de los argumentos. No sería este el caso, por ejemplo, del hombre que pregunta si debemos honrar a los padres. Este hijo no necesita argumentos. No debemos persuadirlo a respetar a sus padres, sino castigarlo por no hacerlo” (44).

25 Un pasaje posterior de la *Metafísica* en el que Aristóteles distingue entre modos similares a los vistos en Γ de encontrarse en “aporía”, habla también de la diferencia que yace entre el razonamiento, digamos, artificioso, labrado a base de pura frivolidad de ciertos “dialécticos” (Zagal, 44), y el enredo genuino de quienes se hallan presas de la confusión: “Frente a los que basan en un razonamiento dialéctico las mencionadas dificultades no es fácil de resolverlas si no admiten algo sin pedir ya la razón de ello; pues así se hace todo razonamiento y toda demostración en efecto, no admitiendo nada, destruyen el diálogo y, en suma, el razonamiento. De suerte que, frente a estos tales, no es posible razonar; en cambio, frente a los que dudan a causa de las dificultades tradicionales es fácil contestar y destruir en ellos las causas de la duda, como se ve por lo que hemos dicho”. El pasaje es significativo en la medida en que nos devuelve al asunto de la demostración infinita e inútil, pero ahora en un contexto actitudinal de distinta relevancia: la eterna petición demostrativa es aquí resultado de la pura necedad, de un impulso –incomprensible para Aristóteles– de minar las posibilidades del conocimiento. Puesto en términos del Γ, desde esta perspectiva, “buscar la verdad sería perseguir pájaros al vuelo” (1009b35). Es decir, sería llanamente inútil.

26 “ἀναγκαίως δ’ ἔχει πρὸ παντός διασκεψθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως εἰ γὰρ αὐτὸ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν”. En la traducción de Declava (Γ 53): “È necessario prima di tutto indagare sulla nostra conoscenza; se infatti per natura non conosciamo nulla, è superfluo indagare sul resto”. Este preámbulo ha llamado la atención unánime de quienes se acercan a la disertación sobre el estatus y sentido de la filosofía de Pirrón a partir de la paráfrasis de Aristocles, porque la sitúa desde el inicio en el campo de las preocupaciones aristotélicas en torno a la imposibilidad del conocimiento. Visto así, podría aparecer como un elemento de juicio importante a la hora de determinar el contenido de la propuesta pirrónica en materia de epistemología. Bett (2000, 1994), uno de los partidarios de la lectura metafísica, explica sin embargo esta inclinación, a sus ojos, expresamente ajena al legado directo de Pirrón, arguyendo la influencia de Enesidemo en el modo en que Aristocles interpreta en términos globales su filosofía.

sumario en el ámbito de la investigación epistemológica no excluye ni disminuye el papel jugado por las tesis de orden ontológico y metafísico, toda vez que uno puede diluir el *conocimiento* en *opinión* y el *ser* en *apariencia* desde cualquiera de los frentes. De hecho, a juzgar por la afirmación de Γd1009a5, según la cual el relativismo protagórico deviene del impulso heraclizante de las tesis físicas<sup>27</sup>, pareciera que uno y otro discurso corren por sendas hermanas. El que, por ejemplo, las “demostraciones refutativas” de Γp no posean un remitente explícito, puede incluso ser interpretado desde una lectura más general como un modo de enfatizar las relaciones tan cercanas entre concepciones metafísicas y epistémicas. Sin embargo, la breve frontera entre ambas, que en *Metafísica* IV resulta ya difícil de sortear, en Aristocles –y debido a la naturaleza formal del pasaje– se vuelve decisiva: ¿Con qué clase de discusión nos enfrentamos? ¿Cuál es el estatus de las preocupaciones pirrónicas? Si miráramos hacia adelante, hacia los verdaderos “escépticos”, parecería que, por sola coherencia, el fragmento tendría que hablarnos del mundo del conocimiento, del mundo de “aquel” que conoce; del criterio de verdad y el problema de la demostración tal y como es planteado en los tropos. Hemos visto, además, que al menos en su preámbulo, es así como Aristocles lo cree. Pero si atendemos a la pura lógica del fragmento, tal hipótesis no resulta tan plausible: hacia el final, la tríada de preguntas que lo componen está al menos a primera vista estructurada por una preocupación de orden enteramente metafísico: la naturaleza de las cosas. Un poco también así lo muestra el contenido de las refutaciones aristocléicas que una y otra vez vuelven hacia la tesis ontologizante de la “indeterminación”, como si en ella descansara el peso de toda la doctrina. Sin embargo, ni la primera ni la segunda postura parecen hacer justicia directa al contexto amplio de las preocupaciones adjudicadas a Pirrón. En distintos pasajes, analizaremos después, se describe a un Pirrón que, pese a ser un buen dialéctico, se aleja de las discusiones erísticas, y a un Pirrón que tampoco se compromete con postulados físicos y ontológicos. Más bien se describe a un hombre preocupado por el “bien” y el “mal” por las acciones humanas y el papel ejercido por las costumbres y las leyes en la conformación de la virtud. Un Pirrón que, inclusive, hacia el final de su vida retorna a Élide para morir en el silencio.

Pese a ello, dado el ambiente general en que se encuentra la síntesis y el marco de interpretación con que lo han pensado sus múltiples comentaristas,

---

27 Que por otro lado, bien podría proceder de *Tht.* 158e, en donde Sócrates hace coincidir la ontología de Heráclito (la tesis sobre el flujo permanente) y la epistemología del *homo mensura* defendida por Protágoras. Ambas, sugiere, se esconden tras el sensacionalismo de Teeteto.

me parece que un modo inicial de entrar en la discusión sobre su sentido y estatus es justamente el de preguntarnos a qué grupo pertenece la filosofía de Pirrón, o más bien, el de preguntarnos si acaso pertenece a alguno de estos grupos. Si podemos acusarlo de prescribir una visión metafísica y ontológicamente torcida de lo real (de las cosas *—πράγματα—* en cuanto reales) o si, en cambio, puede ser llevado a juicio al modo de Protágoras, por su necedad: si es un hombre equivocado, pero aún bondadoso, o si es un “vegetal” con el que hablar no resulta siquiera pertinente. Puede ser incluso que en el camino nos demos cuenta de que no se trata de ninguna de las dos y que existe otra forma de convertirse en *adversario*.

Establecido el panorama y tomando en cuenta las dificultades sintácticas y hermenéuticas del fragmento, lo primero que hay que determinar es si estructuralmente resulta o no factible traducir su tríada inicial de predicados en términos descriptivos, es decir, si al menos en apariencia nos hablan objetivamente de aquello que se denomina vagamente con el término “cosa”, o si por el contrario, lo que hay ahí es una tesis ligada a la discusión epistemológica en materia de facultades cognoscitivas; si su traducción, por tanto, habría de decantarse un poco al modo propiamente escéptico, hacia términos modales y subjetivos. Este reconocimiento de partida es fundamental y, como veremos más adelante, la posición que decida abrazarse no sólo determina si existe o no algún vínculo plausible entre los primeros pirrónicos y las críticas aristotélicas en Γ, sino que, además, en muchas ocasiones determina también el camino que va a recorrerse.

Pero no es lo único: los primeros adjetivos son sólo una de las múltiples caras del enigma. Podría ocurrir que una tesis epistemológica descubra una cierta forma de mirar metafísico sobre lo que hay en el mundo, o que desde un planteamiento metafísico se establezcan los pormenores de una moral determinada. Podría ocurrir a la inversa, o podría no ocurrir. En la mayoría de los textos aquí revisados el nexa es, sin embargo, bastante sencillo: aquellos que optan por una traducción objetiva interpretan el fragmento a la luz de una física dogmática y aquellos que, por el contrario, se niegan a despojar a Pirrón del título nominal de fundador de la *σκέψις* terminan por arrebatarle cualquier posible descripción objetiva de la naturaleza<sup>28</sup>. Por su parte, los que

28 Dentro de las interpretaciones metafísico-objetivistas del fragmento, retomo en lo que sigue a Richard Bett (2000; 1994), Fernanda Decleva Caizzi (1981), María Lorenza Chiesara (2001, 2007), por un lado, y Giovanni Reale, Gian Alberto Ferrari y Enrico Berti, por el otro, compilados todos en Giannantoni (1981). A excepción de Ferrari, estos últimos, se verá, afirman que existe una relación explícita entre el fragmento y el Libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles que, en lo que sigue, utilizo sólo de pretexto para mostrar las dificultades hermenéu-

intentan reconstruir el fragmento y traducir sus predicados con la insignia de la moral tienen también que enfrentarse a la naturaleza del valor y a la forma en que, en ese caso, ésta aparece o no expuesta en el fragmento. De exponer el segundo caso y sus objeciones básicas, me ocuparé en el apartado I; de mostrar las dificultades que empero supone la primera postura, en el II.

Hay que considerar paralelamente el tema nada menor de aquello que Pirrón/Timón comprenden dentro del ámbito de las “opiniones”. Si cuando reniegan de la fiabilidad de nuestra experiencia sensible y de las opiniones que mantenemos sobre el mundo, reniegan de las posibilidades más amplias de acceder al conocimiento, o si su posición es una más entre la vasta gama de filósofos que tampoco reconocen en una y otra las vías primarias para separar

---

ticas que algunas de sus secciones traen consigo. En lo que atañe a la defensa epistemológica, retomo básicamente la postura de Stopper, y, en menor medida, la de Annas y Barnes (2003). En su texto de 1997, Long defiende también esta lectura, y aunque por rutas diferentes, así lo hacen también tanto Brochard (2005) como Dal Pra y más próximo a nuestro tiempo Harald Thorsrud (2009). Salvo por Stopper, en ninguno de los casos existe una argumentación explícita o una toma de posición clara respecto a la enmienda y más bien parecen dar por sentado la traducción ya modificada. En esta lista, tanto Ausland como Brunschwig (2003) configuran una excepción: ambos proponen lecturas morales del fragmento a las que, sin embargo, hacia el final, terminan atribuyendo un pasado epistemológico que podríamos decir, junto a Sakezles, no resulta necesario. De Sakezles recojo también los motes ocasionales “objetivo” y “modal” para hacer referencia a las interpretaciones epistemológica y metafísico-ontológica, respectivamente. Cabe decir en este punto que, pese a que todas estas lecturas pueden ser agrupadas esquemáticamente en conjuntos, no se trata en ningún momento de la misma interpretación. Como veremos en lo que sigue, sobre todo para el caso de los “objetivistas”, las posturas concretas sobre lo que fragmento nos prescriben, varían considerablemente de un autor a otro. Asimismo, es importante notar que a cada una de estas posturas les sobrevienen distintas consecuencias en distintas áreas de la filosofía. Por ejemplo, desde la perspectiva objetivista (en términos globales) que asume en los primeros lineales del fragmento una tesis descriptiva sobre la naturaleza de los objetos físicos, la epistemología resultante puede tanto encaminarnos hacia un metadogmatismo (como el criticado por Sexto), como hacia una epistemología de orden relativamente escéptico, que se mantenga en estado de suspensión y duda, o, inclusive, hacia una epistemología dogmática de corte platónico. Lo mismo ocurre con las posturas epistemológicas que, anulando cualquier posibilidad de afirmar un estado de cosas ontológico y metafísico, nos compelen a una ética, o bien pragmática, o bien, anulan de sí cualquier posibilidad prescriptiva de este corte. Aunque a lo largo de todo el escrito ahondaré en estas cuestiones con un más o un menos de puntualidad, no será aquí mi labor revisarlas en forma suficiente. Esto, por dos razones fundamentales: primero, como ya he dicho, al no tratarse de interpretaciones homogéneas resulta una labor titánica extraer las consecuencias en cada uno de los casos, labor que, además, no corresponde a la naturaleza ni pretensiones de este escrito; y, segundo, al tratarse ésta de una interpretación del pirronismo temprano que busca diferenciarse con toda fuerza de la forma habitual de hacer filosofía a partir del rechazo abierto hacia las cuestiones de ese estilo, no nos es posible, ni justo, elaborarlas por nuestra cuenta. Véanse, sin embargo, para ello, Bett, 2000; Lee y Svavarsson *apud* Bett, 2010: 13-35 y 36-57; Declava, 1981: 232 y sigs.

lo verdadero de lo falso (ej.: Parménides, Demócrito, Platón, Aristóteles). Es un asunto en realidad importantísimo: de éste depende, en última instancia, si, con una lectura objetivista, la propuesta es consistente o si, en cambio, es presa de la contradicción. En cualquier caso, es desde ahí que se pretende con mayor o menor éxito proveer la afirmación inicial de un pasado accesible que nos permita justificarla filosóficamente. De esto me haré cargo, a su vez, en el apartado III.

Asimismo, de la cuestión de las “opiniones” y el pasado de la tesis fundamental, se desprende el problema de la relación entre el fragmento y el resto de los testimonios, pues si bien la lógica interna del pasaje se apresura a favor del objetivismo físico, el resto de los vestigios textuales que nos hablan sobre Pirrón vuelven difícil mantener intacta su propuesta, sobre todo porque, aunque Pirrón fue acusado una y otra vez de dogmático, no existe un solo testimonio que lo vincule con las disertaciones sobre la naturaleza. Ocurre lo contrario. Como ya se ha dicho, los testimonios alrededor aciertan tan sólo en describirlo como alguien preocupado con la moral y con ejemplificar desde sí una forma de vida deseable que en ningún momento se hace desprender de los asuntos cosmológicos y físicos de la determinación filosófica de la naturaleza de las cosas del mundo. Es por ello que, además de la revisión del significado de los primeros adjetivos, y del papel jugado por la “opinión”, se vuelve importante cuestionar el rango de aplicación de las “cosas”, es decir, se vuelve necesario determinar qué se encuentra dentro de su rango conceptual y qué no. Si con esta palabra tan común, como común es ahora para nosotros hablar de “cosas”, Pirrón y Timón se referían a los objetos físicos del mundo exterior, si hablaban más bien sobre estados “interiores”, o si hablaban de ambos<sup>29</sup>. En cualquiera de los casos la decisión afecta considerablemente las relaciones de coherencia que se dan entre cada una de las líneas. De esto me ocupó directamente en el apartado IV.

Ahora bien, aunque se notará en lo que sigue, adelante que, a mi juicio, resulta acertada la objeción que plantean quienes apoyan una lectura descriptiva del fragmento, en torno a la plausibilidad de traducir los predicados iniciales en términos modal-subjetivos. No encuentro por ese lado convincentes los argumentos esgrimidos por la tradición epistemológica. Sin embargo, y pese al acuerdo, por lo ya esbozado líneas atrás en relación con los testimonios sobre

---

29 Esta es justamente la disertación de Brunschwig (2003) que retomaré más adelante, en la que se pone a discusión si el término habla de los objetos del mundo exterior, es decir, de los objetos físicos, o si en cambio habla sólo de asuntos relativos a lo humano (objetos de rechazo y elección).

Pirrón, encuentro difícil adjudicarle una tesis de corte físico, esto es, sobre el mundo exterior y sus objetos, toda vez que esta lectura no se corresponde con el resto de los fragmentos que tenemos sobre él. Es por ello que primero, al estilo de Brunschwig (2003: 190-211), intentaré restringir al campo de las acciones humanas, al dominio existencial de la vida práctica, el sentido de “cosa”; separando también, por todo lo conveniente, el papel específicamente jugado por Timón en lo que atañe a la reflexión sobre la verdad o falsedad del testimonio de nuestras opiniones y sentidos. Sin embargo, habré de separarme de Brunschwig en un punto crucial: hacia el final, y a pesar de todo, termina por defender una lectura demasiado cercana a la epistemológica que, a mi juicio, no resulta necesaria una vez asumido en el espectro de lo puramente humano, el dominio de sus preocupaciones y una vez dejado en claro que a Pirrón le fueron ajenas e indistintas las discusiones dialécticas sobre el problema del criterio. Es, entonces, cuando sale a relucir una posición alternativa.

En su escrito, “Pyrrhonian Indeterminacy: A pragmatic Interpretation”, Sakezles propone tomar la así llamada “tesis de la indeterminación” como una tesis netamente pragmática. Esto es, despojarla de sus compromisos metafísicos, alejarla de las discusiones sobre el criterio de conocimiento y más bien considerarla una hipótesis vital por medio de la que Pirrón asume es posible alcanzar la serenidad de espíritu. No existirían ni habría necesidad de proponer un argumento previo que respaldara su postulado: se trataría exclusivamente de una intuición moral a la que Pirrón se aferra tan sólo a la luz de los beneficios que de ella se desprenden. Salvo porque, así veremos, Sakezles se mantiene en el empeño de traducir e interpretar el sentido del fragmento como dirigido al mundo físico, en virtud de las líneas conservadas de Timón, su posición me parece la más razonable. Con todo, su exposición resulta demasiado pobre. No genera un diálogo vivo con el resto de los testimonios y no se detiene a considerar elementos tan importantes como el de la indiferencia o la consideración de la propuesta misma en el ámbito de la vida práctica a la que, sin embargo, se dirige por completo. No dialoga, además, con el contexto específico en el que acontece dicha intuición, contexto que, se ha esbozado en el capítulo precedente, supuso un reto importante para la forma griega de hacer filosofía y que, siguiendo la lectura de Brochard, ciertamente puso en entredicho la estabilidad de la relación entre conocimiento y buena vida que, por ejemplo, constituye uno de los pilares del intelectualismo platónico-socrático<sup>30</sup>.

---

30 Este punto, que se desarrollará ampliamente durante el resto del escrito, es crucial. En este sentido, vale la pena advertir desde ahora que cuando se dice que en Pirrón ocurre un vivo rechazo hacia los pormenores que en general tienden a definir la práctica filosófica (llamadamente: epistemología, metafísica, ontología), no se dice que Pirrón rechace cualquier forma

## II. Las formas de la indeterminación

### (ἀδιάφορα, ἀστάθμητα y ἀνεπίκριτα en su relación con los sentidos y las opiniones)

Refiriéndose al pasaje introductorio ya señalado (I [F4 1]), Aristocles escribe:

(II) ἐγένοντο μὲν οὖν καὶ τῶν πάλαι τινὲς οἱ ἀθέντες τήνδε τὴν φωνήν, οἷς ἀντείρηκεν Ἀριστοτέλης. ἴσχυσε μὲν τοιαῦτα λέγον καὶ Πυρρων ὁ Ἡλεῖος ἀλλ' αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γραφῇ καταλέλοιπεν, ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονέσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν

[1\*] πρῶτον μὲν, ὅποια πεφυκε τὰ πράγματα

[2\*] δευτέρον δέ, τίνα χρῆ τὸν τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διαχεῖσθαι

[3\*] τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι

(III) [1]

[1a] τὰ μὲν οὖν πράγματα φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα,

[1b] διὰ τοῦτο μῆτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μῆτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι

[2]

[2a] διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν,

[2b] ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι,

[2c] περὶ ἐνὸς ἐλάχιστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν.

(IV) [3] τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν [...]<sup>31</sup>.

---

de reflexión, de pensamiento, de “vida con examen”. Al contrario, Pirrón, Timón, y la escuela de pensamiento que nació a su través, son un claro ejemplo de la importancia de la reflexión (entendida, fundamentalmente, como “ejercicio” del actuar), hay un rechazo al discernimiento que pretende asirse al conocimiento de la naturaleza de las cosas para administrar la vida.

31 Conservo aquí parcialmente la numeración de Brunschwig (2003: 191-192), donde 1\*, 2\* y 3\* indican las preguntas planteadas por el dúo Timón-Pirrón, mientras que [1], [2] y [3] indican sus respuestas. Por su parte, (I), (II), (III) y (IV) son divisiones generales del apartado. Enfatizo a propósito en cursivas el “διὰ τοῦτο” sujeto a discusión, para diferenciarlo del presente al inicio de [2].



A propósito he dejado el texto griego tal y como aparece en los manuscritos, ya que, se atisba desde ahora, no existe traducción unánime<sup>32</sup>. La sola sintaxis no basta en este caso (o no completamente) para hacernos decidir entre las magnas revueltas surgidas a su alrededor ya desde 1870, cuando Zeller creyó sensato intercambiar el primer “διὰ τοῦτο” (“por esta razón”) por un “διὰ τό” (“por lo tanto”), probablemente debido a que el uso del “τοῦτο” generaba en griego un asíndeton poco usual y descuidado (Stopper: 293; Bett, 1994: 141 y 2000: 14; Brunschwig, 1994: 195)<sup>33</sup>. Pero la enmienda, inmediatamente reconocible, no se limita en sus alcances a un puro asunto del buen estilo, sino que genera en sí misma una peculiar inferencia que según el modo en que decidamos traducir los predicados de la resulta legítima o por completo fuera de lugar. Lo primero que Timón plantea necesario responder para alcanzar la “felicidad” es “cómo son las cosas por naturaleza”, esto es, “ὅποια πεφυκε τὰ πράγματα” (1\*). Y la respuesta dada a esta pregunta, ciertamente más compleja, es que son “igualmente<sup>34</sup> ἀδιάφορα γὰρ ἀστάθμητα γὰρ ἀνεπίκριτα” (1a).

32 Para facilitar la cuestión, sin embargo, agrego aquí la traducción propuesta por Brunschwig (2003): “There were some people in older times who told such a story; Aristotle contradicted them. Pyrrho of Elis gained some fame by saying such things, but he himself did not leave any written work. In any case, his disciple Timon says that it is necessary, for whoever is to enjoy happiness, to look at the three following points: First, how things are by their nature, Secondly, in what way we must be disposed towards them, Finally, what the benefit will be for people who are so. As for things, he [i.e. Timon] says that he [i.e. Pyrrho] declares them equally indifferent and unstable and undecidable, that for this reason neither our sensations nor our beliefs are either true or false. For this reason then, that it is necessary not to trust them, but to be unopinionated, impartial and unwavering, saying about each one that it no more is than is not, or that it both is and is not, or that it neither is nor is not. Now, for the people disposed that way Timon says that the benefit will be first abstention from assertion then absence of trouble, and Aenesidemus says pleasure”.

33 Además, como señala Bett (1994), la doble ocurrencia de la partícula negativa “μήτε” (“ni”) en la misma línea sólo es correcta asumiendo el “διὰ τό”.

34 El término “ἐπ’ ἴσης” que precede a la cadena de adjetivos es traducido, en lo general, como “igualmente” (“equally”). Su interpretación, sin embargo, varía. Declava Caizzi (223) mira en su uso dentro del pasaje cierto paralelismo con la famosa “equipolencia” (ἰσοσθένεια) de la que habla Sexto Empírico (*EP* I, 8, 10, 190) y, paralelamente, con la idea de “ισότατος βίος” presente también en Timón (Sexto, *M* II 20). Ausland (*apud* Bett, 1994: 144, 147) vincula la expresión general con las frases “ἀδιαφόρως ἔχοντα” (“indifferently disposed”) y “ἐπ’ ἴσης ἔχοντα” (“equally disposed”), atribuidas por Diógenes Laercio (VII, 160) a Aristón de Quíos, estoico del III a. C., a quien Cicerón ubica junto a Pirrón en *Fin.* III 3, 11. Aunque no sin reservas, Brunschwig (209) comparte en este punto la opinión de Ausland, largamente criticada por Bett (1994), para quien la palabra puede entenderse como un elemento de énfasis, y a juzgar por la cotidianidad de su uso en contextos griegos no-filosóficos (146), pareciera innecesario buscar nexos interpretativos mayores en el resto de las filosofías aledañas al pirronismo. Para Bett, decir sobre las “cosas” que son “igualmente indiferentes” significa: “[...] that

Mantengamos, por ahora, los predicados en su forma griega y pasemos al vínculo entre 1a y 1b, donde yace el problema generado por la enmienda de Zeller. Acto seguido, Timón nos dice que, por esta razón (διὰ τοῦτο), ni nuestras sensaciones (αἰσθήσεις), ni nuestras opiniones (δόξαι) ni dicen la verdad (ἀληθεύειν) ni mienten (ψεύδεσθαι).

El razonamiento tiene una clara forma antecedente-consecuente; de aceptar la enmienda e intercambiar el primer διὰ τοῦτο por el διὰ τό (1a), diríamos que la razón por la cual la naturaleza de las “πράγματα” es, al mismo tiempo, “ἀδιάφορα, ἀστάθμητα y ἀνεπίκριτα”, es, precisamente, que nuestros sentidos y opiniones no reportan *de hecho* verdad ni falsedad, no son, por tanto, dignos receptores de nuestra confianza (2a). De no aceptarla, la implicación navega en sentido inverso: dada la naturaleza de las *cosas*, nuestros sentidos y opiniones carecen de valía. Stopper, uno de los defensores modernos de la enmienda, ha dicho que esta segunda opción da lugar a una “zany inference” (293), un razonamiento débil y a sus ojos, en última instancia, irrelevante. Hay naturalmente una buena razón para ello. Al igual que Annas y Barnes<sup>35</sup> (2003: 11), Stopper interpreta la primera tríada de predicados en términos modales, esto es, y en concordancia tanto con el preámbulo de Aristocles (I), como con el título presuntamente adicionado por Eusebio, como si hablaran acerca de nuestra posibilidad de acceder o no al conocimiento de la naturaleza de las cosas, es decir, a su verdad “objetiva”. De ser así, 1a se leería como sigue: “Sobre las cosas (πράγματα), él [Timón] dice (φησιν αὐτόν) que él [Pirrón] declara (ἀποφαίνειν)<sup>36</sup> de éstas que son *igualmente* indiferenciables, inaccesibles e indeterminables, por esta razón (διὰ τοῦτο) ni nuestros sentidos, ni nuestras opiniones dicen la verdad ni mienten” (énfasis mía)<sup>37</sup>. Así entendido,

---

everything is, without exception and without qualification, indifferent” (151). Existe, además, la cuestión sobre el alcance del término dentro de la oración, si acaso su influencia es recibida por el segundo y el tercer adjetivo o si se restringe al primero.

35 O, también, Groarke, p. 85.

36 “ἀποφαίνειν”, la palabra es traducida por Brunschwig (2003: 191) y Sakezles (78) como “declares”; Chiesara (2001: 22) y LS, como “declared”; por Bett, como “reveals” (1994: 140), y por Decleva, como “mostra” (53). Stopper (291), por su parte, insinúa que el término fue agregado por Aristocles o por alguna fuente intermedia entre éste y Timón, ya que, a juzgar por el resto de los testimonios, la fuerza dogmática de “ἀποφαίνειν” difícilmente le puede ser atribuida. Escojo en lo que sigue “declarar” en concordancia a su relación con lo escrito por Decleva, quien en su comentario a T53 escribe: “Ἀποφαίνειν indica un’eposizioni dotata di forza, una aserzione” (222). Si esto es así, ni “revela” ni “muestra” le hacen justicia en castellano. Véase, también, Bett, 2000, p. 11 y Chiesara, 2001, p. 92.

37 Para los fines que acometen a esta primera sección utilizo la traducción propuesta por Stopper que, sin embargo, varía en otros comentaristas. Bett, por ejemplo, al hablar de la interpretación modal-epistemológica, traduce ἀστάθμητα como “unmeasurable” (2000: 11)

el razonamiento no deja de extrañar. Equivale a decir, como argumenta Brunschwig (2003: 196), que no podemos *aprehender* la naturaleza de las πράγματα y luego reiterar que nuestros sentidos y opiniones no pueden hacerlo. Además de evitar el incómodo asíndeton, el uso del “διὰ τό” resulta entonces una alternativa poderosa para salvar la lógica del argumento y librarlo de su potencial irrelevancia. Desde esta perspectiva, ni Pirrón ni Timón estarían hablando en términos metafísicos sobre las cosas, sino que, al modo escéptico<sup>38</sup>, se limitarían a enfatizar la futilidad de nuestras capacidades epistémicas<sup>39</sup>.

Stopper evoca, como parte accesoria al argumento medular, una línea de *Sobre las sensaciones* en la que Timón distingue claramente entre dos planos de discurso: el del *aparecer* de las cosas siempre relativo a quien percibe y su circunstancia y el de su naturaleza: “[...] que la miel es dulce, no lo afirmo, pero que así aparece, lo concedo” (DL IX 105). Según la consigna, a lo que Timón renuncia es a la ejecución dogmática de un juicio sobre la constitución, digamos, esencial, objetiva, de la miel, limitando el dominio del lenguaje a la siempre frágil patencia del modo en que ésta se percibe.

Sus palabras no estarían, entonces, en ningún momento describiendo una realidad homogénea y unitaria, carente de determinaciones, sino que apuntarían directamente al ámbito del conocimiento, a sus fallas y sus profundas incapacidades. Estaríamos, pues, frente a una filosofía “gnoseológico-fenomenalista” (Reale *apud* Giannantoni, 1981: 247) que partiría la experiencia con el mundo y sus objetos entre la esfera propia del *ser mismo* (“la cosa en sí”), por siempre inalcanzable; y la esfera de lo que “aparece” *tal y como nos aparece*. Una filosofía que, apabullada quizá por las contradicciones de la palabra o consciente sobremanera de la relatividad intrínseca al testimonio de los sentidos, se refugia en la patencia empírica del fenómeno peculiarísimo de la propia experiencia tal y como se puede ver con un más o un menos de exactitud en los planteamientos de Sexto.

---

y no, al modo de Stopper, como “unassessable” (292); Annas y Barnes, que como se ha dicho mantienen tanto el “διὰ τό” como la lectura subjetivista, traducen el mismo término en un sentido similar por “unfathomable” (2003: 11).

38 *Al modo escéptico* en un sentido harto general. Como apunta Warren (143), incluso asumiendo la lectura epistemológica de los predicados y su relación de consecuencia para con la afirmación sobre nuestros sentidos y opiniones, prevalece un aire dogmático, completamente injustificado en lo que resta del pasaje, que no aprobaría un examen escéptico. Svararsson (*apud* Bett, 2010: 42), por su parte, al hablar de la implicación 1a-b, escribe: “This is not a sceptical claim that Sextus would have made, relying as it does on a view on the relation between decidability and reality. Sextus would merely suspend judgement in light of the failure to decide how things are”, y no, como sucede en el pasaje, afirmando un estado de cosas a su respecto. Véase, también, Lesses, p. 260.

39 Según LS (16) y Dal Pra (66), de un modo muy similar al propuesto por Demócrito.

Resguardada en el cobijo de la incertidumbre, la realidad –lo que sea que esto signifique– permanecería entonces en suspenso.

How does Timon's remark about the senses connect with his remark about the ἀδιάφορα of τὰ πράγματα? The transmitted text is clear: since things are indifferent, *for that reason* (ἰ ἄ τοῦτο) our senses are unreliable. But that is a zany inference, as a little reflection will show. Moreover, it leaves a strange asyndeton in the text. The inference should go the other way about, as it does in later scepticism. We should accept Zeller's διὰ τό for διὰ τοῦτο, which restores sense and syntax at one blow (Stopper: 293).

Pero la resolución de Stopper y, asimismo, la enmienda no son demasiado persuasivas. Esto en principio porque con todo y su extrañeza el famoso asíndeton no tiene en realidad nada de incorrecto. Como señala Bett (1994: 142), el carácter demostrativo del τοῦτο funciona *in situ* a modo de partícula, y aún asumiendo cierta falta de propiedad en la escritura, impropiedad no es nunca sinónimo de equívoco (Brunschwig, 2003: 201; Warren, 2001: 143)<sup>40</sup>. El verdadero dictamen sobre la eficacia del “διὰ τό” no puede descansar, entonces, en el solo factor de la sintaxis. El argumento de Stopper tampoco es convincente en términos de pura filosofía, de pura coherencia inferencial, pues si asumimos que de suyo las πράγματα nos son inaprehensibles, ¿cómo podríamos decir que los sentidos y las opiniones no son ni verdaderos ni falsos? ¿No más bien estaríamos sujetos, como en el escepticismo posterior, a un perpetuo no-saber? Anulado el acceso a la realidad desde el punto de vista del sujeto, se anula también cualquier juicio determinante en torno al carácter de verdad de las vías con las cuales podemos o no acceder a ella<sup>41</sup>.

Más aún, tomados aisladamente, ni ἀδιάφορα ni ἀστάθμητα aluden por necesidad al “sujeto que conoce” o percibe las cosas, sino que poseen distintas formas de lectura según su uso y el lugar en que se encuentren. Ferrari (*apud* Giannantoni, 1981: 363), por ejemplo, propone una lectura ontológica en la que el estado de ἀδιάφορα, constitutivo de la naturaleza de las “cosas”, se dice exclusivamente en relación con su estructura interna. Para él, y a diferencia por ejemplo de lo planteado por Richard Bett (1994: 145), ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα

40 La lista de casos en este sentido es larguísima. Brunschwig (2003: 201) refiere algunos pasajes de obras de Plutarco y Simplicio, que sin embargo son posteriores a la época de Pirrón. Siguiendo a Denniston, Bett (2000: 14) menciona un pasaje de la *Anábasis* de Jenofonte (I 2) que, además de testificar en pro de su uso en la época clásica, constituye un claro ejemplo de buena escritura griega.

41 Un argumento similar aparece en Bett, 2000, p. 13. Véase, también, el comentario de Sakezles al respecto en p. 88.

“non significa [...] ‘ugualmente indifferenti’, cioè indifferenti tutte allo stesso modo, ma ‘prive di differenze (al loro interno) da una parte o dall’altra’ e cioè bilanciate, equilibrate”<sup>42</sup>. El punto clave de su lectura se encuentra en la interpretación dada a la influencia ejercida por el “ἐπ’ ἴσης”, que no aparecería únicamente como una partícula retórica de énfasis, al modo en que lo supone Chiesara (2001: 94; Bett, 1994: 151), sino como una poderosa consideración respecto al estado de “balance” o “equilibrio” de la realidad en su conjunto al que, por otro lado, Timón habría aludido, aunque indirectamente, al hablar de la vida del sabio (Sexto *M* II 20).

Si como piensa Declava, existe una relación plausible entre el “ἐπ’ ἴσης” del fragmento y la “ἰσότης” de la tradición neopirrónica, que aquí y allá aparece vinculada tanto al problema escéptico de la antilogía, como al de la equipolencia, entonces, la frase “ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα” bien podría leerse como “senza differenze tra di loro” (223). Esto es, poseería un carácter ontológico fuerte según el cual las cosas en sí mismas y por su justa naturaleza no estarían entre sí diferenciadas<sup>43</sup>; lo que de fondo, a su vez, querría decir que al lidiar con la realidad en su conjunto estaríamos lidiando con una suerte de continuo homogéneo semejante al que, veíamos, Aristóteles atribuye a los pensadores de la naturaleza a principios del *Γ*. Obvio resulta decir que dada la tesis de la indistinción metafísica entre “cosas”, la desconfianza en nuestros sentidos y opiniones que, se asume, nos brindan esencialmente productos determinados (predicados *distintos* para las *distintas* cosas), surge por sí sola (si *todo* es indeterminado *eo ipso*, i.e. *todo* resultará indetermina-*ble*).

Esta conclusión aparecía ya anticipada en la propuesta de Reale. Si, como piensa y hemos dicho, el núcleo central de la doctrina pirrónica (y no sólo del fragmento) puede ser comprendido como una suerte de reacción filosófica a los postulados sobre el *ser* y la críticas a los adversarios del PNC en el libro *Γ*, y si, al hacerlo, Pirrón se hubiera dado a la tarea de revertir, de poner en “negativo” (305) los principios de la lógica megárica en cuanto en éstos,

42 La idea parece relacionarse con el uso eleata del vocablo que, por ejemplo, en DL VII 61 93, Laercio atribuye a Zenón. Curioso es que, en ese preciso contexto, no se habla con particularidad del espectro físico, sino que se atiende al problema de la ἀρετή. Para Zenón, según ahí se reporta, la “prudencia” constituiría el mayor conocimiento, la *epistème* más completa, dado que implica de suyo la capacidad de diferenciar aquello que es bueno, de lo malo o de lo simplemente indistinto. Sin embargo, y al igual que en Ferrari (*apud* Giannantoni, 1981), esta idea descansa sobre la consigna ampliamente difundida en el helenismo filosófico, según la que la buena vida debe erigirse como un destello derivado de la naturaleza de la φύσις. Véase, para ello, también, la crítica de Ausland, pp. 388-9.

43 Véase, también, para esta lectura, Brochard, p. 69, donde al traducir el pasaje de Aristocles utiliza la expresión “las cosas no tienen diferencias entre sí”.

se sabe, postulaban por un lado la unidad e inmovilidad del ser y, por otro, promovían una clara desvaloración de la conciencia sensible (ej.: en Aristocles IX 17 1), entonces, nos veríamos de frente con una doble tendencia: por una parte, el Pirrón de los antiguos, el de las anécdotas y el de las consignas sobre la naturaleza del “bien”; por otra, el Pirrón *escéptico* que disuelve en el ácido de la indeterminación al ser aristotélico. Como es de esperar, en el intersticio entre ambas caras se encuentra el negativo fotográfico: si la escuela megárica a través del eleatismo había convertido el legado de Parménides en una refutación perenne contra la verdad de la opinión y había deshonrado el papel de los sentidos, Pirrón, llevando estas tesis al límite de sus consecuencias, no sólo refutaría su estatuto como garantes de la verdad, sino que, a través de una afirmación objetiva sobre el carácter *indiferente* de lo que *es* por naturaleza, cortarían desde la raíz cualquier posible declaración veritativa.

Lo mismo sucede en el caso de ἀστάθμητα. Como ἀδιάφορα, es un verbo neutro que igual oscila en una dirección que en la otra. Forma privativa de “σταθμός” (literalmente, “balance”), en los escritores del siglo V antes de nuestra era (ej.: Jenofonte, Aristófanes [Decleva, 1981: 224]) aparece con las acepciones más bien clásicas de “oscilación, inestabilidad, volubilidad”, configurando alrededor de sí la imagen de un mundo sujeto a un continuo y desordenado movimiento<sup>44</sup>. Un mundo, diríamos, “inestable”.

Ambas palabras aceptan sin mayores complicaciones una traducción descriptiva que se enfrenta directamente con la versión modal defendida por Stopper. Pero la situación no es tan simple en el caso del tercer vocablo. Si ἀδιάφορα y ἀστάθμητα poseen usos bien documentados como palabras de enorme dimensión metafísica en la descripción de la naturaleza, ἀνεπίκριτα es, según pretende defender, “certeramente subjetiva”. Es decir, algo es ἀνεπίκριτα en la medida en que “no podemos determinar cómo es” (292). La referencia terminológica directa se encuentra tendida hacia el sujeto, su capacidad de juicio y el poder con que le es dado o no determinar el *cómo* de las “cosas”. Si esto es así, ciertamente nos encontraríamos con una buena razón para optar por una lectura análoga de los dos primeros y, en consecuencia, por una lectura epistemológica de la respuesta dada en 1a que abrace el legado de la enmienda y establezca, de paso, un vínculo importante entre el

44 En este punto, Decleva se opone a la traducción de “ἀστάθμητα” como “desmesura” defendida, por ejemplo, por Bett (1994: 150; 2000: 10), quien utiliza el verbo “unmesurable”, y por Ausland (390), que menciona tanto esta opción como el más epistemológico “unasesable”, al que se llega a través de su relación con el más próximo “σταθμάω”, “to check with σταθμή (chalk line)”, es decir, en relación con un cierto “κάνον”. Este uso, combinado con la metáfora del “balance”, aparece, por ejemplo, en Sexto Empírico *M VII 27*.

Pirrón timoniano de Aristocles y el recuperado como mentor por Sexto Em-pírico. Después de todo, no existen registros de su uso antes del parágrafo y, a la larga, se convirtió en un término asociado al escepticismo. Etimológicamente, además, ἀνεπίκριτα es la versión negativa de ἐπίκρισις, que sin mucho contratiempo puede traducirse como “determinación” o, incluso, “juicio”, y que en los *Esbozos* de Sexto aparece con frecuencia en el claro sentido de aquello que es “inenjuiciable”. Asimismo, el verbo ἐπικρίνω que le sucede fue ya usado por Aristóteles en el *De anima* (431a20) para hablar de aquella parte del alma que enjuicia y se “decide” por una u otra afirmación. Επικρίνω es la base etimológica de κρίνω, canónicamente traducido como “separar” (Decleva, 1981: 225) y éste, a su vez, es una de las fuentes más importantes del κριτήριον. Todos ellos vocablos efectivamente asociados al dominio subjetivo de la gnoseología griega<sup>45</sup>. Pero aun si aceptamos la primada fuerza epistemológica que sobrevuela el término, esto no implica, como quiere Stopper, que los dos anteriores corran en el mismo sentido. Es cierto que la estructura de la oración sugiere que los tres adjetivos poseen una relación de equivalencia, como si se implicaran uno a otro en un relativo plano de igualdad y que, por ello, lo más sensato sería leerlos en un mismo sentido. Pero sólo hace falta reflexionar un poco para darnos cuenta de que nada nos obliga (incluso de aceptar la traducción mentada) a ejercer semejante movimiento. De nuevo, el puro movimiento de traducción resulta insuficiente. Si aceptamos la propuesta de Stopper y traducimos ἀνεπίκριτα por “indeterminable”, podríamos de cualquier forma alegar que en relación con el contexto integral del pasaje (que en sí mismo es ya un *todo*) esta indeterminabilidad guarda de hecho una cimiento metafísica; que, de hecho, lo que hace es reiterar la lectura ontológica de los anteriores predicados. Pues, ante todo, ἀνεπίκριτα constituye dentro del fragmento una línea vertebral muy sutil con la que se hilvana el destino de la naturaleza de las cosas, con el destino del hombre. Un concepto, digamos, liminal, en el que se ponen de manifiesto las complejas relaciones entre metafísica y epistemología que, por ejemplo, notábamos ya al recordar *Metafísica* IV.

Con todo, no existe un consenso general que apruebe la unicidad de la traducción (Sakezles: 78). El que una de las acepciones básicas de ἐπίκρισις sea la de “determinación” nos permite otorgarle una lectura descriptiva que, revirtiendo el argumento de Stopper, haga juego con la información textual prevaleciente. En este caso, que las cosas sean ἀνεπίκριτα querría decir llana-

45 Específicamente, y como bien nota Decleva (1981: 225), “ἐπικρίνειν” parece importante en el desarrollo de la epistemología epicúrea.

mente que *están* de suyo “indeterminadas”; esto es, siguiendo la traducción objetiva de ἀδιάφορα, que carecen de determinaciones *per naturam*.

Ahora, si los predicados de 1a no ameritan necesariamente una interpretación modal de corte subjetivo, y si el asíndeton no supone sintácticamente un problema mayor, ¿por qué mantener vigente la enmienda?, ¿podemos calificar el razonamiento de 1a como descuidado o irrelevante? Curiosamente, ocurre justo lo contrario. Mediada por el “διὰ τό”, la inferencia 1a-b no hace el más mínimo sentido, pues, de que nuestras sensaciones y opiniones (afirmación epistemológica) no digan la verdad ni mientan, no puede seguirse sino con precariedad que por naturaleza esas “cosas” a las que se ha dicho no tenemos acceso sean *x* o *y* (afirmación metafísica). Esto equivaldría a decir que dada nuestra incapacidad en materia de conocimiento, las cosas son *eo ipso* esto o esto otro. En cambio, si mantenemos el “διὰ τοῦτο” original, obtenemos un razonamiento limpio en el que ambas partes fluyen sin complicación: Pirrón declara a las cosas “indiferenciadas, inestables e indeterminadas”, y por esta razón, “ni nuestros sentidos ni nuestras opiniones dicen la verdad ni mientan”. Esto puede ser interpretado, *grosso modo*, como que al carecer de determinaciones fijas (cualidades definidas y definitorias) de orden positivo, los predicados de verdad carecen también de aplicación alguna. Así, por ejemplo, escribe Bett:

In order for a certain sensation or opinion to be either true or false, there must be some definite state of affairs that the sensation or opinion correctly or incorrectly represents. But if reality is inherently indeterminate, there are no definite states of affairs; nothing is determinately either the case or not the case. Hence our sensations and opinions, each of which does have a certain definite content –or in other words, does represent certain definite states of affairs as obtaining– are neither true or false (2000: 12).

Esto es: la negación del valor veritativo es consecuencia directa de la privación de determinaciones ontológicas a las “cosas”. Bett asume, entonces, que en el plano metafísico de la significación lingüística (esa que, en efecto, nos *habla* sobre el *mundo*), los valores de verdad son, simplemente, “indistintos”. Es decir: no vienen a cuento. De alguna manera, la “hipótesis de trabajo” de Reale apunta en la misma dirección. Una vez que Pirrón ha volcado en negativo las tesis eleatas sobre la falsedad de las opiniones y la impropiedad de los sentidos, lo que nos queda es la evidente negación de la totalidad de sus valores epistémicos. No se trata de asumirlos, al modo megarico, como falsos *per se*, sino de arrebatár el poder epistemológico de sus entrañas hasta el punto de hacerlos inservibles a este propósito. Escribe Reale:



Se le cose sono *a*) ἀδιάφορα (indeterminate), *b*) ἀστάθμητα (senza stabilità) e *c*) ἀνεπίκριτα (senza discriminazione), è evidente che le nostre δόξαι (opinioni) non dicono il vero, come già gli Eleati affermavano, man non dicono nemmeno il falso: non dicono né-vero-né-falso, non rivelano e non possono rivelare nulla di determinato al di là di ese (323).

Como en los casos anteriores, la premisa subyacente al razonamiento (por demás bastante obvia) es que los productos de nuestros sentidos y las opiniones que nos forjamos, al estar constituidas formalmente en el tono de la predicación, no tienen nada que decirnos sobre el *mundo*. No son *verdaderos* porque no existen estados de cosas definidos y no son tampoco falsos porque ello supondría, como argumentan Bett (2000: 12) y Dal Pra (66-7)<sup>46</sup>, que existe un estado de cosas contrario a lo que nos representamos con éstos<sup>47</sup>.

A modo de recapitulación: en contraste con las lecturas epistemológicas (que toman como pilares tanto la aparición del asíndeton como la supuesta irrelevancia de la inferencia 1a-b), y en lo que atañe a la traducción de 1a, hemos visto, la lectura objetivista resulta la más convincente. Esto porque tanto rescata la lógica interior del fragmento, como porque comulga con la forma clásica de hacer filosofía, en la que, *grosso modo*, de una tesis metafísica se hace surgir una tesis epistemológica que redundaba en una propuesta de orden práctico-moral (es decir, básicamente, el esquema intelectualista). De la lectura objetivista así planteada podemos, además, hacer desprender fácilmente implicaciones tácitas en el campo de la moral y el conocimiento que bien encuadran con cierta lectura del pirronismo. Hasta este punto, el objetivismo en la interpretación me parece indubitable y queda claro que el pasaje debiera ser traducido con las prescripciones que se indican. Esto nos sirve, básicamente, para deslindar al Pirrón del fragmento del problema sextano del criterio de verdad y para evitar, con ello, adjudicarle planteamientos epistemológicos sobre lo que nos es posible o no conocer de las “cosas”.

46 Aunque Dal Pra, a partir de esta idea, argumenta en favor de una lectura contraria: “Se noi potissimo, con la sensazioni o con le opinioni, conseguiré la realtà, adeguarci pienamente ad essa, avremmo delle sensazioni ed opinioni non possono raggiungere la realtà, non potranno darsi né vere né false e per noi la realtà non avrà alcuna qualità precisa e determinata. *Per stabilire la verità o la falsità di sensazioni ed opinioni è necessario che sia possibile stabilire un paragone tra di esse ed i loro oggetti*; ma poiché noi non siamo in grado di istituire tale paragone, per noi la realtà rimane senza determinazioni e sensazioni ed opinioni rimangono senza possibilità di raffronto con i loro oggetti” (énfasis mía).

47 Como se acerca de inmediato, lo que aquí es puesto en tela de juicio y que, por demás, nos devuelve a las disertaciones de *Metaph. Γ* sobre el principio de bivalencia. Retomaré esta cuestión en el apartado siguiente al exponer las posibilidades de interpretación de 2c.

Sin embargo, esta postura nos pone de frente con un problema en realidad importante, notado ya inclusive por Aristocles y del que me ocupo directamente en el siguiente apartado. Me refiero al problema de su justificación. Imaginemos que alguien se acerca a nosotros y nos dice, sin más, que la forma constitutiva de la realidad en su conjunto (de ese tan nombrado *mundo exterior* y de esos sus *objetos*) es, por naturaleza (en sí misma), indiferenciada, inestable e indeterminada y que, por ello (repítanse aquí los argumentos anteriores), ni nuestros sentidos ni nuestras opiniones son dignos receptores de confianza. Esta persona, además, por toda regla, asumiría que su palabra es, en oposición a estos últimos, una palabra de verdad (pues ningún caso tendría desde esta lectura considerarla carente de valor veritativo) y que, en este sentido, es también confiable. Independientemente de si comulgamos o no con lo que nos ha dicho, parecería sensato preguntarle cómo es que en efecto *adquirió* ese saber: ya que ha descalificado la experiencia sensorial y las opiniones, uno asume, su conocimiento no podría venir ni de la una ni de las otras. No puede ser el resultado de indagaciones empíricas ni puede ser tampoco una mera opinión. En cambio, para que la pueda *conocerse* y *afirmarse* en cuanto máxima, para que pueda ser tomada por un conocimiento, debe proceder de algún otro sitio, ¿del λόγος, quizá; quizá del νοῦς? ¿Se trata de una revelación dada por los dioses o de un descubrimiento fortuito? Si esta persona no es capaz de mostrarnos cómo es que llegó a semejante conclusión, difícilmente podríamos aceptarla. Lo que es igual: si restringimos las vías de conocimiento y decimos que, para saber, necesitamos de los sentidos y de las opiniones, entonces, esa persona incurriría *eo ipso* en una contradicción. Como si nos dijera: “[...] la realidad es tal que no puede ser conocida y, sin embargo, he aquí que yo te digo exactamente cuál es su naturaleza”. Aristocles lo resume de excelente manera, cuando escribe:

And those who affirm that everything is obscure, must do one of two things, be mute or stay and say something. If they were silent, clearly there would be no arguing with such folk; but if they make statements, in every way and absolutely they would either affirm that something was or that it was not, as they now say that everything is unknown and indeterminate to everybody and nothing is known (F4 8).

Desde el punto de vista de la indeterminación como característica oriunda a las πράγματα, nuestra primera salida es afirmar que sentidos y opiniones no son las únicas vías de acceso a la verdad; que, de hecho, no lo son en ningún sentido. No hay nada demasiado nuevo aquí: Platón, por ejemplo, sobre todo en su *República*, había ya afirmado que las opiniones nada tienen que ver con

la verdad; que mientras éstas se mueven en el plano de lo múltiple, de las apariencias y parten en su generalidad de lo que nuestros sentidos aprehenden, el verdadero saber (ἐπιστήμη), ese que nos habla de la naturaleza de las cosas, procede del ejercicio intelectual, y que es éste y sólo éste la base de nuestras afirmaciones. Esta persona diría: “Mi conocimiento sobre la naturaleza de lo real en su conjunto no procede ni de aquello que me dicen los sentidos, ni es una opinión entre opiniones. No es una opinión, sino un conocimiento y no viene de los sentidos puesto que habla de lo que es, tal y como es objetivamente. Mi conocimiento, en cambio, procede de la reflexión estrictamente racional y es en ella donde encuentro la posibilidad de afirmarlo”.

Esta es la salida que toma Richard Bett y que pese a todo no deja de ser problemática. Uno creería, por ejemplo, que si Pirrón hubiera sido un dogmático así de tradicional y obtuso, que mirara con desdén cuanto escapara a las delimitaciones de un ontología racional, Aristocles, aferrado al asunto de las posibilidades del conocimiento y erudito privilegiado en los asuntos de Pirrón, habría tenido alguna noticia. Después de todo, desde la perspectiva de Bett, Pirrón no clausura para nada la viabilidad del conocimiento. Pero ni en sus refutaciones ni en su exposición del pirronismo se asoma la cuestión.

De todo ello trataré en lo que sigue. De inicio, presentaré una serie de argumentos, primero, contra la formulación de esta tercera vía gnoseológica en Pirrón, y segundo, contra la idea compartida por el conjunto de los partidarios de la lectura metafísica, respecto a que, ante todo, 1a refiere directamente al plano de los objetos físicos. Mi objeción aquí es compartida por Brunschwig, Ausland y Sakezles, quienes recuperan dos fragmentos importantes atribuidos a Timón (MXI, 140-1; DL IX, 61), en los que, por un lado, se deja ver cómo para su maestro la realidad del mundo físico no constituye un tema de interés, y segundo, si estaba abiertamente preocupado por los asuntos éticos y prácticos del bien y el mal, lo justo y lo injusto, etc. Unidos ambos testimonios resulta posible argumentar que las preocupaciones práctico-morales de Pirrón suponen una ruptura con lo que aquí he llamado “intelectualismo”, es decir, la idea básica del ideal platónico según la que el “conocimiento”, entendido como ἐπιστήμη, equivale a la virtud.

### III. El pasado indómito de 1a

#### (el problema de la justificación y los reclamos al objetivismo)

Tan sensatas como en efecto nos pueden parecer estas lecturas (digamos) *objetivistas*, que bien responden tanto a la lógica interior del sumario, como a

la escritura original del manuscrito a través del  $\delta\iota\grave{\alpha}$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ , lo cierto es que implican el nada desdeñable problema del origen y estatus de la tesis plasmada en 1a y, con ello, el problema de la determinación del significado atribuido por Pirrón (o Timón), específicamente, al término  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ . En otras palabras, el problema que invade el horizonte es si la tesis se encuentra dentro del dominio de cosas sobre las que no podemos opinar, o si se encuentra de alguna forma por encima de éstas (Sakezles, 1993: 86; Thorsrud, 2009: 124).

Uno bien podría alegar que al tratarse de una *verdad* metafísica que, al menos en el pasaje, posee un cierto lugar axiomático, la afirmación no necesita ser justificada pues ante todo funciona como un punto de partida que al modo del PNC aristotélico no requiere ser demostrado en sentido estricto. Pero esto no es más que una salida emergente. A diferencia del principio, la tesis de la indeterminación no tiene nada de evidente. Se opone —y el fragmento muestra conciencia del asunto— a la forma más inmediata en que tratamos con las cosas. Lo que debe ser pensado, en realidad, es si pese a la falta de noticia en los reportes doxográficos antiguos (incluido el de Aristocles), podría o no sostenerse la posibilidad de que la palabra pirrónica se mantuviera en un *statu quo más allá* de la sola esfera de las opiniones que él mismo desacredita. Ningún otro testimonio aborda el tema y ni siquiera Aristocles parece saber nada al respecto. Si existió alguna vez basamento filosófico que sostuviera 1a, éste quedó sepultado en las *ruinas de la historia*, condenándonos a la confusión y el enigma. Aunque de inicio la falta de referencias testimoniales al respecto parece ya un asunto complicado de sortear, habrá que dejarlo a un lado por el momento y asumir que la lectura metafísica de la indeterminación es la que más conviene a la estructura del pasaje (sólo para después refutarla, claro).

Long y Sedley aventuran, en este sentido, que 1a es la conclusión de un argumento *otro*, no explícito en el Libro octavo de Aristocles que, sin embargo, puede reconstruirse tentativamente de la siguiente manera:

- a) If the world has a determinate nature, it will be truly or falsely describable by a definite theory. b) But all existing definite theories about the world conflict with one another in such a way that there is no reason to prefer one such theory to another. c) Nor is it possible to think of some other definite theory [...] which is immune to this absence of preference. d) Therefore there is no reason to think that the world is truly or falsely describable by a definite theory. e) But (d) contradicts (a). f) Therefore the world does not have a determinate nature (II, 6)<sup>48</sup>.

48 Un argumento parecido ocurre en Bett, 2000, pp. 114-5. A diferencia de LS, Bett admite, sin embargo, que no existe evidencia textual que respalde la hipótesis y que, en este sentido,

El argumento es cuando menos extraño. En principio, porque no tiene relación textual alguna con el resto del pasaje en el que nunca se habla de nada similar a esa especie de antilogía presentada en (b). Aunque ambos aceptan (I 17) que el desdén gnoseológico ahí expresado (específicamente en 1b-2a) no posee, en realidad, una cimiento epistemológica, su reconstrucción sugiere lo contrario: como no es posible llegar a un acuerdo teórico respecto a la naturaleza del *mundo*, entonces, no existe ninguna razón para pensar que la tenga. Pero como hace notar Sakezles (87), ni (a) contradice propiamente (d), ni tampoco aporta demasiado soporte a (f). Además, la única referencia que proponen (DL IX, 106; LS, I 71A) tampoco nos dirige precisamente hacia Pirrón, por lo que, me parece, no hay razón para darle seguimiento.

El que no existan testimonios a la mano con los cuales reconstruir el pasado indómito de 1a y el que al intentar forjarle uno se corra el riesgo de traer únicamente nuevas complicaciones, nos devuelve a la tierra baldía de la metafísica en el aire. La cuestión es, en realidad, bastante simple y el propio Aristocles la nota perfectamente en algunas de sus refutaciones. Por ejemplo, una vez que ha aceptado retóricamente la tesis y de haber atravesado con ella el problema de las “opiniones”, refiriéndose a Pirrón y Timón (en un abierto recordatorio de las sátiras del segundo), escribe: “What then would their wisdom be? and why does Timon blame all the other, and praise Pyrrho only?” (F4 6), pues es claro que la tesis por sí misma conforma ya, y de antemano, una “determinación”, paradójica y negativa, sí, pero determinación al fin y al cabo. Al pronunciarla, Pirrón además estaría *eo ipso* contradiciendo lo que apenas pocas líneas después aparece en el fragmento, a saber, que debemos permanecer “sin opiniones” (ἀδοξάστους) (2a).

Pero ¿qué pasaría si el estatus de la palabra pirrónica, al menos en esta primera línea, no descansara ni sobre el influjo turbio y poco confiable de los sentidos, ni sobre la mera y vaga opinión? Pareciera, al menos de inicio, que vetados los senderos de uno y otro sólo nos resta la amarga soledad de un no-poder-saber (o al contrario, probablemente, el regocijo de habitarlo).

---

cualquier intento por justificar la tesis de la indeterminación mediante la reconstrucción de sus posibles argumentos permanecerá, a fin de cuentas, en el aire. Además, como previene Lesses (263), la “variabilidad” de las impresiones que para Bett constituye el nódulo de la interminación, no sostiene en ningún sentido el peso de su metafísica (antes bien, nos devolvería al incómodo asunto de la “zany inference”). En un extraño movimiento, Bett atribuye a Pirrón una premisa de corte parmenídeo: cuando éste habla de la naturaleza de las “cosas” en sentido ordinario, hablaría específicamente de aquellas características que *invariablemente* se les puede atribuir (“the invariability assumption”, precisamente). Pero esto es abiertamente complicado de aceptar.

Pero no es tan fácil. Sabemos que en lo relativo a la tradición filosófica griega, las posibilidades del conocimiento no se agotan en ninguna de las dos. En Platón, por ejemplo, el tema es explícito y hartamente frecuente. Sobre todo, en el Libro V de la *República*<sup>49</sup>, la oposición entre el conocimiento de orden científico (*ἐπιστήμη*) de las *cosas* en su naturaleza, y la opinión banal, cotidiana, producto de la multiplicidad de apariencias, se reproduce una y otra en boca de Sócrates y sus interlocutores. Aquel que *opina* se diferencia del que *conoce* de la misma forma en que lo hace el amante de los espectáculos y artes de los hombres, el hombre ordinario, de aquel que sólo encuentra satisfacción en el “espectáculo de la verdad”, es decir, el filósofo (475e). Poco más adelante, a partir de la definición de “ignorancia” como saber falso del no-ser, se diferencia la *δόξα* del saber verdadero (el de lo *que es verdaderamente*) en términos de su fiabilidad: mientras que podemos estar seguros de que nada encontraremos en la “oscuridad” de la ignorancia, y de que la claridad irrestricta de la “ἐπιστήμη” es por definición siempre *verdadera*, en lo tocante a ese punto vago e intermedio que representa en el diálogo la *opinión*, no podemos asumir fiabilidad alguna<sup>50</sup>. Es un estado de tránsito, una especie de máscara con que juega el discurso y que durante el diálogo termina siempre por decantarse hacia un punto o hacia el otro. O bien se revela la *opinión* *conocimiento*, o bien, cae en el abismo de la palabra vacía. Aquel que admite estar opinando, admite, por toda consecuencia, no-saber a ciencia cierta de lo que habla. Casi al final del Libro quinto Sócrates extiende las siguientes palabras a Glaucón:

Hemos descubierto que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y demás cosas están como rodando en un terreno intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura [...] Pero hemos convenido anteriormente en que, si apareciera algo de esa índole, no se debería decir que es cognoscible sino opinable y, vagando en territorio intermedio, es detectable por el poder intermedio. [...] En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas, pero no lo Justo en sí, y así con todo,

49 En el transcurso de las varias definiciones de conocimiento que se dan durante el *Teeteto*, la distinción vuelve a presentarse, aunque esta vez, con un breve matiz. La *δόξα* no es, al menos en un primer momento, lo contrario a la *ἐπιστήμη*, sino que es definida, a grandes rasgos, como una forma menor respecto a (*Tht.* 187b).

50 Punto intermedio, decimos, en lo relativo al saber y paralelamente en el sentido de *hablar* acerca de aquello que no es sino en *apariciencia*. Esto, por que, como aparece en 477a-b, la discusión se asienta sobre la distinción preliminar en torno a lo que *no-es* y lo que *es en sí mismo*. La *apariciencia*, en correlación con la *opinión*, sería el punto de tránsito entre uno y otro: ni *no es* por completo, ni *es*, en el mismo sentido.

diremos que opinan acerca de todo, pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan (*Rep.* V 479d).

El territorio de la δόξα es, entonces, la multiplicidad: lo que aparece a simple vista y a simple vista es transformado, el intersticio fluctuante de la irreflexividad cotidiana en que se mueve con habitualidad el pensamiento de los hombres. Es claro, en este sentido, que, como para Pirrón en la paráfrasis de Aristocles, para el Platón de la *República*, la δόξα no es confiable del mismo modo en que tampoco lo son ni la apariencia ni los sentidos que la aprenden<sup>51</sup>. La recomendación unánime de los platónicos sería pues, con toda concordancia, que permaneciéramos “ἀδοξάστους”, o al menos, como parece insinuarse durante *Tht.* 161d, que mantuviéramos frente a ellas las debidas precauciones.

Si seguimos esta lectura, nada habría de extraño en suponer que la tesis de 1a proviene de algún habitáculo distinto al de las falibles opiniones. De no ser así, o se refutaría a sí misma en el momento justo de su pronunciamiento<sup>52</sup> o, simplemente, carecería de valor. Aristocles, quien parece asumir una lectura descriptiva de los primeros adjetivos y a quien por sobre todo le interesa llevar al absurdo los planteamientos de sus propios *adversarios*, no duda en invocar un argumento parecido:

It would be a pleasure, I tell you, to ask the fellow who was making such fine speeches whether he was speaking in full knowledge that things were in this way or in ignorance of it; for if he did not know, how would we believe him? but if he knew, he was an utter idiot declaring that all things are obscure, and saying at the same time that he knew so much (F4 12).

Aún si despojamos la refutación de su retórica hilarante y hacemos coincidir en el fragmento δόξα y ἐπιστήμη, queda claro que a menos que sea posible asumir la existencia de un tercer elemento gnoseológico, Pirrón se autorrefuta. Esta es, ya anticipaba, la idea que mantiene Richard Bett, quien, pese a insistir con frecuencia en la necesidad de restringir la interpretación de la paráfrasis a sus propios elementos (1994:149), sin acudir a fuentes exteriores o conceptos desarrollados por filosofías afines o precedentes, opta en este caso por retrotraer el sentido de “τὰς δόξας” en 1b a un contexto de lectura

51 Esta es, de hecho, la crítica que hace Sócrates a Protágoras en *Tht.* 161c, e, d y 162a, con el fin de llevar al absurdo la idea de éste según la cual toda opinión sería, en efecto, verdadera. Véase el paralelismo entre este argumento y *Metaph.* Γε1009a 10.

52 Al modo en que lo hacen las “voces escépticas” en Sexto Empírico (*HP* I 187-209; DL IX 74-7). Me ocuparé de ella posteriormente.

platónico-parmenídeo so pretexto del cual aludiría puntualmente a los *decires* ordinarios sobre las cosas más comunes<sup>53</sup>. Esto es, como escribirá más adelante: “*Doxai*, then, are those opinions that take the familiar world as it appears to us in ordinary experience as fully real, as a source of truth, or, at a very least, as open to rational explanation” (2000: 13). La tesis objetiva y metafísica de la indeterminación que presumiblemente quedaría derrumbada a manos de la contradicción y (según Aristocles) la “locura” (F4 15), volvería hacia nosotros con la fuerza renovada de lo que se ha obtenido por senderos elevados y en su lugar quedaría sepultado Pirrón el escéptico, el deshacedor de dogmas que miraran como ejemplo Enesidemo y Sexto Empírico.

Se podría objetar aquí, nuevamente, que la mayoría de los reportes utilizados para reconstruir las posibilidades del pirronismo antiguo están como *infectados* por el resurgimiento posterior de la doctrina. Pero se ha dicho también que, en dado caso, con todo y el velo de desconfianza que naturalmente sobrevuela a cualquier figura testimonial, si podemos hablar de Pirrón es casi exclusivamente gracias a su discípulo. Si es así debemos ser cuanto más cuidadosos a la hora de jugar con la relación entre el fragmento de Aristocles y el resto de los testimonios atribuidos a Timón. Uno aquí parece relevante. En el Libro IX de las *Vidas*, Laercio atribuye a Timón la siguiente frase: “Pero apariencia en todo es dueña, doquier que ella vaya” (105)<sup>54</sup>. Laercio la inserta poco antes de concluir el apartado general sobre Pirrón en un contexto claramente epistemológico, a modo de corolario de las respuestas *escépticas* a las frecuentes críticas de sus oponentes dogmáticos. *Grosso modo*, los apartados dejan en claro que el pirrónico no arroja su hilo de suspicacia a la sola patencia del mero aparecer, sino que, por el contrario, se opone y reniega con desconfianza frente al vínculo entre ese puro fenómeno y la realidad de lo aparecido. En el vínculo y no en la aparición es donde, para ellos, descansa pues el factor dogmático: “Sólo nos oponemos [dicen los pirrónicos] a las cosas ignotas que se sobreañaden a las que aparecen. Pues cuando decimos que un cuadro tiene relieve, estamos declarando lo que aparece; pero cuando decimos que no tiene relieve, ya no estamos diciendo lo que aparece sino otra cosa”.

Si miramos la consigna al margen de la lectura metafísica del párrafo de Aristocles, sería esa la lectura más plausible: la apariencia, el fenómeno, se impone ahí, dondequiera que se presenta. La apariencia es *lo que hay*, o cuan-

53 Justamente en este sentido es que entiende el término “*πράγματα*”, cuya discusión veremos aquí más adelante.

54 “*ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθένει οὐπερ ἂν ἔλθῃ*”. En la traducción de Vogt, “But appearance prevails everywhere it goes”. También es referida por Galeno en *De dignosc. puls.* i 2 (DC T 63).



do menos, lo que hay para nosotros<sup>55</sup>. De esta forma, además, es insinuado por Enesidemo, quien, según transmite el Libro IX de las *Vidas*, habría dicho en varias ocasiones<sup>56</sup> que “Pirrón no determina nada de manera dogmática a través de sus refutaciones y que, ‘más bien’, sigue lo aparente” (106)<sup>57</sup>. Pero entonces, ¿cómo puede a la vez decirse que es criterio y campo de trabajo y mantener el sentido de “δόξα” en cuanto aquello que surge de las apariencias ordinarias, como opuesto al *verdadero conocer*? En un esfuerzo por mantener intacta la lectura metafísica, Chiesara (2007: 25) arguye que la frase no parece hablar en términos normativos como la interpretación del criterio sugiere. Más bien la necesidad de postular en el fenómeno el elemento que posibilite a los pirrónicos continuar ordinariamente con la vida, parece una respuesta bien elaborada al tipo de críticas presentadas por Laercio (críticas con las que, probablemente, Pirrón no habría tenido que lidiar). Pues si la realidad nos está velada, si permanece suspendida, entonces la decisión se avecina imposible. Pero —continúa su argumento— de acuerdo a la lectura metafísica del parágrafo, “Pirrón no niega la dimensión en sí de las cosas”, sino que más bien continúa con la legendaria tradición de escindir nuestra experiencia respecto de ellas. Si es así, la frase de Timón puede ser leída como “una constatación deplorativa de matiz eleático: los hombres se dejan dominar por cuanto refieren los sentidos, y no captan la verdadera realidad de las cosas”. Esa *verdadera realidad* sería el estado de indeterminación con que Pirrón responde a la pregunta por la naturaleza de las “πράγματα”.

Esta lectura parece convincente desde *casi* toda perspectiva. Sin embargo, de aceptar la propuesta del tercer elemento gnoseológico tendríamos que restar un grado importante de perspicacia a las refutaciones de Aristocles. Por ejemplo, en F4, 7, escribe:

[...] if all things are equally undifferentiated and for this reason, we ought not to have an opinion, there would be no difference, either, between differing and not differing, having opinions and not having them. For why are they such-and-such a way more than not? or, as Timon says, why yes and why no

55 Volveré sobre esto más adelante.

56 Aparte de los *Discursos*, en este mismo pasaje Laercio hace referencia a *Contra la sabiduría y Sobre la investigación*.

57 La frase, recuperada por DL de los Πυρρωνείων λόγων de Enesidemo, es: “ὀρίζειν τὸν Πύρρωνά δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δε φαινομένοις ἀκολουθεῖν”. Adopto aquí la traducción de Correa y Sánchez, que coincide además con la de Vogt (“Pyrrho determined nothing in a dogmatic fashion because of the opposition of arguments, but that he follow appearances”), y me distancio momentáneamente de Bredlow, por parecerme más atinada. Véase, también, el paralelo en *Biblioteca*, de Focio (LS I 71C).

and why the very why itself? It is clear then that there is an end to all inquiry; so let them stop troubling us, since now their madness is beyond medicine: on the one hand they exhort us to have no opinion, on the other at the same time they tell us to do just these, and saying that one should not make statements, they make a statement just then; and they claim that one should agree with no one but demand to be trusted. Moreover, though they say they know nothing, they opposed everybody as if they knew a lot.

Lo primero que hay que notar aquí es que Aristocles hace depender las palabras de 2b-c (“ἀλλ’ ἄδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι” y “περὶ ἑνὸς ἔχαστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν”, respectivamente) de la consigna sobre la indiferenciación de las cosas al modo en que lo hace en F4, 5. Asumiendo que todo es igualmente indistinto, entonces, el acto de *diferir*, de *determinar*, que implica la opinión, se vuelve injustificado. Evidentemente, *recomendar* supone tomar partido, y la puesta en juego de la propedéutica en 2c parece incitarnos justo a lo contrario. En otras palabras: si Aristocles puede acusar a los pirrónicos de determinar algo al afirmar el estado de indeterminación de las πράγματα, es porque considera, al modo propuesto en 1b, que el valor de verdad constituye en sí mismo una determinación (justamente) asumida por éstos como verdadera. Ellos que nos dicen a nosotros que debemos permanecer “sin opiniones (ἄδοξάστους), imparciales (ἀκλινεῖς) y sin vacilaciones (ἀκραδάντους)” (2b)<sup>58</sup> se encontrarían de pronto lanzando estrategias de conducta que *oscilan* francamente, que *determinan* sin miramientos.

La refutación, entonces, sólo viene a cuento si damos por sentado que Aristocles, el gran dador de los *kephalaia*, desconocía de origen que Pirrón

58 Sigo para esta segunda tríada de adjetivos la traducción de Brunschwig (2003: 192), quien, a su vez, sigue la traducción de Ausland (406): “to be unopinionated, impartial and unwavering”. Aunque la discusión al respecto es extensa, las distintas traducciones muestran, según creo, un espíritu similar. En T 53 Declava los traduce por: “senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse” y Chiesara (F4 3) por: “unopinionated, unwavering, and unshaken”, mientras que LS (I, 1F) optan por: “unopinionated, uncommitted and unwavering”. A diferencia de lo visto en el caso de “ἀνεπίκριτα” en la que no registra usos previos (Chiesara, 2001: 98), estos tres vocablos poseen una historia bien documentada. Por ejemplo, “ἄδοξάστους” y “ἀκλινεῖς” se encuentran en *Phdr.* 94a y 109a (102; Declava: 227-8) y “κραδάω-κράδη” (del que deriva “ἀκραδάντους”) se encuentra ya en *Los trabajos y los días*, de Hesíodo (“estremità vibrante di un ramo”, en la traducción de Declava). El primero, además, posee una larga tradición en los estudios escépticos debido a su aparición en los *Esbozos* de Sexto (ej.: III 235, cuando se opone la actitud escéptica a la “petulancia dogmática”, indicando que éste “permanece impasible ante las cosas opinadas”) y el problema de la posibilidad efectiva de vivir “sin opiniones” que, en general, ronda las críticas al escepticismo.

no hablaba desde aquello que reclama inadmisibile, sino desde un habitáculo distinto, más profundamente vinculado con la tradición filosófica a la que, curiosamente, Aristocles mismo se jacta de pertenecer. Podría alegarse aquí que, pese a todo, la tesis de la indeterminación pensada en términos del *mun-do* exterior y sus objetos, hacia el final redundante en alguna especie de nulidad epistémica y que, en este sentido, en cuanto tesis física, nada tiene que ver con el trasfondo aristotélico propugnado por Aristocles. Sin embargo, a juzgar al menos por la refutación citada, parece claro que éste considera que el estatus de 1a es el mismo que el de las opiniones. No ataca su carácter de verdad-correspondencia, sino que dirige toda su atención al papel desempeñado por ésta dentro del compendio<sup>59</sup>. Lo que muestra hacia el final es que el precio de mantener vigente la tesis metafísica es la aceptación de la existencia de al menos un caso en el que la “indiferencia” no se aplica; un caso en el que no habremos de permanecer ni “imparciales” ni “sin vacilaciones”. El costo por pagar es alto, sin duda. Equivale a renunciar a su talante universal, pero ante todo, nos arroja nuevamente, intactos, hacia el problema de la justificación de una tesis tan difícilmente justificable. Sabemos que, de haber existido argumentos a su favor, están perdidos. Lo que es más importante, de lo que hay, nada apunta en esa dirección. El verdadero problema al cual la tesis nos devuelve no se encuentra, pues, en el interior de la lógica del párrafo, sino que amenaza desde el exterior. El exterior que no proclama a su respecto más que desdén y vacío.

Si atendemos esta lectura, Pirrón, al modo de los físicos en  $\Gamma$ , un poco como los eleatas, de forma análoga a Platón y Parménides, podría ser considerado un pensador de la metafísica suficientemente atribulado por la constitución esencial del mundo y sus objetos como para generar un postulado respectivo. No cualquier postulado. Uno que, a juzgar por los parámetros de evidencia fenomenalista reclamados por Sexto Empírico (*HP* I 197, 224)<sup>60</sup>, resulta increíblemente dogmático. El problema no está, por supuesto, en llamarlo así, o en que Sexto Empírico lo tome como punto de referencia. El problema estriba en que, si bien, nada hay de extravagante en acusarlo de no ser el verdadero y exclusivo padre fundador de la corriente escéptica, sí lo hay

---

59 Un argumento similar aparece en Warren: “So Aristocles, rather than turning the thesis against itself in the sense that it cannot be asserted as a true view of the world, turns the thesis against its very elements. If the Pyrrhonians want to maintain their absolute *adiaphoria* then there is no more reason to say ‘differ’ rather than ‘not differ’, since differing and its contradictory do not themselves differ. So if the thesis is true, there is no distinction which can be made between any of the elements of the thesis and its contradictory” (2001: 149).

60 Parámetros que responden a la definición de “opinión dogmática” como “asentimiento a algo no manifiesto” y que distinguen al escéptico del *a veces escéptico*.

en atribuirle una postura tan determinada sobre la realidad física de los objetos. Este es por sobre todo un asunto del que en ningún otro residuo doctrinal parece ocuparse. Es más, según los escritos de Timón, serían cuestiones para él sin importancia, vanas y superfluas (DL IX, 64). Él, que se encuentra por encima de las vanidades dialécticas de los filósofos (MXI, 1), estaría de pronto sumergido en el infierno de sus asuntos más apremiantes. Parece, en este sentido, del todo sensato traerlo a la vida con el título de dogmático (pues, en efecto, se pregunta por la naturaleza de las *cosas*, en efecto *declara* al responder, etc.) pero no así con el de físico<sup>61</sup>.

Una vez sonada la alarma, creo que sólo restan dos alternativas. Veamos la primera. Podría ser, como un poco se atisbó párrafos atrás, que la funcionara en el fragmento a la manera en que lo hacen las “voces” o “expresiones” (φωνή) escépticas, ampliamente tematizadas por Sexto Empírico. No es un tema sencillo y sin duda atribuir al Pirrón aristocléico un uso tan complejo del lenguaje, una pretensión no-declarativa tan detallada y *ad hoc* de las funciones lingüísticas, no deja de ser arriesgado. Nada parece indicar que Pirrón o Timón desarrollaran ideas similares, y aunque en F4 21-2 Aristocles acude específicamente a la conocida metáfora del “purgante” y la tilda de inservible, su referencia parece venir más bien de Enesidemo (Warren: 151). Aún así consideremos momentáneamente que la inferencia pirrónica expuesta en los numerales citados no pretende de fondo ser una proposición; supongamos que nada declara, que nada en ella se compromete a hablarnos sobre el *mundo*; y que, antes bien, está expresamente diseñada para minarse a sí misma en el momento justo en que emerge como lenguaje.

Sexto comienza a tratar este asunto en los *Esbozos*, y parece, al hacerlo, tener presente el cargo de autorrefutación utilizado con frecuencia en los περιτροπή<sup>62</sup> de Aristocles. Así, por ejemplo, en su intento por esclarecer si el escéptico puede ser recriminado por “dogmatizar”, escribe:

En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; pues supone que del mismo modo que la expresión “todo es falso” dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa e igualmente la expresión “nada es verdad”, así también la expresión “ninguna

61 Véase, para una lectura análoga, Sakezles, pp. 93-4.

62 En la definición general, McPherran (292): “[...] instance of self-refutation are –for the most part– referred to by Sextus as cases of περιτροπή, denominating those situations where some proposal ‘p’ is advanced, and then ‘reversed into’ its contradictory ‘not-p’”. Para el uso del περιτροπή en Aristocles, véase Warren, 2001, p. 148.

cosa es más” dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se cancela a sí misma junto con las demás cosas. Y lo mismo decimos de las restantes expresiones escépticas. Por lo demás, si el dogmatismo establece como realmente existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se cancelan [περιγράφεσθαι], no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas (I 13-5)<sup>63</sup>.

Esta “cancelación” funciona como un ácido disolvente que suspende la naturaleza asertiva del lenguaje, a la vez que traspasa las vértebras de la enunciación, de modo que lo que sea que se diga, es desprovisto de al menos ese tipo de significación otorgada por el acto de declarar. Se trata, como ha notado McPherran (292), de una impugnación autoinflingida del περιτροπή que permite a Sexto<sup>64</sup> liberarse del cargo de “autorrefutación absoluta”<sup>65</sup> que, por ejemplo, vimos ya atestiguado en F4 7.

La barrera precautoria tiene, es sabido, dos formas básicas<sup>66</sup>: la del “purgante” y la de la “escalera” (HP I 206; DL IX 76; MVIII 480-1). En el primer caso, las “voces” son tratadas como medicamentos que se “expulsan a sí mismos” junto a los males que están curando. Tras la toma, brusca e instantánea, y cumplida su función, la medicina es expulsada del cuerpo del mismo modo en que, una vez utilizadas, las consignas del escéptico desaparecen entre las manos. La metáfora implica, por supuesto, que el escéptico nada dice en “sentido absoluto” (ὑπαρχούσας): el *dogma* es prevenido desde la consciencia plena que éste mantiene respecto al carácter autorrefutativo de su discurso y es en el movimiento giratorio de su aceptación que puede contrarrestarlo. Con la “escalera” ocurre algo similar: se utiliza con un fiel propósito y, una vez utilizada, se baja de sus peldaños. Se guarda en el sótano. O no se guarda. Poco importa.

El mismo Enesidemo, según reporta Focio, habría ya tratado estas cuestio-

63 Modifico la traducción de Gallego y Muñoz que utilizan “autolimitan” por “περιγράφεσθαι” y me atengo más bien a “cancelled”, usado en la versión anglosajona de Annas y Barnes (2003).

64 La “absolute self-refutation” es sólo uno de los tres casos de περιτροπή expuestos por McPherran y en Sexto funciona como antídoto frente a la acusación de “metadogmatismo” expuesta, por ejemplo, en el pasaje citado. Véase 292-3.

65 Definida por Castagnoli (2000: 266) como: “[cases when a] single premise reversals where the *content* of some claim is directly responsible for its falsity”.

66 Aunque ya, desde el inicio, apuntan con acierto Correa y Sánchez (217) en su introducción al Libro IX de Laercio, Sexto elimina “explícitamente el carácter de dogma a toda su presentación”, al asegurar que “nada de lo que será dicho es completamente tal y como lo decimos, sino que cada cosa será reportada a la manera de una crónica, de conformidad con lo que ahora nos parece” (HP I 4).

nes en el Libro primero de sus *Discursos*, al distinguir lo que Barnes llama “metadogmatismo” de la Nueva Academia, del espíritu pirrónico<sup>67</sup>. Pues mientras Arcesilao y sus seguidores *realmente* se pronuncian sobre estos o aquellos asuntos, los pirrónicos sólo *parecen* pronunciarse: “For the Pyrrhonist determines absolutely nothing, not even this very claim that nothing is determined. (*We put it this way, he says, for lack of a way to express the thought*)” (LS I 71C 8, énfasis mío). No existe, por lo tanto, ningún compromiso sobre la naturaleza de las cosas ni sobre la relación entre el lenguaje y aquello a lo que el lenguaje pretende asirse (ej.: la *realidad*), lo que hay es una pura necesidad de comunicación y un saber profundo de la paradoja que esto implica<sup>68</sup>.

Si seguimos este esquema en el caso de 1a, diríamos que cuando Timón dice que según Pirrón las πράγματα son igualmente indiferentes, inestables e indeterminadas, y que por ello ni los sentidos ni las opiniones dicen la verdad ni mienten, lo dice de modo que comprende que su decir volverá como serpiente sobre sí mismo. Las refutaciones de Aristocles continuarán naturalmente, siendo válidas, mas no relevantes, pues al modo escéptico, lo que Pirrón mostraría con 1a sería que las πράγματα no poseen de hecho ninguna *naturaleza*. Después de todo, los tres primeros adjetivos están provistos de una “ᾶ” privativa: como si se tratara de pequeños *eidolones* de Sísifo, los tres llevan a cuesta la negatividad. Portan el “no” como quien porta una ballesta. Aún tratándose estructuralmente de una tesis metafísica, en la medida en que proclaman para la naturaleza un *x*, es claro que no se trata de una convencional. Algo extraño la pervive; algo no tan sencillo de descartar como una afirmación positiva y equivocada. La indeterminación funcionaría, entonces, a la manera de las vacunas, como una dosis calculada de dogma virulento a través del cual el resto de las creencias dogmáticas se volverían imposibles. Un dogma que previene del dogma; que apenas enunciado se clausura en cuanto dogma. De ser así, habríamos de otorgar a Pirrón el uso de lo que nuevamente McPherran llama “practical self-refutations”, es decir: “Cases where a proposition is falsified by the particular mode in which it is presented; ej. it is possible for ‘I am not speaking’ to be truly asserted, but it will be falsified if I asserted by means of speech” (293). No es de extrañar que sea ésta la forma de περιτροπή de sus disertaciones en el Libro VIII de los *Adversus* que presente ambas metáforas:

[...] hay muchas cosas que hacen consigo mismo lo que hacen a otras: por ejemplo, igual que el fuego, tras consumir la leña, se destruye también a sí mis-

67 Esta crítica es recogida por Sexto en la fracción XXXIII de sus *Esbozos* (I 220-35).

68 Sobre esta extrañeza de la comunicación, del lenguaje escéptico en general, véase McPherran, p. 295 y Bett (2013), p. 399. Volveré al asunto en el capítulo siguiente.

mo, y del mismo modo que los purgantes, tras expulsar los humores del cuerpo, también se eliminan ellos mismos. Y una vez más, como no es imposible que una persona que ha subido por una escalera a un lugar elevado, después de subir vuelva sobre sus pasos por la escalera, del mismo modo no es extraño que el escéptico, tras alcanzar el objetivo que se había propuesto, utilizando, cual si fuese una escala, el argumento que prueba que no existe demostración, deseché entonces ese mismo argumento.

Adaptando pues los términos, podríamos decir, por ejemplo, que si en el Sócrates de los primeros diálogos, la “gimnástica del ingenio” (*HP I 221*), escéptica y lúdica, no conduce más que al dogma, en Pirrón, el dogma conduciría por el contrario a la σκέψις, haciendo que la desconfianza en nuestros sentidos y opiniones permaneciera inalterada sin necesidad de recurrir en ningún momento a una tercera vía gnoseológica.

Pero no puede ser tan simple. Después de todo lo que hemos dicho, alguien bien podría argumentar que lo verdaderamente importante dentro de la argumentación previa es que el escéptico no busca *demostrar* mediante la anti-logía que la *demonstración* es como tal imposible, ilegítima o inexistente. De ser así, se vería atrapado en el metadogmatismo del que persigue con intensidad diferenciarse<sup>69</sup>. Lo que busca, en cambio, es llegar a la ἐποχή (*M VIII, 478*), y de hecho, como el mismo Sexto señala, el que sus adversarios lo acusen de caer en contradicciones funciona a la perfección para este propósito. Si decidimos, entonces, dar a la tesis de la indeterminación el estatuto no-declarativo de las “voces”, tendríamos quizá que encaminarla paralelamente hacia la suspensión de juicio. Puede o no ser así. Por ahora, ateniéndonos a la primera sección del párrafo de Aristocles, es sin duda arriesgado. Este, además, podría decirse, es un problema menor comparado con la dificultad que implica suponer en 1a una suerte de declaración ficticia, meramente estratégica y presumiblemente antidogmática. Lo cierto es que [1\*] es clara en su propósito (la naturaleza de las cosas), y 1a, clara en la fuerza de su asentir: Pirrón *declara*, es decir, *asiente* respecto de, afirma, propone, no meramente *dice* o *pronuncia*<sup>70</sup>. No me opongo en directo a estas cuestiones pues en última instancia es efectivamente complicado lidiar con el lenguaje tan contundente de 1a, y más todavía, hacerlo equivaler a los términos de Sexto. Pero, y me parece, aquí está el punto, que el carácter disolvente y purgativo de 1a no se encuentre en el fragmento de un modo tan elaborado y que no se dé por las mismas razones que en Sexto, no quiere decir que no exista.

69 Véase, en este sentido, McPherran, p. 295.

70 Véase la nota al pie 104 de este escrito.

Veámoslo de esta forma: en el caso de Sexto Empírico, las consignas purgantes aparecen en el contexto de la disertación dialéctica sobre el criterio y la determinación de la verdad. Parecen tener un remitente concreto, la noción estoica de “ἄξιωμα”<sup>71</sup> (McPherran: 296) que, ciertamente, no figura en el panorama filosófico del siglo IV, ni aún en las preocupaciones atribuidas a Pirrón por la *testimonia* directa o sucedánea. Sexto, además, habla de ellas en estricta relación con las partículas del “tiempo”, el “yo” (*lo que a mí*) y la “situación”, esto es, veremos en seguida, en una relación de dependencia respecto a *lo dicho* en el momento en que es pronunciado. Dos elementos que no están presentes en el sumario de Aristocles y que sólo con dificultad podrían salir a la luz en el ámbito más general de los fragmentos timonianos. Sobre la frase “Nada determino”, por ejemplo, Sexto escribe:

[...] esa expresión no es una opinión dogmática —esto es, un asentimiento a algo no manifiesto— sino una expresión indicadora de nuestra forma de sentir. Por descontado, cuando el escéptico dice “nada determino” afirma esto: “Yo en este momento estoy en una *situación de ánimo* tal que ni establezco dogmáticamente nada de lo que cae bajo este estudio ni lo rechazo”. Y eso lo afirma para dar a entender explícitamente lo que a él le aparece manifiesto en las cosas que se le ofrecen, sin pronunciarse dogmáticamente con seguridad [...] (HP I 197).

De seguir esta lectura diríamos que a la pregunta “¿cómo son las πράγματα por naturaleza?”, Pirrón habría respondido: “Las πράγματα me aparecen en este momento como indiferentes, inestables e indeterminadas. Eso es lo que creo ahora, mas no afirmo que sean así por naturaleza”. Aunque formalmente no estamos ya en el campo de la problemática instaurada por la enmienda de Zeller (puesto que los predicados continuarían, aunque retóricamente, en modo descriptivo), sí estamos de nuevo en la disyuntiva entre interpretaciones (epistemológica y metafísica). Tan solo el “me aparece” basta para hacer brotar desde la oscuridad de su escondite el “indiferenciable, inaccesible e indeterminable” defendido por Stopper. Se trataría de una tesis falsamente metafísica sobre el mundo y sus objetos que revelara una postura epistémica sobre nuestras posibilidades de acceder a él. Puede ser así, por supuesto. Quizá, después de todo, Pirrón no hubiera desarrollado un lenguaje tal que posibilitara la correcta enunciación de su postura; quizá el dogmatismo innegable de su *forma* se deba más bien a motivos epocales; o quizá, en esta misma línea,

71 En Sexto, el “ἄξιωμα” es una unidad de significación que nos permite hablar en términos de verdad y falsedad (M VIII 73). El que sea remitida con particular a los estoicos se deja ver de inmediato (74). Dentro de HP véase, además, I 189.



como sugieren Long (1986: 82) y Annas (1993: 203-4), las afirmaciones de Pirrón sobre la naturaleza de esto o esto otro, “should be taken together with the rest of the evidence we have about him, in which it is prominent that he takes the skeptic to end up in what was later called suspension of judgement, and in which he stresses the role of the ‘appearances’, the way things appear to someone who is not prepared to commit himself dogmatically to its being true that things are that way” (203-4). Pero ya vimos en el capítulo anterior, y en la sección previa de este mismo, que la mayoría de los textos desde los que miramos e interpretamos la filosofía de Pirrón están fuertemente influenciados por los posteriores desarrollos del escepticismo y que, siendo así, no es extraño que el primero termine en la mayoría de las ocasiones subsumido a la compleja red conceptual de los segundos. Una red, que vimos paralelamente, no tiene por qué serle adjudicada o que, al menos, no puede serlo a la ligera. Y es que, como argumenta Sakezles:

Pyrrho’s thesis is too dogmatic an assertion to be qualified by “but I do not know this”, at least not without the result being an implicit contradiction. The above quotes of Aenesidemus, Sextus, and Metrodorus have generally the same force. In their cases the skeptical proviso qualifies a statement expressing skepticism; but in Pyrrho’s case it would qualify the apparently dogmatic claim “reality is indeterminate”, and thus the cases are not parallel (88)<sup>72</sup>.

Sin embargo, existe un elemento importante también dentro de las “voces” que Sakezles no considera y que en sí mismo excede el ámbito de la discusión epistemológica, o mejor dicho, que puede ser pensado con independencia de ésta. No sólo son frases sin valor de verdad que “indican” estados epistemológicos relativos, también son, ya lo hemos visto, estratagemas terapéuticos con los cuales el pirrónico se ejercita en la antilogía. A esto me refería líneas atrás, al decir que la tesis de la indeterminación puede funcionar terapéuticamente al modo de las “voces” mas no bajo el trasfondo y las implicaciones que Sexto les otorga.

Aunque Sakezles descarta esta posibilidad sin demasiadas explicaciones, lo cierto es que su propuesta (una lectura pragmática de la tesis metafísica, valgan las complicaciones [90 y sigs.])<sup>73</sup>, y es aquí donde específicamente me interesa

72 Las frases de las que habla se encuentran, respectivamente, en LS 71C 8 (Enesidemo), *HP* I 14 (Sexto), M VII 88 (Metrodoro).

73 De inicio, Sakezles utiliza “pragmatic” en sentido lato, es decir, como aludiendo a aquellas creencias, tesis, hipótesis, etc., que tenemos *a la mano* sólo en virtud de sus efectos favorables en los ámbitos de la acción y el pensamiento. Creencias *funcionales*, diríamos, que, si bien logran explicarnos ciertas cosas, o proveernos de ciertos resultados, no asumimos como objetivamente verdaderas. Su función de verdad (por decirlo de algún modo) está supeditada a

recuperarla, logra rescatar el espíritu de “ἄσκησις” que creo se percibe ya en la exposición de Sexto Empírico. Pues bien, es posible defender que la consigna tiene el poder médico de la “auto cancelación”, simplemente porque Pirrón no estaba interesado en las complejas discusiones epistemológicas que su decir traería a cuestras y porque, como intentaré mostrar más adelante, su actitud básica frente a éstas es la misma que ante las especulaciones metafísicas. Adelanto, desde ahora, que esta actitud es primariamente la de la indiferencia.

De acuerdo con Sakezles, entonces, la tesis de 1a no es tanto una declaración asertiva como una suerte de hipótesis vital que sirve para conseguir el estado de εὐδαιμονία postulado desde el inicio como parteaguas. Al igual que en las “voces” no existe en la tesis un compromiso *real* (i.e. metafísico) con cierta forma ontológica de la φύσις y, en consecuencia, no pretende ser *objetivamente verdadera*: simplemente, funciona. Al igual que la antilogía, además, la indeterminación propiciaría, a través de las disposiciones de comportamiento recomendadas en 2a, un estado deseable de imperturbabilidad (ἀταραξία) al que, de acuerdo con lo planteado, no podría accederse de otra forma. En otras palabras: asumir “vívida” y “genuinamente” en la indeterminación un estado de ser de las πράγματα constituiría un criterio fáctico para la acción y no un estamento teórico.

Hasta aquí, creo que la opción es perfectamente posible, pues es bien conocido que la antigua Grecia creyó fielmente que los estados anímicos se encuentran íntimamente relacionados con nuestras creencias sobre aquello que es, en última instancia, sujeto de valor (Lesses: 269). En este sentido, el que para Pirrón la realidad sea esencialmente *adiaphórica* implica de suyo que nada posee *a priori* ninguna clase de valor y, por lo tanto, tiene el poder de volver insignificante nuestra eterna lucha por alcanzar los “bienes” y “evitar” los males, que por ejemplo, en Sexto redundaría en una de las fuentes más apremiantes de aflicción.

Lo que sin embargo continúa siendo desconcertante, es por qué el ahora Pirrón-pragmático de Sakezles decidiera hablar, pese a todo, de ese *mundo* exterior al que en ninguna otra *testimonia* da importancia. Si el punto es claramente

---

sus efectos. Más adelante, al detallar la postura, compara el papel de la indeterminación en el parágrafo de Aristocles, con el estatus de la creencia, de la fe religiosa en el pensamiento de William James (específicamente, en *The Will to Believe*). Para que una proposición *x* pueda ser considerada dentro del espectro de lo que es posible (en sentido pragmático) *creer*, es decir, lo que a falta de evidencia *justifica* nuestra creencia en, debe sin embargo cumplir con cuatro requisitos: debe ser *genuina*; *vívida* (“living”), en el sentido de constituir una opción real de creencia para el individuo que la adopta; “momentous”, toda vez que el adoptarla implica un bien significativo, y *necesaria* (“forced”) (“complete logical disjunction with no possibility of not choosing” [James en 91]).

hacerse acreedor de la ἀταραξία y si ésta pertenece por definición al ámbito de las aspiraciones humanas, ¿para qué introducir una tesis de corte físico que nos hablara del mundo y sus objetos? Es aquí cuando se vuelve importante recobrar los planteamientos de Brunschwig, quien recupera una vena importantísima del pirronismo antiguo, también compartida por pensadores como Ausland (a quien primero detracta y luego recupera) y Brochard, mucho más interesados que los intérpretes metafísicos en la relación entre el sumario y la imagen del Pirrón práctico-moral de los testimonios que en su sola coherencia interna del pasaje. Esta vena es, precisamente, la del dominio de la acción, el valor y la práctica, que, aunque Sakezles menciona, no se preocupa por seguir puntualmente.

Lo más importante de su lectura es que intenta conciliar algunos elementos de la tradición objetivista y algunos otros de la epistemológica sin dejar de tener en cuenta el ámbito práctico en el que suceden. ¿Cómo lo hace? Se dijo ya: a partir de una reconsideración de aquello que Pirrón y Timón comprenden con el mote generalísimo de “cosa”. Para Brunschwig, *grosso modo* y antes de abordar el asunto con más detenimiento, cuando en el sumario de Aristocles se habla de “πράγματα” se habla con precisión, primero, de nuestros “sentidos y opiniones” y, segundo, particularmente, de todo lo relativo a las acciones humanas, su valor y su naturaleza. Hay, entonces, por un lado, cierta recuperación de las preocupaciones epistemológicas en la medida en que efectivamente aparece ahí plasmada la pregunta sobre la verdad o falsedad de eso que nos brindan los sentidos y de eso que es la opinión, pero también, en la medida en que se continúa hablando de “cosas” se recupera el espectro de las preocupaciones metafísicas. La novedad estriba en que al proponer así, por detrás de las consideraciones epistémicas y por detrás del asíndeton, se encuentra el rostro preocupado de Timón y por detrás de las objetivaciones se encuentra Pirrón mismo, aunque no ya al modo planteado por Decleva, Bett y compañía, quienes (se ha reiterado hasta el cansancio) lo hacen emitir un juicio determinado sobre la naturaleza de las “cosas” en cuanto físicas, sino de un modo mucho más modesto, como alguien que emite una opinión que se pretende objetiva, pero incierta, sobre la naturaleza de la moral.

En lo que sigue, me acerco a la posición sostenida por Brunschwig en dos asuntos fundamentales: i) su restricción del dominio de πράγματα al campo del πράττειν y ii) en su adjudicamiento de los lineales 1b-2a a Timón. Es decir, comparto sus conclusiones primarias. Me alejo, sin embargo, en el momento en que hacia el término del escrito, y a mi juicio sin necesidad, retoma la inferencia moral-epistemológica propuesta por Ausland, según la que de fondo 1a sería un juicio fáctico sobre el alcance de nuestras posibilidades cognoscitivas. Me alejo de ella por considerar, primero, que es posible

mantener una lectura práctico-moral privilegiada de los primeros adjetivos sin acudir a tal argumentación y, segundo, arguyendo, junto a Sakezles, que la configura una hipótesis vital cuya inspiración no se encuentra en los ámbitos de la argumentación epistemológica y metafísica (es decir, no surge ni como una reflexión sobre la naturaleza ni como una sobre los límites del criterio de verdad), sino más bien en una motivación intuitiva de corte existencial.

#### IV. El campo de aplicación de las cosas mismas (τὰ πράγματα y el asunto del valor)

Comencemos nuevamente desde lo básico. Aún asumiendo una lectura descriptiva de los tres primeros adjetivos, dijimos ya, pervive el asunto de la determinación semántica de lo que por consenso general se traduce como “cosa”. Y aunque hemos trabajado hasta ahora junto a los *objetivistas* bajo el supuesto de las realidades físicas, lo cierto es que “πρᾶγμα” se dice de muchas maneras y posee muchos y distintos alcances: lo mismo habla de “cosas” del modo en que ahora hablaríamos de objetos exteriores constituyentes del *mundo*, que de alguna suerte de “estados psicológicos” interiores, propios del sujeto<sup>74</sup>. El pasaje mismo no nos provee de un contexto demasiado claro.

En aras de una mera recapitulación, podemos pensar que, por ejemplo, en concordancia con su lectura epistemológica, Stopper trata con la palabra de un modo muy semejante al que Sexto utiliza para hablar del verbo “ἔστι” (*HP* I 198-9; *M* XI 18-9)<sup>75</sup>. Esto es: trata a las cosas como si fueran meras “apariencias”, meros simulacros de algún *x otro*, ajeno y exterior, que permanece suspendido. Aunque el vocablo “φαινόμενον” no se encuentra en el pasaje, sabemos ya que tampoco le es ajeno al pirronismo. Lo vimos con la frase atribuida por Laercio a Timón en IX, 105 e interpretada por Chiesara (2001) en favor de la lectura metafísica: “[...] la apariencia (φαινόμενον) se impone por doquier donde se presenta”, y esto, decíamos, mirado por fuera del fragmento, puede significar que es el fenómeno lo que guía la acción y al pensamiento una vez suspendida la posibilidad de descubrir y aprehender fehacientemente la naturaleza de las cosas. En el Libro primero (8) de sus *Esbozos*, al hablar de

74 Sakezles (79) argumenta acertadamente en detrimento de la segunda versión que, tratándose de una paráfrasis, de hablar específicamente de las capacidades humanas en materia de percepción, Aristocles bien podría haber intercambiado la alusión a las πράγματα en [1\*] por el término πεφύκαμεν utilizado en [I] por él mismo para hablar del conocimiento.

75 Este argumento según el que el sentido de “ἔστι” en contextos escépticos refiere siempre a “lo aparente” es proporcionado también por Goarke, p. 95, y refutado por Sakezles en p. 89.

aquello que significa ser un *σκεπτικός*, Sexto diferencia el ámbito fenoménico vinculado a lo sensible de cualquier forma de consideración “teórica” que presumiblemente, a través del pensamiento, pretenda alcanzar lo no-manifiesto a la llana experiencia y posteriormente en el mismo texto, cuando enumera y explica las “expresiones escépticas” (187), nos dice que la consigna “todo está indeterminado” (198) supone, para el escéptico, no un estado de cosas exteriores, sino, por el contrario, “un estado de la mente por el que ni rechazamos ni establecemos nada de lo que se estudia dogmáticamente, es decir, de lo que no es manifiesto”. Como en el caso de las expresiones escépticas en general, el “está” funciona aquí como una partícula del sujeto, del modo en que tal o cual estado de cosas le *aparece*. Carente de compromisos ontológicos, la indeterminación se pliega entonces al campo del aparecer (del *me parece que*), al dominio del sujeto. En consecuencia, la “indeterminación” carece también de sentido ontológico: “[el escéptico] entiende por indeterminadas aquellas de las cosas contrapuestas –o en la forma habitual, ‘cosas contrarias’– que no se aventajan en cuanto a credibilidad o no credibilidad”. No son contrarias *per naturam*, son contrarias en el específico sentido de ser *equipolentes*.

Más natural me resulta, sin embargo, la lectura de Brunschwig (2003), para quien, cuando en el pasaje se habla de “cosas”, se habla con precisión de los sentidos y las opiniones. El argumento es simple. Estructuralmente, el pasaje se mueve en un juego doble de tríadas: tenemos tres preguntas al inicio que son resueltas de forma inmediatamente posterior, con tres respuestas bien diferenciadas. La primera [1\*] se interroga sobre la naturaleza de las cosas; la segunda [2\*], sobre la forma en que (de acuerdo con esta naturaleza) debemos estar dispuestos ante; y la tercera [3\*], sobre lo que pueden esperar aquellos que están así dispuestos. Podemos saber que la respuesta a [1\*] concluye en 1b, porque, acto seguido, se instaura un quiebre en la escritura por medio del segundo “διὰ τοῦτο” (2a), tras el cual se inicia el despliegue explícito de la respuesta a [2\*]. Si esto es así, entonces, las líneas 1a-b formarían parte integral de [1\*], es decir, serían en conjunto su respuesta. La consecuencia directa de este planteamiento es que el peso de los primeros adjetivos recae sobre los hombros de 1b: sentidos y opiniones, en cuanto “formas específicas de cosas”, son también ἀδιάφορα, ἀστάθμητα y ἀνεπίκριτα, y su forma de serlo es, con justeza, su carecer de determinación veritativa<sup>76</sup>.

76 La lectura de Brunschwig, además, está respaldada textualmente por el contenido de 2a. La frase “διὰ τοῦτο οὐκ ἔστι πιστεύειν αὐταῖς δεῖν” con que se busca responder a la segunda pregunta, tiene la forma de una *recomendación* y alude con explicitud a la desconfianza (πιστεύειν) que debemos profesar, justamente, respecto a nuestros sentidos y opiniones (αὐταῖς).

Nada se opone a esta lectura, ni desde el punto de vista conceptual, ni desde la perspectiva histórica de la palabra<sup>77</sup>. Lo que es mejor, provee a la laxitud sintáctica del asíndeton, que en sí mismo no tiene nada de erróneo pero que sigue siendo laxo, de una solución alternativa. La indudable extrañeza en la escritura es, para Brunschwig, producto de una *marca*: la marca de la voz de su discípulo. Después de todo, tal como se dijo al inicio de este apartado, salvo la confianza estipulativa en el testimonio de este último, sólo existe una ocurrencia textual en el pasaje que lo vincula directamente hacia Pirrón. Y esto sucede, precisamente, en 1a: “φησιν αὐτόν ἀποφαίνειν”. *Timón dice que Pirrón declara*. Antes y después sólo encontramos la mínima fórmula “Τίμον φησί”, que no asegura, al menos en el plano de lo inevitable, su expresa vinculación con el legado del maestro.

Según Brunschwig (2003), 1a está compuesta por dos proposiciones infinitivas que, al depender del verbo φησίν, dependen, a su vez, del sujeto al que φησίν alude, es decir, Timón. Sin embargo, sólo de la primera, instaurada por la cláusula “αὐτόν” y seguida por una “construcción atributiva” (ἀποφαίνειν τὰ πράγματα ἀδιαφορα, etc.), cae bajo el influjo de la voz pirrónica. La segunda (encadenada por el διὰ τοῦτο) no pertenece ya a este dominio y más bien se erige a modo de consecuencia ulterior, agregada por la mano astuta del discípulo. De esa forma, si leemos 1a como un todo atribuido por Timón a su maestro al modo en que hemos venido haciéndolo hasta ahora, tendríamos que: “Timón dice que Pirrón declara sobre las cosas que son indistintas, inestables e indeterminadas (i), y [que declara] que, por esta razón, ni nuestros sentidos ni nuestras opiniones dicen la verdad ni mienten (ii)”. Mientras que, si aceptamos la división propuesta por Brunschwig, el espectro de (i) en que se define la extravagante ontología negativa, correspondería a la doctrina propia de Pirrón; y (ii) aparecería como un “giro epistemológico” elaborado por Timón. En este caso, el sujeto de (i) sería Pirrón (“αὐτόν”) y “ἀποφαίνειν”

77 Hacia atrás, Brunschwig (2003: 201) menciona el *Cármides* (169a) de Platón, en donde la expresión τὰ ὄντα sirve para designar, por ejemplo, los sentidos o la ciencia: “Within such a list, it seems to be the case that the items which would have a special claim to be called τὰ πράγματα are mental items involving some sort of internal object, like all kinds of presentative or representative acts or states of mind –or, by extension, their internal objects themselves”. Este es el sentido que, por ejemplo, Schiappa (2013) le da al uso de πράγματα en una de las consignas protagóricas (“On every question there are two *logoi*, or accounts, to be given about everything”), arguyendo de un modo similar al de Brunschwig, que “‘thing’ can include a deed, event or act” (91). La amplitud del término, continúa, ha llevado a traducir la palabra por “experiencia” o incluso “realidad” en sentido lato. Hacia delante, puede verse también un uso del vocablo similar al propuesto por Brunschwig en la *Carta a Heródoto* (36) de Epicuro, donde πᾶνμα se interpreta como cualquier “acto” derivado de la πρᾶξις y no como “objeto”.

jugaría el papel de verbo; mientras que (ii) tendría por sujeto a los “sentidos y opiniones”, y por verbos, “ἀληθεύειν” y “ψεύδεσθαι”. En sus palabras:

If this argument is not totally mistaken, we can thus conclude that the [...] inference was not attributed by Timon to Pyrrho. The scope of the quotation of Pyrrho’s views by Timon, opened by, αὐτόν ἀποφαίνει, ends with ἀνεπίκριτα, it includes 1a, it does not include 1b. And if Timon did not attribute the inference to Pyrrho, the most economical and likely hypothesis is that he made the inference himself. He said himself what followed from what he said Pyrrho had said (195).

Se trata todavía de una tesis objetiva en la medida en que las opiniones y los productos sensoriales son objetivamente *cosas*, mas no de una al estilo en que, por ejemplo, lo proponen Bett, Ferrari o Decleva, para quienes el dominio semántico de τὰ πράγματα se limita a los estados de cosas del mundo circundante haciendo, en consecuencia, de 1a, una tesis física. Pero hemos visto que este no es tampoco el único sentido posible y que de inicio, a juzgar por el uso de “τὰ πράγματα” en 1b por parte de Timón, tampoco es el más necesario. Tampoco, por supuesto, parece ser el más propicio en relación con el retrato moral de Pirrón que deriva fácilmente de las descripciones timonianas. Si entendemos, por el contrario, la mención del término ya desde 1a en relación específica con nuestras acciones (πράττειν), es decir, a modo de “goals or ends for our acts of choice and avoidance” (Brunschwig, 2003: 208), y no al modo de Decleva, Bett y compañía, como una tesis ontológica sobre la verdadera existencia de las “cosas físicas”, aunque continuemos en el límite de lo objetivo, estaríamos cruzando la siempre extraña frontera de lo ético.

Visto así, nuevamente, los significados de los tres adjetivos vuelven a entrar en discusión. El problema ya no es, sin embargo (al menos de principio), determinar si definen cualidades objetivas, sino determinar cómo éstas pueden de hecho ser interpretadas en el plexo de la actividad humana. Dos testimonios son relevantes en este sentido (Chiesara, 2001: 87; Brunschwig, 2003: 208):

[Pirrón], solía decir que nada es bueno (καλὸν) o vergonzoso (δικαίον), o justo (δικαίον) o injusto (ἄδικον), y de igual manera (καὶ ὁμοίως) –que entre todas las cosas– nada es verdadero (esto o lo otro) (μηδὲν εἶναι τῆ ἀληθείᾳ), sino que los hombres hacen todo esto por costumbre y por hábito (νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν). Pues, asegura, cada cosa no es más esto que lo otro (οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε) (DL IX, 61)<sup>78</sup>.

78 Los dos primeros términos del pasaje (καλὸν/δικαίον) son traducidos por Bredlow como “bello/feo”, respectivamente. Descarto la traducción por parecerme más apropiado (dada la siguiente apelación a lo δικαίον y lo ἄδικον) entenderlos en su sentido moral. En esta línea, Chie-

Esta es una de las pocas secciones en el Libro IX de las *Vidas* en que Laercio habla directamente sobre Pirrón y no, como suele pasar, de éste y sus seguidores al unísono, de ahí que tenga una especial relevancia. Además, al ser el pasaje inicial, parece desempeñar un poco la misma función que el sumario aristotélico, al menos en cuanto Laercio lo presenta como uno de los principios que reglamentó su forma de vida<sup>79</sup>.

Con toda su ambigüedad, los términos allí implicados (καλόν, δικαίον, ἄδικον) bien sugieren que el límite de la afirmación pirrónica sobre la naturaleza de “todas las cosas”, su no ser *verdaderas ni falsas*, está necesariamente vinculado a las acciones humanas (ἀνθρώπου πράττειν). Acciones que, para Pirrón, carecerían de determinaciones intrínsecas, de estabilidad definitoria y, en este sentido, serían también imposibles de decidir y determinar en plenitud. Según propone Brunschwig, “μηδὲν εἶναι τῆ ἀλήθειᾳ” no es, por lo tanto y como vimos en el caso de Ia, una afirmación física respecto a la “verdadera existencia” de los objetos físicos (que aquí no jugarían ningún papel), sino, más bien, una expresión *criptocopulativa* (“crypto-copulative phrase” [208]) que nos habla exclusivamente acerca de los predicados éticos y prácticos. En otras palabras, Pirrón no pone en tela de juicio la existencia objetiva de las πράγματα, sino que se atiene a lo que respecta a su ser. “Su ser”, asimismo, no entendido exclusivamente como su “esencia” sino como cualquier predicado que se les pueda adjudicar.

Asunto curioso es que, en este punto, Brunschwig (2003) decida recuperar la lectura de Ausland, que no sólo brinda a los adjetivos un significado ético<sup>80</sup>,

---

sara (87) traduce uno y otro por “honourable” y “shameful”, mas me separo de su traducción general en lo que atañe a καὶ ὁμότως (“equally”), prefiriendo el más débil “similar” propuesto por Vogt (trad. citada), que evita confusiones respecto a los pormenores ya dichos del “ἐπ’ ἴσης”. Tomo como base para la traducción, entonces, las propuestas de Vogt (2015) y García Gual.

79 “ἀκόλουθος δ’ ἦν καὶ τῷ βίῳ”, “Fue consecuente con ello también en la vida” (62).

80 A diferencia de Declava Caizzi (1981: 223) para quien, se ha visto, el término aparece vinculado al “ἀόριστος” (“ilimitado”) de la tradición filosófica (ej.: “τὸ ἀόριστον”, en Aristóteles *Metaph.* IV 1007a 25 o en las *Leyes* 643d de Platón) y quien por esto mismo asume, al igual que Reale (319), una lectura ontológica en relación a, la propuesta práctico-moral de Ausland (388) parte del conocido registro de “ἀδιάφορα” en contextos de acción e, inclusive, toma la idea general que envuelve los términos “διαφέρω” y “διαφορῶς” en el plano de los meros objetos circundantes, como una suerte de metáfora extendida del concepto primario, diseñado desde la época presocrática para hablar de lo humano en su conjunto. En lo que atañe al registro moral de “ἀδιάφορα”, anticipado ya en alguna nota precedente, tanto Ausland como Brunschwig parten del posible vínculo entre Pirrón y Aristón, toda vez que, de una u otra forma, la extensa teoría de los “indiferentes” es ampliamente desarrollada por el estoicismo. En palabras de Ausland: “We may therefore lay aside the attempt of [...] interpret ἐπ’ ἴσης (scil. μοίρας) ἀδιάφορα as ‘indifferent as to truth and falsehood’ and instead seek to understand



sino que, hacia el final, hace reposar la inferencia 1a-b en el problema de la decibilidad y el criterio. Para Ausland, que las πράγματα sean calificadas como indiferentes, quiere decir que no son ni buenas ni malas por naturaleza; que sean ἀστάθμητα, que son para nosotros (otra vez) *indiscernibles* y que sean ἀνεπίκριτα, que son (casi por consecuencia) *inenjuiciables*. Pero entonces caemos de nuevo en el problema de la enmienda. La trágica enmienda de Zeller que esta vez no es aceptada en pro de una lectura epistemológica, sino, justamente, en pro de una recuperación moral que en efecto logra hacer juego con el resto de los testimonios. En aras de distanciarnos de su posición, veamos cómo es que la presenta.

Como ya es común para nosotros, Ausland toma por punto de partida la dificultad de atribuir a Pirrón una justificación plausible de la tesis metafísico-objetiva de 1a. De esto nos ocupamos directamente en el apartado anterior. Nada hay que la respalde y nada hay dentro de los fragmentos y referencias más comunes, que nos orille a pensarla en relación con el mundo de los objetos y estados exteriores. En cambio, sí existe un fragmento paralelo dentro de las *Vidas* que nos permite suponer, aunque sea, cierto matiz epistemológico que dentro del sumario encontraría su paralelo en 1b:

[...] hay que decir que todas las cosas son verdaderas o que todas son falsas. Si sólo algunas son verdaderas, ¿con qué criterio hay que distinguirlas? Pues no será con la sensación (αἴσθησις) en las cosas sensibles, ya que todos los fenómenos aparecen a ésta en un plano de igualdad, ni con la razón (νόησις) por el mismo motivo. Y al margen de ambas no se ve otra facultad para tal distinción (IX 92).

En Diógenes, el fragmento está precedido por una discusión en efecto epistémica sobre el μέτρον que el *escéptico* mantiene contra los “bobos” (91) dogmáticos. Pues toda determinación veritativa tiene de partir, con bastante seguridad, de la determinación de aquel órgano con el cual lo verdadero es, en última instancia, discernible de lo falso. Pero el escéptico-pirrónico del que habla Laercio, enfrascado en la tropología, no puede ya asentir correctamente ni al parámetro de la “αἴσθησις” ni al de la “νόησις”, por lo que, sumido en la duda, suspende el juicio. Ahora bien, nótese, primero, que de aceptar el

---

it in the practical sense of ‘equally indifferent’, i.e., ‘in the same measure no more good than bad’, and also as providing the argumentative basis of Pyrrho’s inference that we should be ἀδόξαστοι toward things” (390). Dado el significado práctico al que parece ser a todas luces el término principal, Ausland (y aquí recuerda a Stopper) extiende su campo hacia los siguientes, de modo que 1a en completud es interpretada en la misma manera.

paralelismo dictado por Ausland, tendríamos que hacer coincidir en el pasaje “δοχαι” con “νόησις”, opiniones y razón. Sólo así el uso de toda facultad de discernimiento quedaría sepultado. Nótese, además, que en este justo fragmento de las *Vidas* laercianas la referencia a Pirrón es nula y más bien, como en una breve nota el mismo Ausland reconoce, parece hablarnos de los seguidores de Agripa. Debo de aceptar aquí que no termina de serme claro el recorrido que propone hacia la siguiente conclusión:

[...] when Timon says that things are ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, this suggests the argumentation asserting: (a) that opposing things have and equal claim to our choice, (b) that this equivalence persist even upon an attempt to balance the opposing things' claim to that choice, and (c), that there is no way to go beyond this limitations so as to decide the issue independently. They are *res ex aequo indifferentes, incertas, iniudicabiles* (2003: 405).

La única diferencia respecto a la lectura de Stopper es que, para Ausland, el desenlace moral del párrafo configura su único propósito, i.e. el “giro epistemológico” de 1b no es más que un eslabón pretextual que circunstancialmente Pirrón utilizara para fortalecer su indiferentismo. Esto no quiere decir, como él mismo aclara (390) que en Pirrón, el problema del conocimiento pase inadvertido o que su legado no contemple en ninguna circunstancia los asuntos de “verdad” y “falsedad” que tantas preocupaciones habían causado a los filósofos de su tiempo y que continuarían girando en el ruedo de las disputas muchos años luego de su muerte. Pero esta “verdad” y “falsedad”, este “conocimiento” ante el cual Pirrón se propone (justamente) “escéptico”, no participa de la dicotomía sujeto-objeto que gobierna en términos generales los problemas epistémicos. Hasta aquí, *grosso modo*, la propuesta de Ausland. Volvamos, pues, con la sección del texto de Brunschwig de la que pretendo distanciarme.

Pese a sus constantes discrepancias con la postura del primero, asunto extraño, Brunschwig acepta esta vaga conclusión general como si estuviera implicada en la comprensión moral del pasaje y sus primeros adjetivos. Como si fuera la única manera de rescatar su intencionalidad práctica. No me parece, sin embargo, que deba ser así. ¿Por qué? De inicio, la propuesta de Brunschwig se mantiene sin dificultad aún omitiendo la referencia al argumento de Ausland. Basta con suponer que en consonancia con el proyecto eudaimónico y el redondeo final en [3\*], el límite significativo de la primera tríada (1a) es, precisamente, el límite de la actividad humana en materia de decisión valorativa. Además, si, como Brunschwig, atribuimos a Timón los lineales 1b-2a, la reconstrucción mentada no es ya pertinente. Lo que para Pirrón estaría en juego, únicamente, sería el problema de valor.

La mejor forma de hacer comprensible esta propuesta es comparando el resultado de los argumentos una vez impuestas las dos interpretaciones. Primero, está la opción de Ausland-Brunschwig, que se lee como sigue:

- a) ἐπ' ἴσης ἀδιάρφορα: las “cosas” (entendidas como posibles objetos de rechazo o elección) no valen más de lo que no valen.
- b) ἀστάθμητα: no pueden ser discriminadas por medio de ningún “instrumento de precisión” similar al que juegan las escalas.
- c) ἀνεπίκριτα: incluso si apelamos a cualquier clase de “facultad superior” para el discernimiento, no podemos decidir entre sus afirmaciones<sup>81</sup>.

Aunque toda la primera sección de su escrito está dedicada a separarse de la lectura epistemológica y propone, a su reversa, una traducción primordialmente descriptiva de a, b y c, hacia el final, Brunschwig se decanta abiertamente por un juicio sobre nuestras posibilidades cognitivas. Es cierto que no estaría hablando de objetos físicos, pero tampoco declarararía en ningún sentido “algo” en torno a la naturaleza de eso que, en principio, entiende como “posibles objetos de rechazo o elección”. No me parece así, en este punto, congruente su lectura.

Pasemos, entonces, a la segunda opción que, sin más, configura el primer bosquejo definitivo de lo que aquí se defiende:

- a\*) ἐπ' ἴσης ἀδιάρφορα: por naturaleza las “cosas” (entendidas como posibles objetos de rechazo o elección) son igualmente indiferentes, es decir, no poseen ni un valor ni una jerarquía moral en sí mismas.
- b\*) ἀστάθμητα: no poseen, asimismo, ninguna clase de estabilidad definitiva, es decir, son inestables.
- c\*) ἀνεπίκριτα: no poseen tampoco y, en este mismo sentido, determinaciones *per naturam*, es decir, entre ellas ninguna es *a priori* mejor que la otra.

Creo que esta posibilidad nos permite tanto hablar en términos morales como mantener la traducción descriptiva de la forma en que (vimos en II) lo sugiere la redacción original del manuscrito. Con ella evitamos en un solo movimiento el problema de atribuir a Pirrón una tesis de corte físico y el de reducir su doctrina al contexto de las disertaciones de los neopirrónicos. Sin contar con que es mucho más intuitivo aceptar la indeterminación en el mundo de la acción que en el mundo llano de la realidad física. Ahora bien, así como la hemos presentado, continúa al acecho el problema de su justificación, ¿de dónde

---

81 Véase el argumento original en Brunschwig, 2003, p. 208.

ha sacado Pirrón estas ideas? ¿Cómo llegó a semejantes conclusiones o cómo es que puede justificarse el que las adopte sin más como punto de partida?

Es aquí donde vuelve a ser importante el pragmatismo que Sakezles atribuye a la tesis de 1a. Es claro que no existen demasiados indicios que justifiquen afirmar algún trasfondo argumentativo dentro de los testimonios, pero es claro también que podrían no ser necesarios. Si aceptamos la propuesta, que lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto (etc.) sean igualmente indiferentes, inestables e indeterminados (inenjuiciables, inclusive), puede ser tomado como una hipótesis vital a la que se subordinan pragmáticamente los pormenores metafísicos y epistemológicos del texto. Pirrón no sería ya, como propone Ausland, un epistemólogo emergente, ni como propone Bett, un metafísico de la naturaleza. Su casi evidente “indiferentismo moral” sería el único horizonte del fragmento y, en consecuencia, el único tribunal al que debe presentar testimonio es al de la buena vida. La unión entre aceptar la tesis y considerarla “buena” o cuando menos “más elegible” es, por supuesto, una afirmación que tiende al dogmatismo de la misma manera en que lo es considerar a la ἀταραξία un estado de plenitud y felicidad. La única diferencia aquí con el extenso problema de la justificación que tratamos en el segundo apartado, consiste en que, al ser considerada una hipótesis vital, se libera de compromisos metafísicos.

Pero veamos, ¿qué significa en esta lectura que sostengo el decir que los asuntos del valor y de la acción sean de suyo a\*, b\*, c\*? ¿No significa acaso que carecen justamente de naturaleza en el sentido más tradicional del término? ¿No significa, en suma, que *carecen de ser*? En el mundo griego no sería la primera vez que alguien adopta la terminología de una cierta tradición, en este caso, la ontológica-metafísica, para “burlarse” de sus principios. Así lo hace, por ejemplo, Gorgias, cuando en su tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, según la lectura de Cassin, invierte el sentido de la fórmula parmenídea: “[...] nada es, si es, es incognoscible. Si es y es incognoscible, no puede mostrarse a los otros” (27). En otras palabras, Pirrón vendría hacia nosotros para decir: “He aquí que para alcanzar la ἀταραξία habremos de asumir que todo cuanto es relativo a la acción humana, sus posibles metas, sus posibles opciones de elección y rechazo, posee una naturaleza tal que no tienen naturaleza, si por naturaleza se entiende el compendio de predicados que determinan a un objeto. No tienen un ser definido, ni son estables, ni poseen determinaciones intrínsecas”.

Hasta aquí la primera parte de la propuesta y el análisis del primero de los testimonios aducidos por Brunschwig (DL IX 61). La segunda, profundamente vinculada, consiste en afirmar que, para Pirrón, todo aquello relativo

a la acción humana, no sólo es “indiferente” en el sentido mencionado (a\*), sino que además es pernicioso. Pernicioso lo digo, a su vez, en dos sentidos: primero, en la medida en que su búsqueda genera turbación, y segundo, en la medida en que, cuando nos asumimos poseedores del conocimiento supremo de lo que es digno de elección o digno de rechazo, caemos en el único vicio moral reconocible dentro de los testimonios. Ya se ha anticipado: el τῦφος. Por el momento, sin embargo, habrá que prestar atención únicamente al primer sentido. Así, durante los *Adversus*, Sexto atribuye a Timón la siguiente postura sobre el “bien” y el “mal”.

[evitar la aflicción] sólo será posible si mostramos, a quien está angustiado, respecto al rechazo del mal o la persecución del bien, que no existe nada ni bueno (ἀγαθὸν) ni malo (κακόν) por naturaleza (φύσει), *más enjuicialo así la mente humana*, en palabras de Timón. Pero enseñar tal cosa es propio del escepticismo, precisamente; luego corresponde a éste procurar una vida feliz. Es feliz, pues, quien pasa la vida sin turbación (ἀταράχος), y como decía Timón en un estado de calma y serenidad (ἐν ἡσυχία καὶ γαληνότητι καθεστώς) (M XI, 140-1)<sup>82</sup>.

A excepción de los vocablos ἀγαθὸν y κακόν, que según Brunschwig (2003: 208) no aparecen en el primer fragmento porque Pirrón no estaba, al modo sextano, seguro de poder negarle el estatuto de “bueno” a la “indiferencia”, tanto éste como DL IX 61 están impregnados de un mismo aire de familia, no sólo en cuanto se dirigen específicamente al campo de la moral, sino en la medida en que el *valor* de éstos recae sobre la espalda del hombre, de sus usos, sus leyes, sus costumbres. El estado de indiferencia presente en el pasaje de Aristocles podría incluso justificarse nuevamente acudiendo a una lectura más bien pragmática de las disertaciones de Sexto, en la que la consigna según la cual nada es ni bueno ni malo *per naturam* se erige sobre el puro resultado. De acuerdo con Pirrón, cualesquiera fueran sus motivos, habría llegado a la conclusión efectivamente dogmática de que una vida “sin turbación” sólo es asequible mediante la eliminación de los valores morales *a priori*, e incluso, de su canónica relación con la *verdad objetiva* de los entes, poniendo (quizá) en las manos de los hombres la tarea de construirlos. En otras palabras, el acierto de Pirrón consistiría no en plantearse una forma de vivir basada en un sistema de dogmas precisos cuyo correlato con la verdad empírica o inteligible funcionara a modo de garante. Por el contrario, consistiría en preguntarse cómo es que la buena vida es posible aún si carecemos o decidimos prescindir de su

82 Un análisis importante de este argumento en el contexto de la plausibilidad del escepticismo entendido radicalmente aparece en Nussbaum, 1996, p. 302.

conocimiento (Thorsrud: 6). El intelectualismo moral es, pues, revertido en sus propios términos: si éste supone y restringe el ámbito de la buena vida al espectro del saber positivo sobre la naturaleza del *mundo*, físico y moral, aquél formula una naturaleza absolutamente negativa, privada de sí, una naturaleza sin-naturaleza, escurridiza e inestable, que dentro del mundo moral revela la eterna fragilidad de la “elección” y el decisivo nexo entre convención y verdad. Inmediatamente, y como si se tratara de una parodia infligida contra sí por el pirrónico, Aristocles cita un par de versos conocidos en que Timón elogia a su maestro: “[...] ese fue el hombre al que vi —escribe— sin vanidades (τὸν ἄτυφον), ajeno a todas aquellas aficciones de la fama y la deshonra a las que se encuentran sometidos los mortales, muchedumbre inestable, agobiada por esto y aquello a causa de las pasiones (παθέων), las opiniones (δόξης) y la fútil legislación (εἰκαίης νομοθήκης)”<sup>83</sup>.

La breve y última línea, “εἰκαίης νομοθήκης”, ha sido objeto de varias discusiones. Existen dos posibles significados. En principio, el uso de “νομοθήκης”<sup>84</sup> aparece ya documentado en la *Carta a Pitocles*, de Epicuro, en donde se utiliza para hablar de aquellas aseveraciones que van más allá de la evidencia accesible, en específico, en aquellos casos en que hay múltiples explicaciones encontradas sobre un mismo fenómeno (DL X 87)<sup>85</sup>. El segundo, defendido por Bett (2000: 26), la interpreta como “the attempt to attribute some *fixed and definite character to things*”. Resulta claro que la primera ver-

83 En el catálogo de Di Marco F9. Sigo para el castellano la versión de Chiesara (2001): “[...] such was the man I saw, unconceited and unbroken by all the pressures that have subdued the famed and unfamed of mortals, unstable band of people, weight down in this side and on that with passion, opinion, and futile legislation”. Long y Sedley comparten esta traducción de la que Bett (2000: 74), sin embargo, se separa traduciendo “παθέων” por “affections”, que se extiende hacia el espectro de los sentidos. De ser así, se encontraría, según Bett argumenta, un paralelismo entre la refutación y el párrafo, toda vez que, sabemos ya, en este último la vía gnoseológica de los sentidos es descalificada. Sin embargo, y como bien nota Beckwhit (201), difícilmente podríamos hacer coincidir “παθέων” y “αἰσθήσεις”: mientras que el primero tiene una clara connotación sensorial, el segundo, mucho más amplio, se utiliza con frecuencia en relación a los estados emocionales (precisamente, a las pasiones). Además, Bett traduce “εἰκαίης νομοθήκης” como “laying-down of the law”, mientras que, al igual que Chiesara, LS optan por el “futile legislation”. En lo que atañe a “ἄτυφον”, opto por “vanidad”, dada la traducción latina (“vanitas”) (DC T244), aunque en ocasiones utilizaré con libertad términos semánticamente hermanos dentro de la lengua castellana. El texto en griego dicta como sigue: “ἀλλ’ οἶον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἶδον ἢ δ’ ἀδμαστον πᾶσιν ὅσοις δάμνανται βροτῶν ἄφατοί τε φατοί τε λαῶν ἔθνεα κοῦθα, βαρυνόμεν’ ἔνθα καὶ ἔνθα ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης” (DC T58).

84 En la *Rep.* IV 427b, “νομοθεσία” aparece además en el expreso sentido de “legalidad” como aparato del Estado.

85 “Arbitrable principles”, en Epicuro, según LSJ.

sión es mucho más cercana al escepticismo de Sexto, siempre que éste rechaza con frecuencia y específicamente las afirmaciones que exceden al dominio inmediato de la experiencia sensorial. La lectura de Bett, por otro lado, juega tácitamente con su interpretación metafísica de la tesis en la medida en que “νομοθήκης” prescribe, al igual que la indeterminación, la imposibilidad de adscribir predicados definidos a las πράγματα y evita de un solo trazo cualquier posible contradicción respecto al criterio de evidencia. Pero si se ha dicho que 1a no habla del *mundo*, el criterio de la evidencia sensorial y la desconfianza en lo inteligible no parecen venir a cuento. Siempre podríamos tomar la una o la otra y limitar su rango de aplicación a los problemas morales y decir que, según el discípulo, Pirrón se encontraba en un estado de despreocupación, casi intocable, respecto a las consignas dogmáticas sobre el bien o la virtud, o que simplemente hacía caso omiso de aquellos que profesaban conocer valores determinados por naturaleza. Y aunque de acuerdo con la propuesta que hasta ahora he defendido, es verdad, puesto así resultaría demasiado simple. El resto de los términos significativos que constituyen el pasaje, particularmente “ἄτυπον”, cuya aparición en contextos de ética helenística se encuentra bien documentado y cuya aparición despreciativa en los *Silloi* es recurrente (ej.: *HP* I 224), dan de sobra para sugerir una tercera alternativa. Que Pirrón se encuentre por encima de las fútiles legislaciones podría significar que ha asumido la volatilidad y frecuente alternancia de las leyes que rigen aquí o allá los criterios del valor y que, al reconocer este carácter (justamente) indistinto, inestable (en el sentido llano de su frecuente modificación) de lo que se prescribe justo o injusto, honorable o pernicioso, de alguna manera se ha emancipado. Ahora, en una especie de acción reflejo, dentro del elogio, esta emancipación se presiente de la mano con el estado anímico de la indiferencia: a Pirrón no parecen ya aquejarle los asuntos ordinarios movidos por el artífice de la fama y la deshonra, que guían y prescriben los destinos de la “muchedumbre”, haciéndola tambalear hacia esta o aquella esquina en el inmenso cuadrilátero de la aflicción. En este sentido, y como posteriormente veremos en relación con algunas de las anécdotas transmitidas por Laercio, Pirrón puede ser calificado como una modalidad peculiarísima de ἀυτάρκης: soberano de sí mismo que anda por el mundo, indiferente y libre, al modo de los dioses.

El argumento por detrás de esta intuición pragmática parece ser más bien de un corte existencial que epistemológico y parece responder críticamente a los excesos de la metafísica del conocimiento. En este sentido, el indudable espíritu escéptico que recorre 1a (en cualquiera de sus vertientes) puede, entonces, ser pensado al modo de una crítica constante, soslayada, no al conocimiento en sí mismo (a la fiabilidad de sus criterios, a lo indubitable de

sus productos), sino a la fina relación entre éstos y la vida práctica. Al fin y al cabo, si seguimos el esquema trazado por el ἄτυρον, la presunción de certeza (parangón de la metafísica) es, sin duda, una forma de vanidad<sup>86</sup>. A partir de estos planteamiento es que, en lo siguiente, me avocaré al resto del pasaje.

## V. Las formas de la cura

### (ἀδοξάστους, ἀκλινεῖς y ἀκραδάντους como actitudes del οὐ μᾶλλον)

La dimensión práctica del fragmento, expuesta sin embargo desde el inicio, comienza a mirarse con mayor precisión a partir de la segunda pregunta. Tomando 1a como punto de partida, se trata ahora de averiguar cómo deben estar dispuestos (διαχειῖσθαι) respecto de las “cosas” aquellos que desean alcanzar la “εὐδαιμονία”. La primera sección de la respuesta (2a), atribuida por Brunschwig a Timón, como parte del “giro epistemológico”, deja en claro que los sentidos y las opiniones no son dignos receptores de nuestra confianza, y no agrega pues demasiado a lo que ya hemos visto. Los casos de 2b y 2c<sup>87</sup> son un poco más complejos. 2b aparece ligado al numeral previo por un “ἄλλος” (“pero”, “sino que”), indicando que en lugar de *confiar en los sentidos y la opinión* (2a) lo que debemos es permanecer “sin opiniones, sin inclinaciones y sin vacilar”, presumiblemente, frente a las “cosas” o, si se quiere, en relación con ellas; “diciendo sobre cada una que *no es más de lo que no es* (‘οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν’), o que es y no es (‘ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν’), o que no es ni es (οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν)”. Los términos que componen 2b, se ha anticipado, no representan problemas mayores de traducción y en todo caso la cuestión que ponen de manifiesto, sus posibles complicaciones y la extensión de su campo semántico, sólo puede tratarse en relación con la postura adoptada sobre los primeros adjetivos<sup>88</sup>.

86 Esto, veremos también, equivale a decir que del carácter teórico de la razón lo que Pirrón mantiene es sólo la vertiente hipotética, es decir, su capacidad de *suponer*. El que se trate con toda claridad de una dimensión epistemológica nos indica de suyo que lo que existe aquí es una distancia, un ejercicio de alejamiento crítico y no ruptura en sentido absoluto con las formas griegas y filosóficas de entender comúnmente la reflexión.

87 A diferencia de 2a estos serían, en efecto, palabra pirrónica. Brunschwig (2003: 205) arguye en este punto de una forma similar a la de Ausland, aunque sin su radicalidad, que la primera y segunda tríada de adjetivos están claramente vinculadas, por lo que, si atribuimos la primera a Pirrón, tal y como sugiere el texto, lo más conveniente es, pues, atribuirle la segunda. Este mismo argumento es aplicado a 2c, en donde Brunschwig se decanta por una estructura tripartita por considerar al asunto de poca relevancia.

88 De este modo, si por ejemplo se acepta la lectura epistemológica, el permanecer sin opi-



A diferencia de “ἀδοξάστους”, que es recogido por todas las tradiciones subsiguientes del escepticismo y que, se ha dicho ya, sirve frecuentemente a Sexto para caracterizar el modo de vida representado por Pirrón, “ἀκλινεῖς” y “ἀκράδαντους” son términos exclusivos del fragmento y poseen en Timón una fuerte dimensión ética. Esto no quiere decir que sean (al modo de ἀνεπίκριτα) neologismos de su propia mano, pues sabemos de su paso por el *Fedro* de Platón y los fragmentos de Jenófanes, pero es cierto que fuera de éstos no se vinculan demasiado con otros testimonios sobre Pirrón y el pirronismo. Ambos tienen un espíritu similar y de alguna manera parece acertado suponer que, de hecho, configuran una misma metáfora: el balance y la inclinación. Recogiendo a Ferrari, permanecer en un cierto estado de “equilibrio”, en una cierta y vaga neutralidad respecto de las cosas; respecto de los juicios y los valores que a éstas se atribuyen. Sin inclinarse a este u otro lado, sin vibrar como las ramas de los árboles. Ciertamente, por su similitud con el dominio de la “serenidad”, la idea parece sugerir de antemano el final del recorrido. Estos segundos adjetivos, además, reflejan dentro del párrafo una especie de “climax ascendente”, y son resultado de la aplicación sistemática de la fórmula “Ὁὐ μᾶλλον” al universo de las “cosas” (Decleva, 1981: 229). Y aquí comienzan nuevamente las dificultades. Es, en efecto, en las implicaciones del famoso trilema que se ha querido ver, por ejemplo, el vínculo del fragmento con *Metafísica* IV, o que se ha creído reiterar la profunda influencia que, según atestigua Laercio (IX 61), ejercieron los gimnosofistas en el pensamiento de Pirrón tras la expedición alejandrina (Kuzminski: 37 y sigs.; Flintoff: 88-89). Y es que, apenas iniciar, el mero “Ὁὐ μᾶλλον”, en cuanto forma técnica de la filosofía, presenta de antemano importantes vínculos tanto hacia atrás, con la escuela de Abdera, como hacia delante, con el escepticismo expresado por Enesidemo y Agripa en los tropos, o las “voces” del escepticismo sextano<sup>89</sup>.

---

niones (ἀδοξάστους) significará que debemos limitarnos en la palabra y en el juicio a eso que aparece tal y como se presenta en un momento dado y ante un agente específico. Carecer de opiniones fijas, o carecer de ellas por completo, significaría aquí abstenerse de propagar dogmáticamente las propias palabras y, más bien, mantenerlas en el sano circuito del lenguaje escéptico. En Sexto Empírico (*HP* III 235), por ejemplo, este no-tener-opiniones se opone al proceder dogmático de la predicación sobre la *naturalaleza* y en cambio se asocia, bien lo nota Caizzi (1980: 227), en el campo de la acción, a “la vida corriente” (“βιωτική τήρησις”) que el escéptico seguiría. Más aún, dentro del párrafo referido, el alejarse de las opiniones no sólo previene al escéptico de caer en la “petulancia” del dogmático, sino que es finalmente lo que hace posible que se mantenga imperturbable (236). Volveré sobre esto en el capítulo siguiente.

89 Ὁὐ μᾶλλον fue, se sabe, una de las frases estereotípicas de la suspensión de juicio y aparece ligada a problemas tan complejos como el estatus del lenguaje y la asertividad de los que hablamos parcialmente líneas arriba.

Aunque podría parecer irrelevante volver hacia *Metafísica* IV toda vez que aquí hemos dado nuestra afirmación a una lectura de las “cosas” que nada tiene que ver con lo ontológico, al tratarse éste de un escrito que busca generar una lectura integral del pasaje, creo conveniente revisar las posturas que aciertan en encontrar este vínculo no ya desde la pura interpretación ontológica de los predicados de 1a, sino, ahora, a partir de la estructura formal de 2c. Lo primero que entonces hay que plantearse es dónde termina el campo de trabajo de la fórmula: si se reduce a la primera ecuación entre ser-no ser, o si, en cambio, abarca la oración completa. De esto depende si es tomada en sentido triádico o si, más bien, configura un tetralema al estilo de los elaborados por los sabios de la India con los que, presumiblemente, Pirrón tuviera contacto durante su travesía con Alejandro<sup>90</sup>; y, paralelamente, si configura o no alguna suerte de negación del PNC, tal y como vimos fue planteado por Aristóteles en el Γ<sup>91</sup>. En la primera lectura (A), Pirrón nos compelería a hablar sobre cada una de las cosas (“περὶ ἐνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι”) en los siguientes términos:

- (i) nada es más de lo que no es, o
- (ii) es y no es, o
- (iii) ni es ni no es.

---

90 La idea es controvertida. Flintoff, por ejemplo, defiende una lectura del pirronismo primitivo en relación con su contacto con Oriente, en la que resulta decisivo el que durante el Libro IV de las *Vidas*, Laercio mencione en al menos dos ocasiones la profunda influencia que ejerciera en Pirrón el contacto con el modo de vida de aquellos sabios desnudos: su total carencia de perturbación, su insensibilidad y su completa volcadura hacia el universo de la praxis. La primera, siguiendo el testimonio de Ascanio (62), y la segunda, el de Antígono (63). 2b, según propone, es una suerte de paradoja tetrádica sin antecedentes en el mundo griego (92) y que, en cambio, resulta legendaria en lo que atañe al mundo oriental: “[Pyrrho] seems to be most original in relation to greek thought, he is quite commonplace as measured by Indian. For by contrast, the early Buddhist sutras show us that in India the quadrilemma formed a familiar, almost necessary, part of the discussions of the metaphysical issues to which the Buddhists gave the name of the *Inexpressibles* (*Avyakerta*)” (énfasis agregado, 92-3). Es cierto, como se mencionó en el capítulo precedente, que las posibilidades de la evidencia histórica al respecto sean insuficientes, incluso nulas (Long, 1974: 80). Existe, por ejemplo, el importante problema de la “traducción” y las posibilidades efectivas de un encuentro hablado entre Pirrón y los sabios de la India (Bett, 2000), o el que haya presenciado en vivo la inmolación de Calano.

91 Pese a todo, el asunto parece hasta cierto punto indecible y para los fines de este escrito no resulta necesario establecer una postura fija sobre la naturaleza estructural de la fórmula toda vez que –veremos en lo posterior– de una u otra manera contra lo que 2c atenta es el carácter funcional, práctico, del PNC, en lo que refiere a la posibilidad de establecer tesis metafísicas, unilaterales y determinadas sobre el mundo de lo humano.

Mientras que en la segunda (B), habremos de decir sobre cada cosa que “no más” (οὐ μᾶλλον):

- (i) es que
- (ii) no es, o
- (iii) es y no es, o
- (iv) ni es ni no es<sup>92</sup>.

En (A), οὐ μᾶλλον afecta únicamente a (i), mientras que en (B), extiende su dominio hacia el resto de las partes, configurando un tetralema. En (A), (ii) y (iii) son afirmaciones dogmáticas, plenamente asertivas, hasta cierto punto, quizá, cooriginarias y específicamente (ii) se encuentra negando el PNC de la manera más burda. Este es, por ejemplo, el punto de vista de Reale (319), quien adopta la formulación tipo (A) y establece desde allí un paralelo (de precisión delirante) con uno de los pasajes de Γ en el que Aristóteles reproduce el trilema con asombrosa puntualidad:

- (1) resulta evidente que no es posible discutir con un individuo tal acerca de nada, puesto que nada dice (οὐθεν γάρ λέγει).
- (2) (a) En efecto, no dice que es así o que no es así,  
(b) sino que es así y que no es así  
(c) para, a continuación, negar ambas cosas diciendo que ni así ni no así.
- (3) Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya algo determinado (ὄρισμένον) (1008a 30)<sup>93</sup>.

Este *no decir nada* que Aristóteles recrimina al adversario es consecuencia de la negación del carácter significativo del lenguaje a través de la declaración contradictoria, y a la par, es resultado de la negación del PNC en el plano de lo real. No decir nada significa, entonces, decir *p* y decir *no-p* a un tiempo, en un mismo sentido. Obviamente se trata de un doble atentado, ontológico y epistémico, que en Aristóteles responde a la mimesis continua entre ser y pensar. Aquel que se pronuncia de esta manera destruye las posibilidades de la discusión: no sería exagerado, pues, decir que, para Aristóteles, su habla es

92 Tomo la partición y el texto de Chiesara, 2001, p. 103. Véase, también, Decleva, 1981, p. 229; Stopper, p. 272 y Bett, 2000, p. 17.

93 La formalización es de Reale *apud* Giannantoni, 1981, p. 319. En su traducción: “[...] è evidente che la discussione con tale avversario non può verterer su nulla: infatti egli non dice né che la cosa sta così, né che non sta così, ma dice che sta così e non così, e poi, daccapo, egli nega e l’una e l’altra affermazione, e dice che la cosa né sta così né non così. Se così non facesse, ci sabbere qualcosa di già determinato”.

balbuco. La negación del PNC implica también que lo que busca evitarse es justamente la “determinación”, como si el adversario temiera, al determinar en el habla, herir la frontera de su discurso.

No queda claro, sin embargo, hacia quién va dirigido el ataque. Si a la “sana ignorancia” de los físicos, o a la contundente necedad del retórico. No queda claro, en consecuencia, cuál es la dirección exacta de la crítica o si, acaso, como he sugerido, apunta hacia dos blancos en forma simultánea. Ciertamente, y a pesar de, por ejemplo, clasificaciones como la propuesta por Santo Tomás (en que la refutación se enmarca en los argumentos contra la “certeza del conocimiento”, planteados por Protágoras y sus seguidores), la ambigüedad del pasaje parece sugerir que esa forma de relativismo del que se acusa al sofista encuentra sus raíces en el ideario heraclíteo sobre la convivencia de los contrarios. A diferencia de los tres primeros argumentos que al menos en alguna lectura pueden considerarse argumentos ontológicos sobre la sustancia dirigidos contra los físicos (Zagal: 48), la quinta refutación posee un aire epistemológico que sobre todo en la parte analizada por Reale es presentada como resultado de una cierta ontología. Desde un punto de vista ontologizante y descriptivo de 1a, los vínculos entre 2b y el fragmento de  $\Gamma$  surgen naturalmente: (i) es presentada como *respuesta* de (a), (ii) como respuesta de (b), y (iii) como respuesta de (c) (Reale: 320). Pero un paralelismo así supondría un contacto directísimo con las fuentes, es decir, supondría a un Pirrón sumergido en las tablas de cera y los pergaminos del Liceo. Un Pirrón que, salvo por el extraño testimonio de Epifanio<sup>94</sup>, es difícil de imaginar<sup>95</sup>.

Ahora, el vínculo con la *Metafísica* al cual arriban también las lecturas de Berti y Decleva (*apud* Giannantoni, 1981: 219), no es el único factor que puede llevarnos a asumir en (A) la verdadera syntaxis. Ferrari, por ejemplo, considera que, al menos dentro del pasaje, el  $\text{o}\ddot{\upsilon}$   $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$  expresa la comprensión pirrónica de la “polaridad” (de los contrarios) y, sobre todo, de su equipolencia (ontológica), mas no tanto en virtud de cualquier forma escéptica de desconfianza hacia los sentidos u opiniones, ni aún en su vínculo con la tropología relativizante de los neopirrónicos. Más bien, Ferrari brinda a la fórmula completa un carácter terapéutico: la convierte (vélgase la imprecisión) en instrumento de la purga. “Con *l’oy mallon* –escribe– l’espressione linguistica si libera da quella sorta di maldizione, da quel portere defromante che le è congenito e riesce al contra-

94 “Pirrone di Elide, raccolte insieme tutte le teorie degli altri filosofi, ne scrisse le confutazioni, ne abbatté le opinioni e non alccose nessun dogma” (DC T84). El argumento es esgrimido por Stopper, p. 273.

95 Alguien podría objetar aquí que, probablemente, la fórmula hubiera sido añadida por Timón. Dada la relación ya citada entre 1a y 2b, parece, sin embargo, improbable.

rio a *rispecchiare compiutamente la struttura equilibrata della realtà*” (366). La propuesta es tentadora, sobre todo porque rescata el espíritu *ascético*, el nexo entre el “sabio y el cosmos” que, por ejemplo, constituye un punto medular en la lectura de Hadot (2006a) respecto al universo semántico de la Grecia antigua. Pero hemos dicho ya con énfasis suficiente que aún subordinando la tesis metafísica, cosmológica si se quiere, de 1a a preocupaciones de orden práctico, sigue resultando difícil adjudicar a Pirrón una propuesta física de ese estilo, no ya por cuánto en ella subsiste de dogmático, sino porque fuera del sumario no encontramos nada por parte de Pirrón sobre estos temas; porque más bien, en lo que respecta a las líneas conservadas de Timón, el problema de la  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  aparece desvinculado por completo del problema de la  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ <sup>96</sup>.

Además, la relación entre (A) y la lectura descriptivo-ontológica de los primeros adjetivos, tampoco es necesaria. A diferencia de Berti o Reale, Bett (2000: 17-19), a quien no interesa establecer ningún vínculo con  $\Gamma$ , y quien también separa su propuesta de cualquier presunta negación del PNC (o sus instancias), sugiere al contrario mirar la fórmula (B) en asociación a 1b y 2a, como una extensión de la desconfianza pirrónica hacia los sentidos y opiniones. En contra de las posibilidades planteadas anteriormente, Bett enfatiza la imposibilidad de encontrar en el fragmento una petición lingüística cuya naturaleza contraviene el dictamen de 1b y 2a (1a inclusive) en contra de las opiniones. Decir, en efecto, que  $x$  es  $p$  y  $\text{no-}p$  (A ii), o que ni es  $p$  ni es  $\text{no-}p$  (A iii), sería lo mismo que decir de  $x$  que posee una cierta determinación ( $p$ ,  $\text{no-}p$ ). Pero nada de eso tiene sentido si entendemos 1a como el límite enunciativo de todo predicado más allá de la pura y negativa determinación. Así entendida, 2c implica nuestro problemático asentimiento a (A ii) y (A iii) como proposiciones verdaderas, i.e. nuestra no menos conflictiva aprobación a al menos ciertas opiniones. Al respecto, escribe: “Indeed, we are being *far* more trusting of our sensations and opinions than any normal person would be: we are in danger of implying, as of some readings Protagoras did with his Man the Measure thesis that *all* sensations and opinions are true” (18). Esta es precisamente la lectura de Aristóteles que posibilita las conclusiones de Reale y que, pese a todo, no termina de encajar con el sumario, dada la firme posición de Timón respecto a la desapropiación de los valores de verdad en materia de “opinión”. El problema, entonces, no radica en la negación del PNC, sino en que para negarlo habríamos de romper con lo establecido en las oraciones siguientes. (B) en cambio, que deriva de la breve reconstrucción

96 El propio Hadot vecina ya estas cuestiones cuando dice que, en Pirrón, vida y discurso están por completo escindidos. Hablamos de esto con anterioridad, sin embargo, véase 1984, p. 128.

fraseológica elaborada por Aulo Gelio (T56)<sup>97</sup>, se vale del οὐ μᾶλλον y no del ὅτι, como elemento guía de la expresión en general evitando la negación del PNC. La opción se vuelve aún más apropiada si pensamos en el papel desempeñado por el segundo y tercer “ἢ”<sup>98</sup>. Al ser afirmación y no pregunta, no parece en lo más mínimo tratarse de una disyunción exclusiva, antes bien, como sucede en los predicados de 1a y 2a, (i), (ii)..., expresadas en un plano de igualdad, resultan equivalentes (Stopper: 273). Si es así, la opción (A) se vuelve difícil de mantener pues supondría que decir “nada es más de lo que no es” equivale a decir que [eso mismo] “es y no es” y que “no es ni es”. Pero se observa de inmediato, no es así.

Continúa siendo difícil de explicar, sin embargo, por qué Pirrón introduciría proposiciones de un estilo tan fácil de reducir al más vacío predicar del dogma, y por qué, en última instancia, el paralelismo con Γ es tan notorio. Nuevamente, las especulaciones vagan de aquí para allá, de Timón a Aristocles. Lo vimos en el primer apartado de esta sección, pero vale la pena retomarlo ahora: Stopper aventura, por ejemplo, que, dado el interés de Aristocles en refutar a los nuevos adversarios de su maestro, es posible que agregara los elementos de A (ii) y A (iii) para hacer coincidir las posturas y concluir victoriosamente el camino de su ataque. Pero esta hipótesis genera más problemas de los que resuelve al poner en duda la fiabilidad entera del pasaje (a diferencia de Brunschwig, Stopper no proporciona ningún criterio filológico para su clasificación). Además, tal apunta Chiesara (107), en el resto de los libros que componen el Περὶ φιλοσοφίας no hay muestra de que Aristocles agregara contenido en sus múltiples paráfrasis de otros filósofos. Un poco quizá con esto en mente, Stopper adelanta una segunda posibilidad más o menos tratada párrafos arriba: el que Timón, escritor, erudito y polemista por excelencia, sumamente distinto en su perfil filosófico a Pirrón, aumentara la fórmula original para combatir a sus propios detractores, las más de las veces orientados hacia las filosofías del peripatos.

Sin duda, son mayores las probabilidades de un Timón-lector de Γ que de un Pirrón sumergido en los textos de la biblioteca del Liceo. A esta idea abroga, además, el que de acuerdo al testimonio de Laercio Demócrito fuera una de las pocas figuras apreciadas por Pirrón (IX 67). Demócrito, que utilizaba el οὐ μᾶλλον en un puro sentido lato para mostrar la igualdad de condiciones en que se encontraban los átomos respecto del vacío, como una consigna descrip-

97 La frase, citada en griego por Aulo Gelio, es: “οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ τόδε ἐκενως ἢ ὑπετέρως”. En la traducción de Declava (1981): “[...] la cosa sta non più così che cosà, o né così né cosà”.

98 El primero, reiteran Caizzi (1981: 229) y Chiesara (2001: 103), funciona como un simple *quam*.

tiva de lo real, tal como se manifiesta al λόγος, y que en vez de conducirnos hacia un estado de ἀφασία nos lleva en línea recta hacia el reconocimiento de una verdad contundente y absoluta en torno a la realidad física del mundo, por un lado, y en torno al límite de nuestras capacidades básicas para acceder a ella, por el otro. Sin embargo, aunque es posible encontrar un nexo histórico entre Pirrón y Demócrito a través de Anaxarco, no hay nada que nos impida pensar que Pirrón se separara profundamente de estas ideas, renunciando a describir el mundo a partir de elementos tan definidos como los átomos. Chiesara (2007: 22-23) incluso nota con apremio estas cuestiones al hacer hincapié en la posibilidad de que Pirrón formulara una versión alternativa, figurada, del atomismo, en la que las reflexiones cosmológicas no estuvieran ahí para declarar en pro de ninguna naturaleza sino más bien para mostrar alegóricamente que no existe explicación alguna; que el *mundo* en términos de *ser* no está liado al asunto del sentido. El infinito número de átomos, con su infinita variedad de formas, con sus infinitos y desordenados movimientos serían, para Pirrón, un parteaguas para comprender el modo en que sucede la vida de los hombres: azarosa e inestable, fútil y risible. Después de todo, Demócrito se habría dejado sumergir por esas discusiones proveedoras de infelicidad y desasosiego, de las que Pirrón, dijimos antes, se separa radicalmente (DL IX 64, DC T60).

Queda pues, la segunda opción. Mirar todas estas líneas a modo de tetralema. Pensar que el οὐ μᾶλλον se extiende como un ácido hacia las distintas partes de la fórmula. Esto no quiere decir, por supuesto, que debemos ahora identificar plenamente el uso del tetralema en el fragmento, con su uso por parte de los neopirrónicos (*HP* II 86)<sup>99</sup>, ni tampoco que derive con toda necesidad en la suspensión de juicio. Veamos por qué. Gelio sugiere que la compleja expresión es resultado de la incapacidad de determinar en términos de criterio lo verdadero de lo falso (“a causa del mescolarsi e del confondersi dei segni del vero e del falso”), y que sólo por ello, la verdad resulta inaprehensible. El vínculo con la *suspensión* permanece así anclado al problema gnoseológico de lo que nos es posible o no determinar desde nuestras propias limitaciones cognitivas y poco o nada tiene que ver con la estructura de la realidad de aquello que se aprehende (descartando, así, la posibilidad de una negación ontológica del PNC). Esta es un poco la lectura del οὐ μᾶλλον que se extrae del Libro IX 76<sup>100</sup> de las *Vidas*, en que Laercio escribe sobre el “nada más” que era utilizado por el escéptico nega-

99 “[...] o no es verdadero [p] o es falso [no-p], o ni verdadero ni falso [ni p ni no-p], o a la vez falso y verdadero [no-p y p]”.

100 Anticipada ya en IX 61.

tiva y epistemológicamente, como sinónimo de la postura más general sobre el “nada determino” y que implicaba, según la traducción, o bien el “nada añadido” (Correa y Sánchez), o bien el “a nada me adhiero” (García Gual) o bien “suspendo el juicio” (Vogt) (“ἀλλ’ ἀπροσθετεῖν”). Sea que nos arroje o no a algún estado parecido a la ἐποχή, es claro que al menos desde Laercio la negación del PNC no se ve implicada en modo alguno. Tampoco, pese a la opinión de Chiesara (2001: 104), parece contribuir a su elección lo escrito por Focio, en cuya *Biblioteca* se puede leer que según Enesidemo los pirrónicos decían sobre las cosas que “[they] are not more of this kind than of that, or that they are sometimes of this kind or sometimes not, or that for one person not of this kind, and for another person don’t even exist”<sup>101</sup>. Al contrario, Enesidemo estaría aquí jugando en los términos de un puro relativismo tropológico, incluyendo las variantes del “momento”, la “persona” y la “circunstancia”; diciendo, hacia el final, que aquello que aparece tal y como aparece posee, por decirlo de alguna manera, su propio *timbre*: dependiendo de la fuente que lo emite, en el momento en que lo emite, de la forma en que es emitido.

El que este sentido tetralemático se dé en el contexto de la veritación es razón suficiente para que lecturas epistémicas como la de Stopper o Annas y Barnes, en las que la serie completa es pensada como un antecedente, ingenuo quizá, de la epistemología de Sexto, otorguen a (B) una interpretación efética, i.e. le otorguen a la ἀφασία (3) el preciso significado de la no-asertividad. En Sexto, efectivamente, ἀφασία se entiende como una especie de “afección” (πάθε)<sup>102</sup> (HPI 192) que expresa la voluntad escéptica de no asentir ante nada, ni nada rechazar, configurando, por así decirlo, el sentimiento que da origen a la ἐποχή: aquello que hace que el escéptico suspenda su juicio momentáneamente respecto a los asuntos que investiga (193)<sup>103</sup>. Aunque *en mor* de continuar arrebatáramos de la palabra su sentido ordinario (un “quedarse-sin-habla”), no-asentir no es necesariamente lo mismo que “suspender el juicio”, y aún concediendo que la suspensión implica la no-asertividad, el

101 Tomo la traducción de Chiesara y me aparto de la propuesta por LS (71C 6), que traducen los lineales citados en términos del “conocer” y no de las “cosas”. Aquí su lectura: “Not one of them has said either that all things are incognitive, or that they are cognitive, but that they are no more of this kind than of that, or that they are sometimes of this kind, sometimes not, or that for one person they are of this kind, for another person not of this kind, and for another person not even existent at all”. Sobre el fragmento, véase, también, el análisis de Stopper en p. 292.

102 En la traducción de Gallego y Muñoz, “forma de sentir”.

103 Es importante notar que para Sexto el estado de ἀφασία i) no está plenamente identificado con la práctica de la ἐποχή i.e. no le precede directamente a la ἀταραξία (como sí sucede en el fragmento de Aristocles); y ii) que, al igual que las “voces” revisadas, apunta exclusivamente hacia lo no-manifiesto, descartando las experiencias y afecciones más inmediatas.



sentido justo que Sexto da a la ἐποχή (HP I 36 y sigs.) no parece coincidir con el que posee la ἀφασία dentro del parágrafo. Veamos, primero, la relación que él mismo presenta en el Libro I de los *Esbozos*, entre los tropos y la suspensión de juicio. Lo que hay de origen es una partitura de método: los tropos son la forma en que el escéptico busca antítesis (8). De éstas surge, es sabido, la equipolencia, entendida aquí como el modo en que las proposiciones contradictorias emergen al unísono con el mismo poder de persuasión. Es decir, su *modo de ser no más esto que aquello*. Dada la igualdad de condiciones, el escéptico, sin poder hacer nada por salir del laberinto, se encamina a la ἐποχή (31-2), definida primariamente por Sexto como “ese equilibrio de la mente por el que [ni se rechaza ni se pone nada]” (11) y luego, por azar, a la ἀπαραξία.

De acuerdo a la misma indicación, los tropos son definidos como una serie potencialmente infinita de estrategias mediante las cuales el escéptico contrapone o bien “fenómenos con fenómenos”, “consideraciones teóricas con consideraciones teóricas” o las primeras a la segundas o, inclusive, según acierta, “cosas presentes” (34), créidas verdad a un tiempo, falseadas después, cosas que mudan con el tiempo revelando *naturalezas* imposibles, igualmente poderosas, convincentes, en igualdad de condiciones frente al juicio. Los tropos no son sino una forma, digamos, estandarizada, de nombrar el proceder de la antilogía, una especie de reporte susceptible de cambios que, según dirá también Laercio, tienen como finalidad generar dentro de lo más profundo de aquel que los practica un estado tal de agitación que su única salida (si se propone en el momento encontrar una salida) es la suspensión de juicio. La ἐποχή tratada por Sexto como una de las “voces” es definida, pues, como sigue:

Lo de “suspendo el juicio” lo tomamos en lugar del “no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no”, dando a entender que las cosas nos aparecen iguales en cuanto a credibilidad y no credibilidad. Y ni siquiera aseguramos si son iguales; solo decimos lo que de ellas nos es manifiesto cuando se nos ofrecen. Y se dice “suspensión del juicio” por eso de que la mente —en virtud de esa equivalencia de las cosas en el estudio— se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada (I 194).

Es entonces por mero principio un quehacer de lo *indecidible* que surge de las debilidades cognitivas; que se convierte luego en principio de la acción en la medida en que, a su partir, nada se agrega y nada se rechaza. El rango de las “cosas” de las que trata es, además, inconmensurable, situándose particularmente en la “realidad del mundo exterior”, y su única posible relación con los predicados de 1a depende de si éstos son leídos en términos modales, por completo replegados al campo de la subjetividad. Pero según la hipótesis que

se ha planteado conveniente, no es que Pirrón *no sepa* si inclinarse hacia esta o aquella dirección, o que considere igualmente persuasivas tantas y tan variadas opiniones que termine por cerrar los ojos y la escucha, negándose a participar en el ruedo de las discusiones dogmáticas. Más bien, Pirrón sabe, como un saber impreso, venido de cualquier lugar, como un saber moral de orden práctico, que si lo que quiere alcanzarse es la serenidad de espíritu, entonces, habrá que renunciar al tribulado camino de la “verdadera naturaleza” y fijar bien la atención (el pensamiento) en el mundo práctico que circunda la acción y la vida de los hombres. Aunque en ello se separa de la actitud escéptica de Sexto, esto no significa que no compartan un mismo propósito. Ciertamente, en este punto la actitud de Pirrón es menos filosófica, o mejor, menos elaborada, en términos de las discusiones filosóficas tal y como nos acostumbró a ellas la época clásica o las escuelas del helenismo. Pero el propósito, o si se quiere, el impulso, es el mismo en ambos casos. Sin embargo, en lo que atañe a Pirrón, no es que no sea posible “dar crédito” a una opinión sobre las otras porque no exista un criterio indiscutible que nos permita reconocer, con agudos ojos, lo falso de lo verdadero, lo deseable de lo indeseable, lo justo de lo injusto, sino que, desde el inicio, la relación entre esta forma del conocimiento y la vida práctica del hombre es fracturada: disociada al fin de su reglamentación científico-ontológica para, con, respecto de la vida.

Antes de abordar esto con más calma, vale considerar otro de los argumentos por los que se ha leído en 2c un dilema en cuatro partes. Dijimos ya que en el grupo de los que apoyan la sintaxis de (B) se encuentran además aquellos que, como Flintoff, miran (2c) como un producto típicamente oriental, *adquirido* por Pirrón durante su encuentro con los sabios de la India, pues si la estructura formal de la expresión podría quizá constituir una cierta novedad en la anatomía del pensamiento griego (92), parece un tópico frecuente en los *sutras* del budismo temprano (la conocida vertiente *Thêravada* vigente en Ceilán desde el siglo III a. C.) en los que el uso de tetralemas juega un papel importantísimo a la hora de discutir en torno a lo *avyakrta*, precisamente, lo “inaccesible” (93). Aunque los tetralemas así entendidos no integran en su estructura la canónica formulación del “no más”<sup>104</sup>, la equipolencia de los contrarios parece estar implícita en el “agnosticismo” del Buda (91); esa actitud plasmada en las tradiciones orales y escritas del budismo que consiste en mantener una conciencia plenaria en torno al carácter infinito, “insoluble” o “inexpresable” de ciertos asuntos típicamente asociados a la metafísica (ej.: la unión

---

104 Como puede verse, por ejemplo, en la participación de la fórmula expresada por Flintoff, p. 92.

del alma y el cuerpo, la vida después de la muerte, etc.). Por este lado, no hay nada que pueda aducirse con fuerza suficiente y aunque las semejanzas broten con mucha facilidad, podrían a estas alturas conducirnos hacia cualquier lado sin que al final seamos capaz de sostenerlas. No es este el momento idóneo para alegar a favor de la plausibilidad de un Oriente no por completo distante y *otro* de la Grecia pirrónica, por lo que habrá que dejar la cuestión en suspenso. Lo que sí me parece innegable y absurdo de omitir es la importancia que da Laercio a los efectos de la expedición alejandrina en la filosofía de Pirrón. Lo cierto es que algo pudo percibir en la historia, que algo logró mirar en ese viaje que lo llevó a plantear su importancia no una, sino dos veces a lo largo del capítulo. En la primera, situada en IX 61 siguiendo a Ascanio, Laercio escribe que “al parecer” de ese contacto con los pensadores del Oriente le vino a Pirrón su “noble manera de filosofar” en el estricto sentido de haber instaurado un pensamiento de la “inaprehensibilidad” y la “suspensión de juicio”; y en el segundo (63), de la mano de Antígono, que tras escuchar a un hindú reclamar a Anaxarco su papel como tutor de la corte real, Pirrón se había retirado a la soledad y había roto la constancia de sus vínculos familiares. Supongamos que Laercio, en este caso, escribió por escribir. Que, como nosotros, él tampoco tenía pruebas. Nada de esto necesita rebatirse si nos atenemos a lo que tienen en común ambas referencias en el marco más general de las *Vidas y obras*. Lo que podemos extraer, en este sentido, es que Ascanio y Antígono y, con ellos, Diógenes, veían cierta ajenidad extranjera tanto en la evocación suspensiva como en la opción del retiro.

Dejaremos para después<sup>105</sup> el posible significado del “retiro” en la vida de Pirrón y nos avocaremos en lo que sigue únicamente a la vocación eféctica y su relación con la inaprehensibilidad. Sabemos ya que Laercio advierte (I 20), entre todas, dos corrientes de pensamiento cuyo estatus como filosofías era sujeto de debate en la Antigüedad: una de ellas es el cinismo, que se tildaba frecuentemente de un “puro modo de vida” (ἔνστασις βίος) (IV 103), y la otra, la filosofía de Pirrón, a la que le rechazaba de constante por su “incertidumbre” (ἄσάφειαν)<sup>106</sup>. Lo interesante es que al menos desde la perspectiva de Laercio tanto una como la otra tenían una relación disonante con el uso griego habitual de los “dogmas”<sup>107</sup> e, inclusive, ambas parecían profesar cuando menos un parcial desprecio por los pormenores de la “ciencia”. Sobre esto escribe Brochard: “Con Antístenes y los cínicos vemos aparecer una disposición com-

105 Específicamente, para el capítulo III, en su sección segunda.

106 Un argumento similar aparece en Giannantoni, 1981, p. 17. Véase, también, para este propósito, Pérez Cortés, 2004, p. 77.

107 Esta idea es sugerida por Hadot, 1984, p. 116.

pletamente nueva al subordinar la ciencia a la moral” (2005: 37). Subordinación que, si bien en Antístenes es sólo un delicado bosquejo, en Diógenes y sus seguidores parece más bien una consigna: “ἐγκύκλια μαθήματα” (DL IV 103). Esto es: el estudio de las ciencias (de la lógica y la física) es inútil e irrelevante para lo que ocupa a la conformación de una vida deseable, de una vida virtuosa: de una vida que valga la pena vivirse. En términos de Pirrón, más bien, simplemente *indistinto* para el particular propósito de conseguir la serenidad de espíritu.

Es verdad que esta actitud podría rastrearse hacia los *Majjhima Nikāya* (*sutras* medios) del budismo, pero como la posibilidad es difícil de sostener tendremos que descartarla de inmediato. Esto no quiere decir que sea por completo irrastreable: cierta actitud premonitrice de la “indiferencia”, y la crítica de Pirrón hacia algunas formas particulares de relacionarse con el conocimiento, puede ya advertirse en el espectro filosófico de la Antigüedad clásica. Según la lectura de Sócrates elaborada por Pierre Hadot (2006b), y que aquí tomamos como punto de partida, el socratismo involucra ya un cierto rechazo no al “conocimiento” pero sí a la subordinación de la vida a la definición de los conceptos morales. Así, escribe Hadot, por detrás del conocido “ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα” (“sólo sé que no se nada”), se pueden encontrar al menos dos intenciones primarias.

La primera: “ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα”, como un “yo sólo sé que no sé nada que pueda *transmitirse*”. Esto es, el sustrato de la virtud no es tal que pueda simplemente pasar de los unos a los otros como el agua a los cántaros vacíos (Platón, *Smp.* 175e). No puede, como se deja en claro durante la *Apología* de Platón, enseñarse en el peculiar sentido de la “cátedra”, pues su comprensión requiere el expreso carácter vivencial de aquello que sólo puede asirse desde la práctica constante, justamente, desde la ἄσκησις<sup>108</sup>. En este sentido es que lee, por ejemplo, la siguiente anécdota narrada por Jenofonte:

Al ver [Hermógenes] que [Sócrates] hablaba de toda clase de temas más que de su juicio, le preguntó: “¿No deberías examinar, Sócrates, los argumentos de tu defensa?” Y que Sócrates de entrada le respondió: “¿No crees que me he pasado la vida preparando mi defensa?” Y al preguntarle él: “¿Cómo es eso?” Le respondió: “Porque a lo largo de toda mi vida no he cometido ninguna acción injusta, que es precisamente lo que yo considero la mejor manera de preparar una defensa” (*Apol.* 3.4).

108 La partida de Sócrates, por ejemplo, en busca de la comprensión del designio oracular (*Ap.* 27a) puede ser interpretada en este sentido. Según Hadot (2006a: 34 y sigs.), así también el ejercicio general del diálogo.

El “discurso” filosófico, por ejemplo, sobre la justicia, debe en principio subordinarse al plexo de la existencia. No posee ninguna clase de primariedad y, en cambio, postrado ante la posibilidad de su muerte, Sócrates lo sitúa como un elemento innecesario. La cuestión de la propia vida como “testimonio” se presenta otra vez dentro del retrato socrático durante las *Memorabilia*, donde Jenofonte narra el siguiente diálogo entre Sócrates e Hipias:

Pues, ¡por Zeus!, no me vas a oír hasta que tú mismo hayas revelado lo que piensas que es la justicia. Ya está bien de burlarte de los otros haciendo preguntas y refutando a todo el mundo sin que tú estés dispuesto a dar cuenta y exponer tu opinión sobre tema alguno.

—¡Cómo, Hipias!, ¿es que no te has dado cuenta de que yo no dejo de explicar lo que me parece que es justo?

—¿Y cómo es ese razonamiento tuyo?

—Es que si no lo explico con palabras, lo explico *con mis actos* (*Mem.* IV 10).

“Explicar la justicia” significa, aquí, “haber actuado justamente”, esto es, de nuevo, la subordinación del discurrir indagatorio, de la búsqueda del concepto, al acto límite del testimonio vital. Es entonces cuando según Hadot aparece el segundo sentido del “no-saber”: “ἐν οἷδα ὅτι οὐδὲν οἷδα” implica, al mismo tiempo, una declaración crítica en torno a los “límites del lenguaje”. Y aunque Sócrates sea, en efecto, un “apasionado de la palabra y del diálogo [...] lo que quiere, con la misma pasión, es mostrar los límites del lenguaje. Como toda realidad auténtica, la justicia no se puede definir. Esto es precisamente lo que Sócrates trata que su interlocutor comprenda para invitarlo a ‘vivir’ la justicia” (2006a: 89). No es pues que Sócrates *no sepa nada*, sino que, valga la redundancia, *sabe* que cierta forma de *saber* se ve rebasada *sine qua non* por la virtud, que la justicia no se agota en la palabra *justicia* y que el modo por excelencia de acercarnos a ella es generar un espacio dentro de la vida diaria en que la pongamos en práctica aún si carecemos de su definición.

Hay una distancia grande entre la alerta socrática respecto a los límites del lenguaje y la indiferencia que, postulamos, Pirrón profesaba respecto a los conocimientos de orden metafísico en su relación con el *πράττειν*. Mi única intención ha sido aquí la de entablar un diálogo con cierta vía alterna de interpretación del socratismo que nos permite, a su vez, re-pensar los orígenes de la fórmula expresada en 2c, sus posibles sentidos y su función más general en la terapéutica anti-predicativa. Es claro que no podemos extraer demasiadas consecuencias, pero es verdad también que la figura de Sócrates permaneció durante los siglos posteriores a su muerte como un ejemplo bien conocido en el escenario de la filosofía y que, por ello, generó desde sí una multiplicidad de tendencias que no

se ciñen a la transmisión directa de conceptos o teorías, sino que apuntan al dominio amplio de la “actitud”. En Pirrón, así supongo, prevalece un aire socrático fundamental para la construcción del helenismo, que consiste en privilegiar, ante todo, las cuestiones morales desde un punto de vista práctico-existencial. Tanto es así, que el mismo Hadot habla de él como de un “Sócrates un tanto cuanto extravagante” que al igual que éste “no se consagra a la enseñanza, aunque pueda discutir con mucha habilidad, que ni siquiera escribe, que se contenta con vivir y atrae por ello discípulos que imitan su modo de vida” (1984: 126). Esta puede ser, en parte, la razón para que, ya desde el tiempo de Laercio, los doxógrafos estuvieran más bien inclinados a tratar al pirronismo como una forma de vida (invivable, además), y esta puede ser paralelamente la razón por la que, junto a Diógenes de Sinope, Pirrón sea calificado como una especie de Sócrates fuera de lugar. Pues si, *grosso modo*, todas las escuelas privilegiaran la “elección del modo de vida” dentro de su concepción de lo que implica “filosofar”, en personajes como Sócrates, Pirrón o Diógenes de Sinope, la balanza apunta hacia allá directamente y, sobre todo en el segundo, como también advierte Hadot, la vena discursiva llega incluso en ocasiones a desdibujarse por completo.

Ahora, si he traído a cuento el aura socrática, la primacía del acto frente al discurso y el decantamiento pirroniano por una filosofía exclusivamente en clave moral-existencial, es porque, justamente, en la fórmula “nada es más” es donde mejor se mira la “profesión de indiferencia” que caracteriza el pensamiento de Pirrón. Donde, además, mejor puede entenderse su vocación terapéutica. En palabras de Hadot:

[...] la desdicha de los hombres se origina en que desean obtener lo que consideran un bien o huir de aquello que creen un mal. Si nos negamos a hacer este tipo de distinciones entre las cosas, si nos abstenemos de emitir juicios de valor sobre ellas, y de preferir una cosa a otra, si nos decimos: “No más esto que aquello”, estaremos en paz, con tranquilidad interior, y ya no tendremos la necesidad de hablar de esas cosas. Poco importa lo que se haga, desde el momento en que se hace con una disposición interior de indiferencia. El propósito de la filosofía de Pirrón consiste pues en establecerse en un estado de igualdad perfecta consigo mismo, de indiferencia total, de independencia absoluta, de libertad interior, de impasibilidad, estado que considera divino (1984: 128).

Lo que me interesa recuperar de su lectura es, primero, que la abstención se dirija expresamente a los “juicios de valor” (no a los de existencia); segundo, que se trate de una elección vital; tercero, que todo apunte hacia una “disposición interior de indiferencia”; y cuarto, que esa indiferencia se relacione a su vez con la autosuficiencia, la libertad y la serenidad de espíritu. “No es más”

continúa siendo, como en Brunschwig (210), una frase criptocopulativa en la medida en que no versa sobre la existencia real de aquello sobre lo que nos habla, pero a su diferencia, no apunta hacia la indiferenciabilidad cognoscitiva y no, por tanto, al problema epistemológico del criterio. Ni qué decir sobre las entidades físicas del mundo que aquí y de antemano quedan fuera de la discusión.

Ahora bien, tanto la “desdicha de los hombres” como la propia “impasibilidad” son rasgos que podríamos también adjudicarle al escepticismo de Sexto. ¿Quiere decir esto que la postura de Pirrón sea reductible a la de su discípulo lejano? A mi juicio, la respuesta es no. Aunque esta vez la línea divisoria sea menos tangible que en el resto de los casos. Es claro que la *meta* de las prácticas escépticas es la buena vida. La buena vida que es al unísono la vida sin perturbaciones. Pero ésta no se busca ni se consigue en el mismo sentido que en Pirrón, toda vez que Sexto especifica desde el inicio que la ἀταραξία le llega al escéptico por “azar”, una vez que ha suspendido la aserción (HP I 27-29). Se arriba a ella de la manera más fortuita, a ella que no es más que una sombra<sup>109</sup>. A ella que viene hacia nosotros como una recompensa inesperada, que no constituye un valor en sí mismo (que *no puede* constituir un valor en sí mismo). El escéptico, abrigado en la *zétesis*, y a diferencia de Pirrón, no cesa nunca de buscar. Se involucra en el mundo. Discute con el mundo. No es ella su meta principal en el sentido clásico, sino el más increíble de sus resultados.

Quizá la diferencia esté bien representada en una breve alegoría perteneciente a la tradición escéptica de Sexto Empírico en la que se intenta mostrar cómo ha sido la experiencia del escéptico a la hora de encontrarse frente a frente con el estado de ἀταραξία, y cómo éste se relaciona con la suspensión.

“La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen, en efecto, que –estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo– tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo” (HP I 28).

Los intentos de Apeles se asemejan al esfuerzo del pirrónico que, empeñado en conseguir la calma a través de contraponer uno tras otro, uno sobre otro, los fenómenos y las doctrinas, desistiera agotado sólo para darse cuenta de que, en ese abrupto desistir, en ese movimiento fortuito de la mano que arroja la esponja y cae sobre el lienzo, es donde radica aquello que persigue.

109 Véase, también, en DL IX 70, cómo el mote de “suspensivos” es resultado, a su vez, de la ζήτησις.

Sin embargo, no es ahí tampoco donde el escéptico detiene su trayectoria, pues es, además, un *zetético*, es decir, no deja de ir tras la *verdad*. Parafraseando a Thorsrud (127), no es que Sexto sugiera de ninguna forma que “saltemos” directamente hacia el estado de *ἐποχή* (tal y como se plantea, no es ni siquiera posible) y que desechemos la investigación aún antes de iniciarla. El estado de frustración en el que Apeles se encuentra luego de sus múltiples intentos es un “preludio necesario”. Sexto —y esto es lo importante— no desecha las cuestiones dogmáticas por tratarse de encomiendas penosas e inútiles, sino, en una vena mucho más cercana a la dialéctica helenística, porque no ha sido capaz de decidirse entre una u otra. La persecución de ciertos modos del *conocer* no aparece entonces vinculada de primera voluntad con lo que en las *Sátiras* de Timón se identifica con la *arrogancia*, y, en este sentido, el uso de la *ἄδιαφορία* que podríamos derivar a partir de, sería tan sólo el de la “indiferenciabilidad” de las respuestas.

Estas son las dos primeras distinciones: mientras que en Sexto la imper turbabilidad es un producto azaroso de llegada, en Pirrón es una encomienda de partida alrededor de la que construye su práctica y pensamiento; paralelamente, mientras que en Sexto ésta se consigue (aunque sea por fortuna) a través del ejercicio antilógico y parte de la necesidad irrestricta de la *zétesis*, en Pirrón se accede a ella a través de una práctica distinta, a saber, la de la “indiferencia”. Ejercitándose en el permanecer indistinto es que conseguimos la tranquilidad. La investigación que hemos visto sí configura un elemento importante en el camino del escéptico, en Pirrón es, pues, detractada como inútil. Esto es lo que se deja ver con claridad en el pasaje ya mencionado de las *Vidas*, en que Timón describe la total despreocupación de su maestro en lo relativo al transcurrir de los vientos de la Hélade, las disputas vanas de la sofística (que, recordemos, incluye también a la filosofía); en suma, su despreocupación por las causas primeras y el *telos* de esos vientos y esas discusiones.

¿Cómo, mi viejo Pirrón, y por dónde encontraste salida del culto de las opiniones y el vano saber de pedantes, cómo de toda ilusión y creencia soltaste los hierros?

No fue lo tuyo aquello de andar inquiriendo qué vientos soplan por Grecia, de dónde salió ni a qué fin va cada cosa (DL IX 64, FDC T60)<sup>110</sup>.

110 “ὦ γέρον, ὦ Πύρρον, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες/λατρείης δοξῶν [οἷ] κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν/καὶ πάσης ἀπάτης πειθοῦς τ’ ἀπελύσασο δεσμά;/οὐδ’ ἔμελέν σοι ταῦτα μεταλλῆσαι, τίνες αἴθραι/Ἑλλάδ’ ἔχουσι, πόθεν τε καὶ εἰς ὃ τι κύρει ἕκαστα”. En la traducción de Declava (1981): “[...] o vecchio, o Pirrone, come e done trovasti scampo dalla schiavitù delle opinioni e della vuota sapienza dei sofisti, e sciogliesti i legami d’ogni persuasivo inganno?/Né ti curasti di ricercare quali venti/percorrono l’Ellade, donde ogni cosa venga ed in che si risolve”.



Salvo por Diógenes de Sinope, quien como Pirrón promovía el estar “al-margen-de-las-opiniones” y el contundente rechazo a la pedantería<sup>111</sup>, a nadie más se le adjudicó tal grado de emancipación y rechazo por todo lo tradicionalmente asociado al pensamiento filosófico. Se le describe por encima de los vientos, liberado de las cadenas de la opinión, en un perpetuo estado de “no es más” que coincide con el absurdo metafísico de perseguir verdades absolutas cuando de inicio lo que se quiere es detener el sufrimiento. El pasaje, además, tiene la ventaja de unir, como en el comentario de Hadot, la voluntad de indiferencia con el estado de autarquía y a ambos con la emancipación respecto de las opiniones que tanto aquí como en IX 67 se relacionan con la divinidad. Es exactamente así que en este escrito se comprende el papel terapéutico de indiferencia; su relación con el “no más” y el uso pragmático de la primera respuesta del fragmento de Aristocles.

Esta forma de interpretación nos permite separar a Pirrón de un dogmatismo tradicional que para *funcionar* necesite conocer los enclaves precisos (el origen de los vientos, el final de su trayectoria) de aquello que considera digno de llamarse “bueno” y “divino”. Esto no quiere decir que Pirrón jamás “dogmaticé”. La pura asimilación de la ἀταραξία con la felicidad y el modo tan exacto que dentro del sumario a ésta le siga a la ἀφασία, son ya dogma suficiente. Lo que quiere decir que las “cosas” no sean más de lo que no son, que no sean más de lo que son y no son, que no sean más de lo que ni son ni no-son, es, simplemente, que carecen de un ser definido, de una sustancialidad y particularidad determinada, que *son* sólo en relación con su finalidad<sup>112</sup>. Pirrón no parece “suspender el juicio” sobre lo bueno y lo malo en cuanto tales, sino emitir un juicio directo y asertivo en contra de *ese su tener ser*. Carecen de una naturaleza definida, limitada, determinada, estable: son fachada de convención, utilidad de convención. Es así que el aire aporético del tetralema

111 Representado igualmente por Alejandro y por el “hombre” de Platón. Véase DL VI 38, 60 y 40, respectivamente.

112 En uno de los fragmentos más conocidos de las *Imágenes* (M XI 20, DC T62), del que hablaremos después, Timón escribe sobre la “palabra de verdad” de Pirrón, no en términos de una virtud (ἀρετή) positiva y concreta, sino exclusivamente en función de una meta específica, la “ισότατος βίος”. Aunque a primera vista la explícita referencia a la φύσις del bien y la divinidad, y la repentina aparición de ἀλήθειας sugieran una afirmación positiva sobre lo que en efecto es el valor es en sí mismo (*a priori*, sin mediación alguna de la convención, sin estar sujeto al cambio y la arbitrariedad), me inclino aquí a pensar como Sakezles (92-3) que la idea más bien apunta hacia una formulación pragmática del “valor”. No se nos dice que lo bueno y lo divino *sean algo* en concreto, sino que *son* todo aquello que permite al hombre tener una vida equilibrada y, mucho más que la idea preliminar de “indiferencia”, la noción parece implicar el concepto global de “ἀταραξία” como aquello que finalmente proporciona felicidad.

logra subvertir la prioridad de los fines convirtiéndose él mismo en la meta aguardada. Al respecto, escribe Ferrari:

La dottrina di Pirrone ha uno scopo esplicito, che è uno scopo terapeutico: riequilibrare la vita dell'uomo. Al suo sguardo essa appare infatti come una continua perturbazione, un continuo e doloroso rollio. Ma —e qui sta un primo tratto singolare del pirronismo— responsabile di questo andamento sussultorio non è primariamente la vita stessa, le sue condizioni biologiche e materiali, la struttura psichica, emotiva o etica dell'uomo, l'esistenza in quanto tale. [...] Da qui la proposta "positiva", che è quella di tagliare l'albero alle radici, di eliminare la predicazione [...] Questo solo gesto —si noti bene— è sufficiente e riequilibrare la vita: lo strumento terapeutico principe il retto canone, è la formula antipredicativa (*apud* Giannantoni, 1981: 368).

Y he aquí que, se trate o no de una afrenta directa contra el PNC, en ambas versiones de 2c se arriba a este puerto compartido: la no-predicación. Ya sea ese no-decir-nada aristotélico (IV 1008a 30) o la simple disolución del vínculo entre lenguaje y cosa. En todos los casos puede interpretarse con la misma luz como el habitáculo en que cristaliza el esfuerzo pirrónico por consolidar la "indiferencia": primero, en cuanto "ejercicio" que conduce hacia esta no-predicación, y segundo, en cuanto su pura manifestación lingüística.

La indiferencia, según hemos argumentado, es un modo de posicionarse frente a los asuntos del valor. Un modo de lidiar con la decisión y con la angustia que se opone diametralmente a la reglamentación dogmática de la existencia y que más bien funciona (ahora sí) al modo de un purgante. Pues 2c está ahí para expresar que *no es importante*, que es, hacia el final *indiferente*, que *esto sea* por naturaleza *esto otro*, o que no lo sea. No porque no sea posible hacia el final conocerlo, sino porque no es necesario. Es al mismo tiempo expresión de la profunda *indiferencia* profesada por Pirrón hacia el valor axiológico de los actos y un ejercicio encaminado a conseguirla. Pues el carácter dogmático de la predicación no sólo se concibe como una suerte de mal moral sino también como motivo de angustia. El hombre que habita un universo de creencias fijas y que desconoce el papel jugado por los usos y las convenciones en la construcción de la "virtud", vive así sometido al delirio de las opiniones encontradas sin darse cuenta de que, paradójicamente, la serenidad acontece allí donde la búsqueda de la naturaleza definitiva del bien ha terminado.

Es por ello que aún si aceptamos a (B) como la opción más redituable (en términos de filosofía, de tradición, de herencia), la pregunta continúa siendo si afecta o no, o si ejerce algún tipo de influencia purgativa respecto, hacia o en derredor del PNC. Creo que sí. Es claro que no niega su dimensión lógico-on-

tológica más evidente, pues hemos dicho que el rango de aplicación de los predicados de 1a y, en consecuencia, la dirección de la fórmula en 2c, es casi exclusivamente el problema de la acción y sus diferentes valoraciones. Tampoco, al calificar su uso en el fragmento de “pragmático”, podríamos llamarla “metafísica” y, en este sentido, contra las lecturas de Reale, Berti, Ferrari, Bett y Decleva, tampoco sería Pirrón un metafísico. Sin embargo, la unión aristotélica entre ser y pensar que deviene en la asunción del vínculo (sumamente generalizado en el mundo griego) entre estados de cosas en el mundo exterior y estados disposicionales de la conducta moral en el hombre; el vínculo, por decirlo llanamente, entre φύσις y νόμος, es presa de dos importantes fracturas en lo que a Pirrón concierne: a) la fractura tetralemáica entre lenguaje y significación, la transformación del lenguaje en herramienta anti-predicativa, y b) la fractura, implícita respecto a, entre virtud y conocimiento (ἐπιστήμη), conocimiento así entendido y buena vida.

En Pirrón, la simbiosis entre el razonamiento y la palabra que estructura los principios elementales del ser en cuanto aquello que, mediante la definición, agota lo esencial del ente, se disuelve hasta no dejar de sí más que sombras elementales y dispersas, cenizas de una batalla a la que Pirrón renuncia, deja de lado, no mira y no atiende, y no le importa. Aunque aceptemos que no niega el principio, no podríamos decir, entonces, que no niega lo que el principio resguarda. Esto no quiere decir de ninguna manera que se renuncie de origen a cualquier ejercicio de la inteligencia o que, en este caso, Pirrón se abandere con alguna clase de sensacionalismo proclive a abandonar cualquier forma de ejercicio racional en aras de una vida guiada exclusivamente por los impulsos o las leyes impuestas. Todo lo contrario. Al menos dos fragmentos atestiguan que ni en Pirrón ni en Timón existe un desprestigio real ni del λόγος ni del νοῦς. En el primero, hablando justamente sobre el “bien” y el “mal”, Sexto cita una línea de Timón según la que uno y otro son producto del “juicio humano (νόφ)” (*M* II 141); y en el segundo, transmitido por Antígono de Caristo, se dice que para Pirrón “había que enfrentarse en la medida de lo posible a los acontecimientos, en primer lugar, con hechos, y si no, al menos con el razonamiento (λόγφ)” (*DL* IX 66). Pero λόγος y νοῦς en cuanto “facultades de la razón” (Chiesara, 2001: 100) no están al servicio de la construcción metafísica del mundo<sup>113</sup>, ni aún me parece diseñadas para su comprensión en esos términos. Desempeñan un papel más bien práctico y se mueven en la vida como breves elementos de juicio, como destellos precautorios que permiten generar una distancia saludable entre el hombre y aquello

---

113 Véase el paralelo entre esta idea y la crítica de Diógenes a Platón en *DL* VI 53.

que lo aflige. Su filosofía, abiertamente moral, se presenta entonces como un ejercicio crítico frente a las complejas relaciones entre conocimiento y valor y entre conocimiento del valor y acción humana. Ese es, en último momento, el bastión en que se resguarda la posibilidad del anhelado equilibrio.

## Capítulo III

# La vida imposible de Pirrón

Si las cosas son realmente de este modo,  
¿qué nos queda sino vivir como dormidos, al azar y con locura?

Aristocles

### I. Ἀδοξαστος βίος

(apraxia, inconsecuencia, inmoralidad y caos)

Que la filosofía, tal y como fue pensada por los antiguos pirrónicos, es un asunto irrealizable, es algo en lo que Aristocles (finalmente aristotélico) no puede dejar de insistir<sup>1</sup>. Lo dice ya, como hemos visto, desde la primera refutación (F4 5) en la que reprocha al pirrónico pronunciarse asertivamente respecto a la indiferenciación de las “cosas”, otorgando con ello a sus palabras el carácter de una verdad que, sin embargo, constituye *in situ* una diferenciación: el decir de las “cosas” que son indiferenciadas supondría, pues, que aquellos que sostienen la opinión opuesta (a saber, que esas cosas mismas *poseen* diferenciaciones) estarían equivocados. Y si unos están equivocados respecto de las “cosas” y otros no, entonces, debe ser porque las cosas son esto y no lo otro; porque responden al menos a un cierto predicado que por definición se opone a otro. Aunque según el diagnóstico presentado sobre los lineales 1a-b, en lo que a Pirrón concierne, el reclamo de Aristocles no tendría validez alguna<sup>2</sup>,

---

1 En F4 25 dice expresamente: “That is impossible to philosophize in this way is evident”.

2 Véase la sección cuarta del capítulo II en este escrito, donde se expone la hipótesis de Brunschwig (2003), según la cual: a) la línea de acotación sobre los falso y verdadero es atribuida a Timón y b) en donde, justamente, el carácter indiferenciado de las πράγματα se dice

se vuelve significativo en cuanto presenta de forma muy puntual la llamada “refutación por inconsecuencia”. Esto es, *grosso modo*, la puesta en escena de una contradicción entre “los propósitos y pretensiones del pirrónico, por un lado, y su actuar efectivo, por el otro” (Correa, 2015: 3). De esto hablamos también en el capítulo anterior y no me interesa aquí sino como pretexto para mostrar su posible relación con otra magna crítica –heredada por los detractores de Arcesilao–, a saber, la refutación por inactividad o apraxia, que junto a la acusación de inconsecuencia y la de inmoralidad, compone la mayor parte de las críticas al pirronismo tanto en el Libro VIII de Aristocles, como en las secciones 74-108 de Diógenes Laercio. En lo que sigue, me avocaré al siguiente programa: 1. Expondré el sentido de los dos primeros cargos y la forma en que puede o no darse una relación entre ellos; 2. A partir de esto, mostraré su relación con el cargo de inmoralidad y el modo tan preciso en que Aristocles hace énfasis en el carácter pernicioso e indeseable de una vida así planteada, y 3. Analizaré cómo, pese a que algunos de los pasajes donde la inconsecuencia y la apraxia son más explícitas no se encuentran de suyo en un contexto que nos hable sobre Pirrón y más bien toman como punto de partida la suspensión del asentimiento, es posible contrastarlos con el retrato que de éste nos brindan las anécdotas de Antígono de Caristo citadas por Aristocles en momentos muy particulares. Lo anterior tiene el propósito de mostrar de inicio cómo es que la conocida “ἄδοξαστος βίος” de los neopirrónicos tiene su raíz en la profesión de indiferencia y en el estado de apatía, ambos explícitamente atribuidos a Pirrón por la mayoría de las fuentes, y luego, cómo es que los tres cargos se sustentan sobre una concesión valorativa fundamental. A saber, que la buena vida, la *vida deseable*, sólo puede conseguirse de entrada, si se poseen creencias fijas sobre la naturaleza de todo aquello perteneciente al mundo de lo humano, y que, por pura oposición, la no-creencia redundante en una suerte de mal moral implícito. Esto resulta particularmente importante para los propósitos que nos han ocupado en la medida en que, según atisbamos con anterioridad, la indiferencia de Pirrón hacia el conocimiento de la naturaleza de las “cosas humanas” aparece allí donde la forma dogmática de “creer” se mimetiza con el “τῦφος”. En este sentido, tendríamos que, desde su propuesta terapéutico-fi-

---

en relación con los valores de verdad. Paralelamente, y de ello se habla en la misma sección que refiero, si como creo haber mostrado, el propósito de Pirrón era despojar de valores morales las cuestiones veritativas, entonces, aún atribuyéndole el lineal 1b, no se encontraría en juego la pregunta por la verdad y, por lo tanto, la inconsecuencia así presentada podría dejarse de lado. De la misma manera, debemos recordar aquí que la tesis sobre la indiferenciación o indeterminación, según se ha planteado, es tomada por Pirrón como una “hipótesis vital” y no como una verdad de corte metafísico.

losófica, la ecuación funcionaría de modo opuesto al defendido por Aristocles: si para éste la no-creencia dogmática acarrea escenarios nefandos, para aquél, la no-creencia de esta índole proporciona serenidad de espíritu y felicidad. Dos pasajes, uno de los *Adversus* y otro del mismo Libro IX de las *Vidas y obras*, presentan en este sentido cuestiones importantes.

Los adversarios contra los que Sexto escribe en la sección de *Adversus ethicos* que nos ocupa, son aquellos que, al modo bastante típico de la filosofía griega en general, consideran la manera exclusiva de alcanzar cierto estado de εὐδαιμονία en la consecución de lo que piensan, constituye un “bien” y en la evasión de eso otro que (por oposición) se presente como indeseable. Su vida es así una carrera a la vez desenfrenada y torpe por conseguir lo primero y escapar triunfantes de lo segundo. Desde el punto de vista escéptico, que como vimos atrás coincide aquí con la filosofía pirrónica de origen, esta carrera es en sí misma el más grande motivo de angustia. Sexto pone un ejemplo muy simple (XI 145-48): imaginemos a un hombre que asume en la pobreza el peor de los males. Imaginemos que esa pobreza le acaece y que de pronto se ve, ahí, sin bienes materiales, sin moneda de cambio. Y el hombre llora y desespera. La pregunta que plantea el pirrónico en este caso es de dónde procede la intensidad irrestricta de su perturbación, si es una angustia, digamos “necesaria”, o si más bien es producto de una angustia doblemente impuesta, quizá intensificada<sup>3</sup>, por creer que la pobreza es un mal *per naturam*. Idílicamente, piensa Sexto, la situación no tendría por qué significarle ningún tipo de perturbación. Lo que, sin embargo, se lo impide es su convicción fija, su creencia ciega, respecto al valor natural de aquello que le sucede. Un valor, digamos, frente al cual el pirrónico suspendería la aserción librándose por consecuencia del sentimiento que lo acompaña. Si, entonces, el sufrimiento así entendido no proviene del evento sino de aquello que, desde la idea, al evento se le impone, la suspensión del asentimiento (o en el caso de Pirrón, la vocación de indiferencia), y la anulación de las opiniones que ésta trae consigo, en efecto, constituiría una alternativa vivencial de carácter terapéutico. Este ejemplo tiene además la función de mostrar el equívoco que subyace a la crítica dogmática respecto a la supuesta “inmovilidad” de la ἐποχή. Poco antes del parágrafo que me interesa y que citaré a continuación, Sexto aclara que el pirrónico no es inmune a esas emociones involuntarias al modo de una “piedra

3 Un término importante en este sentido para los neopirrónicos es “σύντονος”, que se suele traducir justamente como “intensidad, impetuosidad, violencia” (LSJ); en el contexto en el que hablamos ahora refiere, parafraseando a Laursen (2004: 212), a la forma en que afecta en el ánimo el apego a ciertos dogmas de cualquier orden. Sobre el tema véase también Striker, 1996, pp. 191 y sigs.

o de la encina” (XI 161)<sup>4</sup>, pero que, al suspender el juicio respecto a su valor y naturaleza, es capaz de afrontarlas “moderadamente”, insinuando ya una vía de rescate frente a sus opositores. El texto, pues, reza como sigue:

[162] De ahí que haya que desdeñar a quienes lo consideren [...] reducido a la inactividad o a la inconsecuencia. [163] A la inactividad porque, dado que la vida entera consiste en elecciones y evitaciones, quien no elige ni evita renuncia implícitamente a ella como un vegetal. [164] A la inconsecuencia, porque si llega a caer en manos de un tirano, o no se somete a lo que ha ordenado y elige voluntariamente la muerte, o evitando los tormentos, hará lo que se le manda; así ya no estará “sin evitaciones y elecciones”, como lo quiere Timón, sino que elegirá una cosa y se distanciará de otra, lo cual es propio de los que están firmemente convencidos de que hay algo rechazable y “algo” elegible (MXI, 162-164)<sup>5</sup>.

Que el pasaje se encuentre en el marco explícito de una objeción respecto a la posibilidad de vivir en ἐποχή y anticipe, por ello, que toda suspensión de juicio implica la negativa a inclinarse en favor o en contra de este o aquel razonamiento por considerarlos equipolentes, podría hacernos dudar de la pertinencia de su mención en este escrito, toda vez que, se dijo antes, la naturaleza general de la ἐποχή no puede sino difícilmente ser atribuida al pirronismo más temprano. Volveré sobre ello enseguida. Hacia atrás, lo que funciona como escenario de las críticas mencionadas por Sexto es el asumir que, para estar vivo, o mejor, que la realización del acto de vivir implica de antemano la actividad de la elección en cualquiera de sus formas. Implica, justamente, elegir esto y evadir esto otro: inclinarse. Ahora bien, esta convicción (compartida también por Aristocles) vuelve a aparecer hacia finales del Libro IX en boca de los dogmáticos con que Laercio ha puesto a discutir a los pirrónicos durante todo el escrito. El párrafo, considerado por muchos como el más desastroso de la sección (ej.: Annas, 1993: 209 y Correa, 2015a: 227; 2016a: 1), no involucra necesariamente el problema de la ἐποχή, pero es vertebrado por lo que en Sexto la ἐποχή supone. Esto es, la no-inclinación y la carencia voluntaria de opiniones y principios dogmáticos.

4 El verso (“pues no viene de piedra o de encina de viejas historias, sino que era del género humano”) aparece refiriéndose a esta crítica y tras remarcar que el pirrónico está sujeto a angustia respecto a todo aquello que no depende de la opinión. Según Montiel (690), la primera parte corresponde a un verso de la *Odisea* (XIX 163), mientras que el segundo es un añadido de Sexto.

5 Utilizo la traducción de Correa (2015b), p. 2, por seguir en lo que viene su análisis de ambas objeciones. Por lo demás, la traducción de Martos Montiel no dista en absoluto.



Los escépticos afirman que el fin moral es la suspensión de juicio (*ἀπέφαχειν/ἐπέχειν*), a la que sigue a modo de sombra la imperturbabilidad, según dicen los discípulos de Timón y Enesidemo. Pues ni siquiera en lo que depende de nosotros escogemos esto o vamos a evitar aquello. Y todo lo que no depende de nosotros, sino de la necesidad, no podemos evitarlo, como el pasar hambre y sed y sentir dolor. Al decir los dogmáticos que el escéptico podrá vivir a condición de no evitar, si recibiera tal orden, el descuartizar a su padre, replican los escépticos que podrá vivir con tal de abstenerse de las investigaciones de los dogmáticos, pero no en las cuestiones que se refieren a la vida y su conservación. De modo que elegimos o evitamos algo según la práctica habitual, y nos atenemos a las leyes. Algunos dicen que el fin que proclaman los escépticos es la impasibilidad, y otros que la afabilidad (107-108)<sup>6</sup>.

No me interesa ahora la respuesta presentada por los pirrónicos ni en el primero ni en el segundo caso. Basta notar que en ambas perviven ciertas características comunes también a las refutaciones que Aristocles hace derivar de su paráfrasis y que tienen, a modo de sello distintivo, el presentar la inconsecuencia y la apraxia en un juego de aparente simbiosis. Como si una nos llevara a la otra en el modo condicional en que al tocar el agua se mojan nuestras manos.

Lo primero que salta a la vista es la ausencia de Pirrón en ambos fragmentos. Si bien, los *Adversus* mencionan en directo una línea de Timón (“ἀφυγῆς καὶ ἀναίρετος ἔσται”) que se corresponde en prescripción y significado a la línea 2b de la síntesis de Aristocles, la reconstrucción dialéctica ofrecida por Laercio dirige nuestra atención específicamente a los “discípulos” de Timón y Enesidemo, y esto no sólo porque al inicio se les remita expresamente, sino porque, como vimos en el capítulo I<sup>7</sup>, la discusión se encuentra dentro de esa parte difusa, mayormente neopirrónica de las *Vidas* en la que Pirrón ocupa un mero papel accidental. La pregunta es si entonces la objeción puede ser presentada a Pirrón mismo, sobre todo, como sabemos, fue planteada por Plutarco precisamente contra la versión escéptica de la Academia de Platón<sup>8</sup>. Dos razo-

6 Adopto las modificaciones estipuladas por Correa (2015b: 4), quien, a su vez, recoge el texto de Dorandi. Según la exposición del primero, el vocablo “ἀπέφαχειν” que aparece en muchas de las ediciones del manuscrito (incluida la de Dorandi) no refleja propiamente “suspensión” sino “distancia”; sin embargo, en ocasiones, la palabra ha sido intercambiada por “ἐπέχειν”. La traducción de Bredlow parece involucrar esta modificación. No obstante, como planteo en lo que viene no tiene por qué ser así.

7 En su sección primera, titulada “Las formas de la herencia”.

8 Aquí lo escrito por Plutarco en relación a los opositores de Arcesilao: “[...] en lo relativo a la suspensión del asentimiento sobre todas las cosas, no ganaron los que escribieron muchos tratados y argumentos atacándola, sino que terminaron por renunciar, habiéndole opuesto fi-

nes generales me hacen abrazar la posibilidad. Primero, en su *Sobre la filosofía* Aristocles lanza una serie de críticas similares contra Pirrón, sólo que, curioso, no a partir de una enunciación expresa de las posibilidades de la ἐποχή, sino como un puro resultado de la tesis de la indeterminación (que ya hemos visto puede o no conducirnos hasta ésta). Aunque el caso de F4 5 me parece paradigmático, se encuentran también las refutaciones sucesivas en las que se juega el mismo aparato de crítica a dos tiempos<sup>9</sup> insinuado tanto en la obra sextana de XI 162-64, como en el IX 108 de Laercio. Los *kephalaia* tampoco integran en directo la cuestión de la eféctis y, sin embargo, como sugieren las críticas de Aristocles, sí nos enfrentan con el mismo carácter problemático de sus consecuencias efectivas tanto en el orden del discurso (inconsecuencia) como en el plano de su relación con la vida cotidiana (apraxia). Antes ya he argumentado sobre si es o no posible atribuir suspensión de juicio a Pirrón, así que no volveré demasiado sobre ese punto. Sin embargo, tratándose de unas objeciones que la toman como elemento de partida y que se dan en un marco no precisamente ligado a la figura de Pirrón, podría ocurrir que de pronto se la adjudicáramos. Podría ocurrir que lo hiciéramos cargar con el peso de una idea ni siquiera suya. En este caso, estaría más inclinada a decir que si bien la suspensión de juicio puede entenderse como un reducto de la actitud pirrónica de indiferencia respecto al conocimiento metafísico de la naturaleza de lo real, la primera no trae consigo la carga epistemológica detallada que, como revisamos antes, sí incluye la segunda. En todo caso, no se trata para nada de un dilema, sino de una pura transposición conceptual fácilmente explicable por el también nombrado co-texto filosófico de las disputas de Sexto. Contexto intelectual, diríamos, que no tiene por qué atribuirse a ese Pirrón a-filosófico y anti-dialéctico que Timón describe en sus *Sátiras e Imágenes*. Dejaré, pues, a un lado el lugar de la suspensión y me concentraré en lo que constituye la diana central de los argumentos contra Pirrón y los pirrónicos: su incapacidad de *estar* vivos, la reticencia *in situ* a su filosofía de habitar el mundo.

En ningún lado se ve esto mejor que en el modo sextano de abordar la objeción de la apraxia. En el pasaje citado, la tesis básica de sus contrincantes

---

nalmente, cual Gorgona, la objeción de inactividad, que sacaron de los estoicos; porque por más que lo intentaron y por más vueltas que le dieron, el impulso no acepta volverse asentimiento ni permitió que la percepción hiciera inclinar la balanza, sino que mostró que él mismo lleva a la acción y que no requiere de aceptación” (Col. 1122A-B).

9 En realidad, el aparato de la crítica se da en un tiempo tripartita: una asunción de clara imposibilidad, seguida de una aceptación retórica de la tesis como preámbulo a la demostración de su carácter absurdo, seguida –aunque no en todos los casos– de una protesta por indeseabilidad.

(bastante intuitiva en su formulación inicial) es planteada como sigue: la acción natural, oriunda, del vivir, es la elección. Si el pirrónico está vivo, es decir, si su vida es un βίος y no simplemente un cúmulo de funciones orgánicas<sup>10</sup>, entonces, el pirrónico habrá de decidir. Este espíritu es claro, por ejemplo, en una refutación de Aristocles (F4 7), cuando nos dice que si para el pirrónico “ni esto ni lo otro”, entonces sólo le queda continuar su “vida” en el mutismo. En el caso contrario, deberá levantarse sobre las ruinas de su propia idea y emitir un juicio y pronunciarse, y elegir; pero al hacerlo (y de ahí su carácter performático), deberá renunciar a ser pirrónico. Parece entonces que, si *vive*, abandona su *pirronismo* y si, empecinado, no lo abandona, entonces es un “vegetal”. La palabra, por supuesto, no es nueva. La vimos antes en *Metafísica* Γ cuando Aristóteles dice, en relación con los insanos protagóricos, que son justamente “vegetales” con los que no se puede entablar conversación alguna y un poco aquí es ese el sentido que pervive. Adelanto, así, desde ahora, que no me parece que se esté hablando de la “vida” sin más, sino de la vida en cuanto humana. Pues así como la alusión al estado vegetativo en Aristóteles no remite a una anulación total de las funciones animadas, sino que, por el contrario, refleja un estado de inmovilidad consecuente, en el caso de su crítica al relativismo, con la idea de “necedad” tal y como fue explicada a principios del segundo capítulo de este escrito, así la acusación vegetativa en el caso de Sexto bien puede haber funcionado a los objetores como símbolo de la “inmovilidad” y sometimiento al que el pirrónico tendría que replegarse de querer mantener la consistencia<sup>11</sup>.

La segunda razón que justifica el aplicar las formulaciones mentadas de inactividad a Pirrón mismo camina en paralelo. Pensadas a modo de críticas burlescas, algunas anécdotas referidas de forma indirecta a Antígono (cuyo marco conceptual apareció secciones arriba) indican, de suyo, la misma forma de objeción. O al menos me parece innegociable el aceptar que responden a la misma pregunta: ¿Es posible la vida de quien, privado de opiniones, imposibilitado para la elección, está al unísono incapacitado para el actuar? Estas

10 Retomo aquí indirectamente, y sin demasiada profundidad, la vieja distinción griega entre la vida en cuanto ζωή, es decir, como una llana alusión a las funciones vitales del mundo animal, y el βίος, como nota distintiva del “estar vivo humano”. No se trata de un tema simple, pues involucra de entrada el problema del significado del término mismo: *carecer de praxis*, no ejecutar acciones. Pero la palabra “acción” no es tampoco fácilmente subsumible a un ámbito natural, muy específico, sino que bien podría significar distintas cosas en distintos contextos. Esto lo han mirado muy bien Vogt (*apud* Bett, 2010) y Correa (2016a), de quienes retomo mayormente las disertaciones en este apartado.

11 Un poco, según apunta Correa (2016a: 7), esta es la interpretación que hace Brunshwig del problema de la apraxia.

anécdotas comparten un linaje común con las refutaciones de Aristocles y de esos otros dogmáticos de los que hablan Diógenes y Sexto, lo que mínimamente ha de significar que algo en la indiferencia pirrónica, en su profesión de apatía, puede traer problemas a la hora de plantearse como una forma de vivir. Si aceptamos que en IX 108 el término central es ἀπέχειν y no ἐπέχειν (como quieren Dorandi y Correa)<sup>12</sup>, entonces queda claro que dentro de la suspensión subsiste un rasgo, muy básico quizá, compartido en directo con la indiferencia y que este rasgo mutuo consiste en una “toma de distancia” respecto a aquello que, según sus objetores, promueve la elección.

Ahora, tener como directriz la representación del Pirrón-personaje en las anécdotas de Antígono permite, sin duda, reducir considerablemente el campo semántico de la objeción en cuanto tal: lo que en todo caso se pone ahí de manifiesto es la incapacidad de Pirrón para tener una vida *deseable* sin faltar a sus principios. Por ejemplo, cuando se dice que Pirrón andaba por el mundo sin evitar los precipicios y tenía que ser constantemente salvado, no se hace hincapié en lo lógicamente absurdo que resulta vivir sin inclinaciones, dejando que la necesidad ocurra sobre nosotros ciega, mudamente. En lo que en cambio se presta atención es en el tipo de existencia que ese modo de vivir traería consigo. Tal cual ocurre en algunos pasajes de Aristocles, los biógrafos, compañeros de Antígono, parecen aferrados en mostrar que la vida así planteada no sólo es imposible, sino que, de poder llevarse a cabo, sería indeseable. De nuevo se trata de dos dimensiones que, como los mismos cargos (inconsistencia e inactividad), son puestas en el tablero de forma simultánea, pero que no tienen por qué ser pensadas en términos condicionales, como si una fuera, precisamente, condicionante de la aparición de la otra. Por el contrario, la indeseabilidad de la vida del pirrónico sólo aparece cuando su posibilidad es afirmada y ésta, a su vez, no es tomada por los objetores como una posibilidad real sino como un mero pretexto dentro de la argumentación que permite llevar la propuesta al absurdo desde todos los frentes posibles. Es entonces que la objeción de apraxia en lo que a Pirrón atañe adquiere la forma distintiva de la indeseabilidad, o, como se le llama de constante, la inmoralidad<sup>13</sup>. Esto po-

12 Véase p. 185.

13 Por supuesto, la inmoralidad no le es exclusiva a Pirrón, ni siquiera a los pirrónicos. En *Epict.* II XX, justamente “Contra epicúreos y académicos”, Epicteto escribe burlona y tajantemente en contra de estos últimos en los siguientes términos: “¡Menudos hombres agradecidos y reverentes! Si no otra cosa, todos los días, mientras comen pan, se atreven a decir: ‘No sabemos si existe alguna Démeter, o Core, o Plutón’. Por no mencionar que, disfrutando de la noche y del día, del cambio de las estaciones, de los astros, del mar y la tierra y de la cooperación humana, no se convierten ni un poco por ninguna de esas cosas, sino que sólo buscan vomitar su problemita y, una vez ejercitado el estómago, irse al baño. Lo que hablen y sobre

dría incluso ser reafirmado si tomamos en cuenta que en ambos fragmentos las situaciones en las que es puesto el pirrónico (obedecer las órdenes del tirano y descuartizar a su padre) son evidentemente ejecutables, pero sólo con dificultades idóneas. Antes que proponer un desatino epistemológico como sugeriría una idea netamente discursiva de la inconsecuencia, lo que proponen es un dilema práctico-moral en el que *ser pirrónico* roza perniciosamente con el vivir en la callada sumisión, a modo de un eunuco<sup>14</sup>, o ser un parricida. El que se trate de estos casos tan extremos no me parece un asunto para nada omitible pues justamente están planteados de forma que, con toda alarma, salte ante los ojos la intrínseca indeseabilidad de una vida sustentada en la no-inclinación y la “distancia”. Antes de mirar esto con detalle habrá, sin embargo, que distinguir las particularidades del conjunto. Primero, como he insinuado líneas atrás, el que se trate de objeciones hermanas no quiere decir que sean *una misma objeción*. Pese a que el fragmento citado de Sexto da una fuerte impresión de simbiosis, no está de sobra notar que “la situación hipotética” (Correa, 2016: 2) planteada por los objetores para el caso de la inconsecuencia no se vincula en directo con lo dicho sobre la apraxia en los primeros lineales. O no a primera vista. Esto quiere decir que, al menos analíticamente, Sexto distingue entre dos planos problemáticos venidos de la tesis primaria a la que sus contrincantes se oponen (la posibilidad de *vivir* sin inclinaciones). Si se tratara de una misma objeción con dos vertientes, ambas formulaciones bien podrían hacerse desprender del mismo caso. Pero no es así. Sin embargo, habremos de notar también que ambas, apraxia e inconsecuencia, conducen al pirrónico a

---

qué o con quién y lo que saquen de esos razonamientos no les preocupa ni una pizca: ni que algo bajo su influjo o que al experimentarlo eche a perder toda cimiento de su nobleza, ni que ofrezcamos a algún adúltero ocasión para que deje de avergonzarse de sus obras, ni que alguno de los que roban el erario saque algún pretexto de estas palabras, ni que alguno de los que se desprecupan de sus propios padres se envalentone con ellas” (32-5). Lo que se ve aquí es un marcado desprecio por las consecuencias morales de los discursos (digámoslo así, con todo descuido) nihilistas de aquellos que predicán la vacuidad de las cosas, su carencia de naturaleza, de determinaciones específicas, etc. Al igual que en la acusación aristotélica hacia los pirrónicos, la indeseabilidad moral de este tipo de prédicas consiste, aquí, en que a sus ojos serviría como discurso de justificación para una serie de prototípicas malas acciones (olvidarse de los padres, cometer adulterio, etc.). Además, y como también sucede en *Metaph. Γ*, en relación a los protagonistas, parte de lo que se increpa a la vertiente neoacadémica del escepticismo es el nulo compromiso moral con los posibles auditorios. Poco antes, también, Epicteto refuta satíricamente a aquellos que buscan enseñar que no existe nada enseñable (“Aprende de mí, hombre, que no es posible aprender; yo te lo digo y te lo enseñaré si quieres” [*Epict. XX 5*]), de un modo similar al propuesto por Aristocles. Sobre esto trata justamente la primera sección de Correa (2016b).

14 Una “marioneta”, piensa entonces Correa en 2016a, p. 245.

la objeción más general –y a mi juicio, más poderosa– de la inmoralidad. Esta podría ser la consecuencia nefanda que las engloba sin que ello signifique que debamos aceptar su estado de simbiosis. Si esto es así, entonces, como dije antes, la noción de “vida” trabajada por los adversarios tendría que ser propicia de interpretarse moral y eudaimónicamente. Esto es, tendría que estarse hablando al menos primordialmente de la vida humana en cuanto vida deseable y no tanto de la vida misma en cuanto asunto de la existencia animada, o en todo caso, una tendría que verse argumentalmente subordinada a la otra. Voy a detenerme en este asunto algunos párrafos.

Por sí mismo, el fragmento no brinda demasiados elementos para desentrañar el contexto intelectual de la refutación que le da origen. Si no tuviéramos a la mano los *Adversus ethicos*, lo único que podríamos asumir con certeza sería que para Sexto, y sus objetores, la inconsecuencia y la inmovilidad son dos implicaciones distintas de la incapacidad pirrónica de ejecutar una “acción” y, por lo tanto (a ojos de los segundos), de estar “vivo”. El punto de unión entre ellas es, pues, el asunto de la “praxis” siempre que la inconsecuencia no es presentada como una fractura lógica en el discurso, sino más bien, como algo que ocurre performáticamente en la relación de éste con el acto. Lo primero que hay que pensar entonces es cómo de hecho es posible declinar el problema. En otras palabras, si cuando se escribe que de actuar (de decidir, de evitar) el pirrónico sería inconsecuente con sus propios planteamientos y se dice que, de no hacerlo, sería una pura entidad inanimada (es decir, vegetativa), ¿se está diciendo que su estado de existencia es *eo ipso*, impensable? ¿Se dice, en cambio, que es inhumano, que conduce a la infelicidad? ¿Se tacha al pirrónico de “marioneta” o se le acusa de la más radical forma de autodestrucción? ¿O acaso son ambas?

Desde un panorama más amplio de las críticas y respuestas del escepticismo (académico o pirrónico) al problema de la apraxia, Vogt (*apud* Bett, 2010: 166) propone, por ejemplo, una lista de posibles rutas. En el primer caso, la apraxia es presentada como algo que de suyo implica autodestrucción (“self-destruction charge”); en el segundo, poco más específico, la acción sin asentimiento redundaría en la anulación del actuar humano-racional (“animal charge”); en el tercero, prominente al párrafo sextiano, se acusa al escéptico de inactividad absoluta comparándolo con un “vegetal” (“plant charge”); en el cuarto, se le atribuye inconsistencia, dando por sentado el radical imposible de una vida sin asentimiento (“inconsistency charge”); el quinto asume que, a falta de un criterio práctico para la acción, le será imposible decidir propiamente *cualquier cosa* (“paralysis charge”); y sexto, el escéptico, llanamente, “no puede vivir una buena vida” (“eudaimonic charge”). De los cargos presentados, Vogt

sólo atribuye el primero directamente a Pirrón, el tercero y cuarto a Sexto, el segundo a la Nueva Academia y el resto en igual consideración para los dos últimos. Y aunque el porqué no termina de quedar claro durante el escrito, lo cierto es que, así planteado, el problema del significado de la “acción” se distribuye en, al menos, los siguientes sentidos: o bien efectuar una acción significa hacer intermediario o partícipe al λόγος del acto, en cuyo caso y a diferencia de los animales, el humano sería aquel que “[requiere] de un acto mental voluntario y racional para ‘inclinarse la balanza’” (lo que Correa llama “carga antropológica” [2016a: 93]); o bien, “acción” se entendería en cuanto aquello, no sólo humano y racional, sino justamente aquello por lo que se alcanza una correcta forma de vivir consigo mismo y con los otros (“carga normativo” [95]), es decir, en términos de Vogt, acción como aquello que propicia εὐδαιμονία; o bien, acción como *eso* que para *suced*er requiere de convicciones firmes y creencias establecidas, es decir, acción como aquello por naturaleza incompatible con la no-creencia (“carga nihilista” [97]), lo que en Vogt corresponde tanto a la autodestrucción, como a la vegetatividad y la parálisis. De este modo, con base en sus respectivas ideas de “acción”, la pluralidad de cargos poseería una raíz tripartita: “Si organizamos los cargos en función de su alcance –escribe Correa– de menor a mayor, podemos decir que el dogmático acusa al escéptico de ser incapaz, en virtud de sus posturas y tesis, de llevar una vida feliz, de ser incapaz de llevar una vida humana o, más radicalmente, de ser incapaz de llevar una vida a secas” (98).

Me parece claro que, de inicio, la objeción general debe ser considerada en su radicalidad más plena. Es decir, si el pirrónico es consistente, entonces, es un vegetal. Si es un vegetal, entonces, es una especie de entidad sin vida. Hay aquí un doble cargo: el pirrónico renuncia al estar vivo “sin más”, se convierte en planta y en materia muerta. Nuevamente, en palabras de Correa Motta, “se deja morir”. Pero al mismo tiempo (y aquí me distancio) su movimiento de autodestrucción lo convierte en un anti-modelo filosófico: en un anti-ciudadano, en un anti-sabio, en un anti-humano. Su vegetación, entonces, no es valedera *per se*, sino que adquiere peso y relevancia en la medida en que destruye desde el interior sus posibilidades de generar una buena vida. Si esto es así, entonces, la inconsistencia de la que se le acusa en caso de negarse a seguir las órdenes del tirano o en caso de devorar a su padre, no sería sino una instanciación de la apraxia. La asunción de su sola posibilidad en el argumento supone incluso que, de algún modo, la apraxia en sentido radical ha sido superada (un vegetal simplemente no respondería de ningún modo al tirano, etc.). Pero veamos, esto sólo funciona si tomamos de nuevo la metáfora del vegetal y el asunto de la autodestrucción como parte de la crítica eudaimónica

y a ésta, a su vez (veremos a continuación), como naciendo de la no-creencia, es decir, como si ser un vegetal implicara ser incapaz de conseguir una buena vida, y como si esta incapacidad se tornara peligrosa dado su vínculo con la apraxia. Aún si se tratara únicamente de poner de manifiesto que el pirrónico es una acumulación de hojas y raíces, un muerto en vida, las objeciones seguirían versando sobre su capacidad de presentarse como modelo de un βίος emulable y digno de confianza.

En este sentido es que, tanto en Aristocles, como en Sexto y Diógenes, la acusación de inconsecuencia es mayormente performática. Esto es: siempre y cuando no hable y no exista, el pirrónico puede escapar de ella sin preocupación. El problema es que, hemos repetido, en ninguna de sus acepciones epocales el pirronismo puede ser considerado un mero discurso intelectual sobre la naturaleza del pensamiento que se conforme con girar silencioso sobre su propio eje gravitacional. No, el pirronismo, dialéctico, empírico o moral, recordando la clasificación brochardiana, es siempre una forma de vivir. No una forma de vivir así sin más, por supuesto, sino una que pretende (aunque en el caso de Sexto, por pura casualidad) proveernos de ἀταραξία. Su piedra de toque argumental es, en este sentido, la simbiosis propuesta entre ese estado de imperturbabilidad y una cierta forma de εὐδαιμονία; de otro modo, carecería para los antiguos de utilidad en cuanto propuesta filosófica<sup>15</sup>.

---

15 Existen al menos dos aspectos importantes a considerar sobre esta relación de pronto inadvertida (mas no por ello carente de complicaciones) entre la serenidad de espíritu tal y como es entendida en general por los pirrónicos y la así llamada “felicidad”. Primero, si nos atenemos sólo a los planteamientos de Sexto en algunos de los pasajes ya mencionados (ej.: *M XI* 140-1), quizá podríamos decir, junto a Nussbaum, que el aire dogmático que pervive *in situ* la relación se justifica en la medida en que, para Sexto, la serenidad de espíritu no es en realidad una creencia sino una especie de “inclinación natural”. En sus palabras: “*Ataraxia* does not need to become a dogmatic commitment because it is already an animal impulse, closely linked to other natural impulses” (305), si esto es así, y nuevamente, siguiendo exclusivamente a Sexto (*M IX* 112, 118), la “felicidad” bien podría entenderse como parte de ese impulso primario. En lo tocante a Pirrón y el pirronismo temprano, podríamos establecer un nexo entre ambas nociones desde el mismo pasaje de Aristocles en el que se ha centrado la mayor parte de esta investigación, si tomamos en cuenta que el pasaje en cuanto tal es presentado por Aristocles (quien en este punto sigue a Timón y Pirrón) como una suerte de itinerario para alcanzar la felicidad. Este itinerario, como sabemos, concluye precisamente con la llegada de la ἀταραξία y algunos comentaristas creen incluso plausible suponer que ahí donde Aristocles alude al “placer” como aportación de Enesidemo, lo que corresponde al pasaje original sería “felicidad”. Esta hipótesis tiene la virtud paralela de resarcir el curso triádico de los adjetivos, pues sólo en el caso de la respuesta a la última cuestión es que aparecen incompletos. Sobre el primer tema, y para una lectura distinta a la de Nussbaum, véase Bett, 2012. Piénsese, además, en lo escrito por Striker (1996: 183 y sigs.), quien hace un recorrido por la relación entre ambas nociones durante el período helenístico, haciendo hincapié en la novedad que implica, a todas



Mucho más que en Sexto esto se mira en una refutación muy particular de Aristocles, que curiosamente se encuentra precedida por una frase de Timón sobre su maestro y sucedida por un largo párrafo de aquel hacia el mismo personaje<sup>16</sup>.

[...] what sort of citizen, or judge, or councillor, or friend, or simply human being would such a man make? or on what atrocity would that man not venture who thought that nothing was all honourable or shameful, or just or unjust? for one could not even say that such men are afraid of the law and their penalty; for how could they, who are free from emotion and trouble, as they say? (F4 18).

El marco de escritura nos conduce hacia tres asuntos importantes. Primero, siguiendo la lectura de Chiesara (2001: 129), Aristocles arremete en estas líneas contra la “ἀδοξαστος βίος” (la vida sin opiniones) nacida quizá con formalidad disciplinaria en los trabajos de Enesidemo y desarrollada ampliamente por Sexto Empírico. Esta vida, según se escribe en *HPI* I 21-4, parte del uso de la apariencia<sup>17</sup> como criterio<sup>18</sup> del actuar, y supone cuatro elementos o, si se quiere, *principios* característicos: la guía de la naturaleza, el control de las pasiones, la consecución del legado de las “leyes y costumbres”<sup>19</sup> y el “aprendizaje de las artes”. La crítica de Aristocles parece estar dirigida hacia el segundo y tercer rasgo de la vida pirrónica y objetar de inicio su consistencia a partir del principio de “apatía” emblemáticamente representado por el fragmento de las *Sátiras* que agrega a continuación. En este fragmento, al igual que en la refutación, el blanco a derribar es justamente la “apatía”, pero no desde el punto de vista de su posibilidad neta, como veíamos en los *Ad-*

---

luces, hacer descansar la felicidad en un “estado mental” o, si se quiere, de ánimo, más o menos independiente de las circunstancias. Sobre el segundo, véase Brunschwig, 2003 y también, nuevamente, Striker, p. 186.

16 La frase precedente es puesta por Aristocles a modo de pregunta. Luego de cuestionar a los pirrónicos sobre las consecuencias de 1a, y de un modo muy cercano al de F4 5, Aristocles sugiere que de asumir la tesis como verdadera no habría utilidad en las palabras y que, de no haberla, no tendría el pirrónico razón para oponerse a nada y cuestionar a quienes no piensan como él (“and if there is no use in words, why do they bother us?” [17]).

17 *Apariencia* aquí como “fenómeno”. En el mismo pasaje define el término como una cierta “representación mental” consistente a una “impresión” y a una sensación involuntaria. Es decir, como “exigencia vital” y no como representación fidedigna de la realidad del fenómeno.

18 Vale aclarar en este punto, siguiendo al propio Sexto, que el uso del criterio se entiende en esta parte no como aquello que determina la naturaleza de la realidad o, si se quiere, de su estudio (tratado ampliamente en *PH* II 14), sino de aquel que hace posible la elección cotidiana.

19 Precisamente, la respuesta o “salida” del pirrónico ante la apraxia en *MXI*, 162-164.

*versus ethicos*, sino haciendo hincapié en el estado indeseable en que vivirían (y harían vivir a sus conciudadanos) aquellos hombres, ἀπαθειῆς, carentes de turbación y faltos de emociones<sup>20</sup>. No me parece que, en su generalidad, los elementos de este vivir-sin-opiniones puedan atribuirse al pirronismo temprano donde, por ejemplo, no existe ninguna alusión a la práctica de las artes y donde explícitamente se nos llama a emanciparnos de la “fútil legislación”<sup>21</sup>.

Segundo (aunque en estrecho vínculo), la remisión directa al estado de apatía que, sabemos, le es típica a Pirrón, así como la aparición de dos fragmentos timonianos antes y después del párrafo, nos brindan elementos para suponer que es en específico al modelo de vida representado por éste al que se acusa y que se le está acusando, justamente, por no tener nada de modélico y nada de ejemplar. (¿Cómo es posible admirar a un hombre que por su propio pensamiento es potencialmente pernicioso para el mundo?) Lo que Aristocles cuestiona no es la sola consistencia del pirrónico a sus principios, sino la consistencia de su profesión de apatía y falta de opinión respecto a su propuesta eudaimónica. No olvidemos nunca que la síntesis con que se abre el Libro octavo tiene como punto de partida básico la pregunta por la felicidad y que, hacia la última línea, ésta termina por identificarse con la imperturbabilidad de ánimo tan cercana en espíritu a la apatía que Aristocles ataca en el párrafo 18 (Brunschiwig, 2003: 204).

Por último, habremos de notar también que, tomados en conjunto, ambos rasgos ponen de manifiesto una relación más o menos explícita a lo largo de este escrito, a saber, la que subyace entre la “ἀδοξαστος βίος” y lo que, en los pasajes citados de Diógenes y Sexto, se identifica con el “nihilismo” pirrónico: el no-creer con firmeza que exista nada ni justo, ni injusto, ni honorable, ni motivo de vergüenza. Esto tampoco es nuevo. En un pasaje analizado anteriormente se pone en boca de Pirrón una línea semejante. Para él, según Laercio, las categorías axiológicas carecerían de significado natural y serían, consecuentemente, meras construcciones de la mente humana<sup>22</sup>, por lo que, hacia el final, la creencia firme respecto de las cosas humanas puede entenderse en el sentido aristocléico, y aún en lo relativo a los objetores de Sexto en los *Adversus ethicos*, como sinónimo de “creencia metafísica”. Esto es, creer con

20 Para la relación de la “apatía” con la tríada incompleta de adjetivos en el numeral IV [3] de la síntesis de Aristocles en F4, y las distintas hipótesis arrojadas al respecto, véase Brunschwig, 2003, p. 204 y Chiesara, 2001, p. 130.

21 Esto no es, empero, exactamente así. Sobre el significado de esta emancipación en relación a otros elementos del vivir pirroniano hablaré en la segunda sección del capítulo siguiente.

22 Recuérdese aquí también la frase de Timón en *M II* 141, según la que todo ello sería producto del “juicio humano (νόμος)”.

firmeza significaría, aquí, creer que por naturaleza, y objetivamente, existen esos valores mismos que el pirrónico detracta como oriundos al universo de significativo de *lo que es*. Mirado de esta forma, Pirrón (y quien sea que emule su forma de vivir) no sería siquiera digno de confianza.

Ahora, como un poco se avecina, este riesgo de indeseabilidad puede ser pensado en dos circunstancias: o bien como producto de ese no creer en lo honorable, en lo vergonzoso, en lo justo, en lo injusto, es decir, en tanto resultante de esa suerte de “nihilismo” que para Aristocles caracteriza al pirrónico; o bien, como sugiere la segunda parte del fragmento, puede ser resultado de su apatía e imperturbabilidad. En el primer caso, tendríamos una cierta ecuación condicional en la que la falta de creencias sólidas acerca de la naturaleza de los valores morales asociados a la vida humana en colectividad tiene como implicación el carácter pernicioso de su βίος. En el segundo caso, éste no se encontraría ligado *eo ipso* a la profesión nihilista, sino que –dijimos ya– el riesgo que implica sería de antemano parte intrínseca de su ser imperturbable. Como bien anota Correa (2016b), tomada aisladamente, la refutación sugiere lo segundo: el pirrónico es “un *pillo* y un nihilista” y no, como indica el primer caso, un *pillo* a causa o como resultado de su nihilismo. El marco textual así lo apunta. O al menos así en un primer momento. Sin embargo, no me parece que esto signifique para nada que el problema aristocléico, o –digámoslo así– la raíz problemática de su crítica se encuentre en la pura imperturbabilidad o en la mera falta de emociones. Eso sólo sería plausible si no jugara aquí ningún papel la vida-sin-opinión y si esa vida no fuera, al menos en Pirrón, identificable con la indiferencia absoluta respecto de las creencias en torno a la naturaleza de lo real. Pero, o así he intentado mostrar desde el inicio, la “ἄδοξαστος βίος” es justamente lo que promueve el primer y segundo estado. Es más, sin ella, no serían posibles. Si Pirrón es tal, en las palabras de su discípulo, es precisamente por no dejarse someter a las opiniones vanas y por salir victorioso de la opresión de la legalidad y las disputas de filósofos y sofistas. Carece de arrogancia sólo en virtud del no-creer, al modo dogmático, que lo bueno y malo, lo bello y lo vergonzoso, son de suyo esto o aquello. Si tengo razón, entonces, la imperturbabilidad y la falta de emociones son resultado (ahora sí, condicional) de la profesión nihilista. Y, de nuevo, si no estoy equivocada, en un movimiento transitivo, será a ésta a la que de fondo se dirija la refutación. Es decir, y a contracorriente del primer caso, el pirrónico sería un “pillo” por ser, precisamente, un nihilista y no a la inversa. Quizá se mire esto un poco más claro de la siguiente forma. Llamemos a la primera opción A1, y a la segunda, A2. Según lo que hemos dicho, cada opción correría como sigue:

A1.

- a. Todo aquel que piense (“verdaderamente”) que no hay nada bello, malo, justo o injusto (etc.), realizará acciones indeseables.
- b. El pirrónico piensa (“verdaderamente”) que no lo hay.
- c. Por lo tanto, el pirrónico cometerá acciones indeseables.

A2.

- d. Todo aquel que sea imperturbable e impasible, no temerá a las leyes y sus consecuentes castigos.
- e. Todo aquel que no tema a las leyes y castigos, cometerá acciones indeseables.
- f. El pirrónico es imperturbable e impasible,
- g. Por lo tanto, realizará acciones indeseables<sup>23</sup>.

Tal y como se ha recalcado una y otra vez, A1 supone una relación condicional entre la no creencia y la ejecución de acciones indeseables; mientras que A2 supone, también, un condicional pero ahora entre la falta de perturbaciones, el estado de impasibilidad y lo indeseado. Los dos son condicionales y los dos arrojan a la misma consecuencia nefanda, sólo que, además de poseer antecedentes distintos, en A2 media una premisa (d) en la que se asume, por implicación negativa, que la ejecución de acciones deseables o no deseables de parte de los sujetos depende de su relación de temor respecto a las normas. La disyuntiva aquí radica en considerar la proposición nihilista o bien como autosuficiente, o bien como “sujeto” de esa proposición más amplia que es la relativa a las leyes y los castigos. Lo he anticipado: la sola lectura de F4 18 insinúa la verdad del lado de A2, toda vez que lo dicho sobre el temor a la norma enseguida de la declaración nihilista, constituye una especie de cierre argumental, mientras que según A2, esto último no parece tener los elementos básicos para hacerse con la carga mayor del argumento. Sin embargo, también creo posible interpretarlo a la inversa. Es decir, en vez de tomar lo dicho sobre las leyes como parte integral de lo dicho sobre el nihilismo, podría ser que lo segundo funcionara como justificación (y no complemento) de lo primero. Creo esto por una razón: la inserción del “temer” como elemento decisivo en el respeto a las leyes no forma parte de la primera sección, pero sí, y de forma medular, de la segunda. Como si, al contrario de A2, la razón básica por la que el pirrónico ejecutara acciones indeseables fuera su no-creencia y sólo, a

---

23 Tomo mayormente los esquemas de Correa (2016b).

modo de caso, surgiera su falta de miedo hacia las leyes. En otras palabras, el mal esencial radica aquí en el no-creer, éste deriva en la ejecución fáctica de malas acciones y, aleatoriamente, se presenta como falta de temor. Esto parece aún más claro siempre que atendemos a la relación entre la propia ἀδοξία, la ἀπαραξία y la ἀπάθεια. ¿Quién es ese hombre que no es capaz, en virtud de su estado, de sentir temor por los castigos y seguir las leyes y actuar como juez, como amigo y ser, llanamente, un “hombre”? A mi juicio, la respuesta es clara: ese hombre es el que no profesa creencias sobre la naturaleza de todo aquello que espreciado a los jueces y los amigos y los ciudadanos y los hombres. Aun si asumimos que la forma más natural del texto nos muestra una conjunción entre indeseabilidad y nihilismo, y no una ecuación condicional, aun entonces, habremos de aceptar que la profesión imperturbable y apática sí constituye un condicional fuerte con la no-creencia: el pirrónico es un nihilista, he aquí el punto. Al serlo “verdaderamente”, es sujeto de realizar malas acciones. Tal se mira, por ejemplo, en las consecuencias que tendría el estado de imperturbabilidad y la carencia de emociones en el mundo de la vida cotidiana.

Ahora, ¿para qué nos sirve todo esto?, ¿cómo es que ayuda a la consideración de la apraxia y la inconsecuencia?, ¿cómo se vincula con el Pirrón de las anécdotas de Antígono, de las frases timonianas, con el Pirrón-moral del fragmento de Aristocles? Vayamos por partes. Primero, el punto nodular de la ἀδοξαστος βίος de los pirrónicos posee una fuerte raíz en la ἀδιαφορία de Pirrón mismo. Esto lo vemos en el propio fragmento de Aristocles, en el que la invitación a la no-creencia deviene de la asunción moral de la ἀδιαφορία que, junto a la indeterminación y la inestabilidad de las acciones, dan el escenario para su emergencia. Según la lectura desarrollada en el capítulo anterior, en la que la tríada primera de adjetivos se traduce en términos morales como aludiendo al mundo humano, “indiferencia” se entendería como una actitud (un “permanecer indistinto”) frente a aquello que, por naturaleza, puede o no decirse sobre las “cosas”. Decíamos esto en virtud no sólo del fragmento, sino de la relación del fragmento con el resto de los testimonios. Decíamos, además, a raíz de lo anterior, que el propósito básico del conocido trilema es el de generar una terapéutica contra la asertividad del lenguaje, en este sentido, efectivamente, una especie de “purga” contra la palabra dogmática que en Pirrón posee un valor moral negativo asociado al τῦφος, de modo que, hacia el final, la práctica de la indiferencia termina por identificarse con el ejercicio de la “ἀδοξία”. Es (digámoslo así), a la vez, su compañera de trabajo y su propósito. De este modo, si pensamos la crítica de Aristocles a la luz de esta lectura del fragmento, tendríamos que el punto medular en que el nihilismo intercepta a la apraxia aparece ahí cuando la tesis del dogmático se convierte en cargo: sólo

es posible actuar si se tienen creencias. Si el pirrónico es un declarado nihilista, entonces, no podrá actuar y, al no poder actuar, no podrá tener una buena vida. No será (como anuncia Timón de su maestro en F4 16) rival absoluto de los hombres, ni podrá levantar el vuelo sobre la Hélade, despreocupado y feliz. Será, en cambio, motivo de burla. Andará por el mundo como un peligro y un bufón, semejante a una planta. Justamente es esto lo que se mira en una de las secciones del texto que antes nos sirvió de epígrafe. Luego de decir que la filosofía pirrónica es evidentemente imposible, Aristocles apuntala que además va contra la “naturaleza”, es decir, contra lo que las cosas *son en realidad*: “If things were in reality like this, what is left but living as if asleep, at random and madly? and so legislators, generals, and educators would talk nonsense. But to me all other men seem to live according to nature, and those who talk this nonsense are conceited, or rather afflicted by a powerful madness” (F4 25). Vivir contra la naturaleza se entiende, aquí, como vivir sin sostener opiniones respecto de las cosas, al modo en que se sugiere dentro del sumario. El que se iguale al estado del pirrónico con la locura es particularmente interesante si consideramos que, dada la interpretación de F4, no se está hablando de cualquier forma del creer, sino de aquella que pretende asentarse en la naturaleza de las πράγματα. No se necesita alegar que para el griego este tipo particular de creencias no son tales y más bien son conocimiento, pues, en todo caso, el asunto aquí es la “inclinación”, el asentimiento, el modo de relacionarse con lo creído y no el valor de verdad que le sucede. Si yo creo, por citar un ejemplo cualquiera, que los números pares producen mala suerte, actuaré al respecto. Es posible que me equivoque (al fin, una *creencia*); sin embargo, la idea me da pase automático al mundo de la acción.

Ahora bien, los ejemplos dados por Aristocles en esta crítica (legisladores, maestros, generales), así como los mencionados en F4 18, no parecen tampoco ser producto de la coincidencia. En ambos casos se trata de figuras relevantes en la construcción política de la comunidad, figuras que, de una u otra forma, se encuentran cimentadas en el ejercicio de la valoración, cuyo papel (o así supone Aristocles) depende del valor de verdad que recaiga sobre ésta. Para que su quehacer *funcione* tendrían que creer idealmente, por ejemplo, en la corrección de las leyes, en la verdad de los conocimientos, etc. No es nada extraño, en realidad, que inmediatamente después Aristocles agregue, a modo de evidencia textual, una serie de anécdotas transmitidas por Antígono con las que pretende demostrar que ni siquiera él, el grande Pirrón, era capaz de vivir según su prédica<sup>24</sup>. En la primera, Pirrón aparece temeroso escapando

24 Estas mismas (DC 15A-B) son contadas también por DL en IX 66.

de un perro. En la segunda, saltando enfurecido en defensa de su hermana Filista. En el primero, responde ante las burlas diciendo que no es sencillo librarse por completo de lo “humano” (“τὸν ἄνθρωπον ἐκδῶναι”)<sup>25</sup>, y en el segundo, diciendo que el principio de indiferencia no es proclive de aplicarse en el caso de una mujer (F4 26)<sup>26</sup>. Las dos emociones que vemos en juego (miedo y enojo) son referidas por Aristocles como inconsecuentes respecto al planteamiento del sumario, toda vez que (evidentemente) reflejan perturbación, y por ello fungen también como elementos de juicio, como pruebas, si se quiere, de ese carácter imposible del βίος pirrónico mencionado líneas atrás. Sin embargo, la burla no se limita a la pura inconsecuencia. En la medida en que la crítica de F4 26 se relaciona específicamente con la locura implicada en vivir-sin-opiniones, las anécdotas son, al unísono, llamados precautorios contra la indeseabilidad; indeseabilidad que, hemos visto, apunta directamente al problema de la apraxia. Si esto es así, en ambos relatos los cargos contra el pirrónico analizados hasta ahora (inconsecuencia, apraxia e inmoralidad) se unen para crear un escenario burlesco en el que Pirrón se revela, a la vez, un “pillo”, un nihilista y un bufón incapaz siquiera de darle valor a sus palabras a partir de la congruencia. No me importa en este caso pensar si Aristocles tiene un punto razonable o si sólo retoma el escarnio de Antígono para continuar con su campaña de desprestigio a los pirrónicos. Lo mayormente interesante sobre el uso de las anécdotas en el fragmento consiste, por un lado, en hacer patente un vínculo entre lo imposible, lo indeseable y lo absurdo, y por otro, en mostrar cómo es que el ejercicio de la indiferencia y el estado de apatía en Pirrón aparecen ligados a los cargos prescritos sin que medie en la representación el asunto de la ἐποχή.

Es claro que en Sexto la tríada de cargos podría tomar muchas direcciones, pero si nos replegamos esquemáticamente a la representación de las dos actitudes que Antígono utiliza fundamentalmente para describir a Pirrón (indiferencia y apatía), entonces, valdría decir que los cargos se dirigen específicamente al problema del vivir y al problema de la felicidad. Esto es decisivo a la hora de replantearnos sumariamente una de las primeras preguntas que ocupó este apartado, a saber, la pregunta por el sentido del término “acción” en sus varias declinaciones. Desde el punto de vista de las anécdotas, el modo en que podemos resolver la pregunta es, al mismo tiempo, preguntándonos si

25 “To put off the human nature”, traduce Chiesara (2001); “strip of humanity”, escribe Bett (2000: 68). En la versión de DL, según García Gual: “despojarse enteramente del elemento humano”, y en la de Bredlow, “despojarse enteramente del hombre”.

26 Para un análisis comparativo de las dos versiones que hay sobre esta última anécdota, véase Brunschwig, 2003 y Bett, 2000.

el Pirrón de Antígono aparece más bien como un modelo de indeseabilidad satírica que como un hombre-vegetal llanamente dicho. Además de las anécdotas revisadas líneas atrás que, como hemos dicho, cumplen la función de mostrar cuán imposible es vivir sin perturbaciones, han sobrevivido algunas otras en que las que se hace rozar su actitud con la de un loco. Dentro de los testimonios biográficos, estos relatos descriptivos de la vida de Pirrón conforman un primer grupo claramente burlesco que no deja de contrastar con la forma de vida y el temple de ánimo descrito por Laercio pocas líneas después, y aunque en ambos casos los núcleos textuales continúan siendo la insensibilidad y la indistinción, lo cierto es que varían significativamente en su manera de plasmar las posibilidades de ese βίος extravagante del que Pirrón fuera emblema a comienzos del período helenístico. Este segundo grupo de anécdotas tiende más bien a resaltar cualidades distintivas de la vida pirrónica que a la postre no resultan para nada ajenas a la descripción más amplia del “sabio” en la Antigüedad<sup>27</sup>: la emancipación de las opiniones y costumbres establecidas, la reticencia hacia los hábitos de la vida no-filosófica y, sobre todo, el absoluto apego a un principio rector de la conducta identificable, en este caso, con la ya famosa profesión de indiferencia. Lo que ambos grupos tienen en común es el mostrar cómo, para Pirrón, el-ser-indistinto y el carecer de sensaciones viene unido tanto a la búsqueda de la virtud como, inherentemente, a una actitud de rechazo frente a las convenciones mundanas. Este rechazo, empero, no se da en el ejercicio dialéctico de la búsqueda de la verdad, de forma que lo mundano terminara por identificarse con lo falso o lo inauténtico; más bien pareciera que lo mundano consiste en el apego, vía creencia, hacia ese modo naturalizado del valor (del valor de los actos) que, en buena medida, define nuestra relación con lo que antes llamábamos objetos de “elección o rechazo”.

Existe, además, un tercer grupo perfectamente delimitado de anécdotas en el que Pirrón no sólo aparece como ejemplo vívido de su pensamiento, sino que también indica con toda explicitud cómo es que *hay que comportarse* en determinadas ocasiones. En el testimonio más importante de este grupo, y a diferencia de los casos anteriores, sin embargo, el punto de énfasis no se encuentra ya en la “ἀδιαφορία” ni aún en la insensibilidad, sino en cambio se encuentra presto a mostrar el valor de la “ἀπαρξία”. Ninguna de estas anécdotas nos es, en realidad, desconocida, pues han aparecido como sombras a lo largo de todo el trabajo. Mi propósito es mirarlas ahora a la luz de la interpre-

---

27 Mírese, por ejemplo, en el propio DL, cómo la inspiración de apartamiento y soledad que referiremos más adelante aparece también en lo escrito sobre el retiro de Epiménides (I 112), la costumbre de Polemón de vivir retirado de sus coetáneos (IV 19), y el retiro de Heráclito en el templo de Artemis en IX 3. Véase, también, para los ejemplos dados, Declava, 1981, p. 159.



tación del sumario aristocléico y tomando en cuenta lo escrito sobre las refutaciones de inconsecuencia, apraxia e inmoralidad, de modo que nos sea posible elaborar un retrato de la doctrina pirrónica a través del testimonio de su vida. Después de todo parece justo acudir a la biografía ahí donde se nos pregunta qué tan posible, qué tan deseable, habría sido vivir como un pirrónico.

## II. Ἀδιάφορος βίος<sup>28</sup> (la indiferencia como terapia)

Decíamos, entonces, que quizá los relatos más conocidos sobre la vida de Pirrón sean aquellos que legaron los compañeros de Antígono<sup>29</sup>, en lo cuales se le mira “sin tomar precauciones ante nada”, a la vez cayendo en barrancos que dejándose increpar por perros y transeúntes<sup>30</sup>. Los relatos, dije ya, nos son del todo familiares. Sin embargo, notemos ahora que el modo tan preciso en que Laercio los inserta dentro de las *Vidas* no parece responder a ninguna clase de animadversión. Más allá de la intención primaria de Antígono y sus compañeros, el que Diógenes los transmita en un co-texto de halago franco nos hace pensar que algo en ellos fue considerado digno de emulación por parte de sus contemporáneos, sobre todo porque el párrafo en que se encuentran (IX 62) inicia con una de las frases más representativas de la escritura biográfica en la

28 La frase no aparece en los fragmentos, la acuño aquí en consonancia con las ideas de Ἀδοξαστος βίος y Βίος ἄτφορος, que nombran los apartados correspondientes a este capítulo, y por parecerme que expresa adecuadamente la dimensión terapéutico-vital de la indiferencia de acuerdo con las distintas anécdotas y testimonios sobre la vida de Pirrón.

29 Según explica Declava (1981: 150), la expresión “οἱ περὶ τὸν Καρύστιον Αντίγονον” habría sido interpretada por Wilamowitz como ajena al propio Antígono y equivocada, a raíz de la notable exageración que define estas anécdotas en contraste con el resto sí referido explícitamente por DL al *Sobre Pirrón*. Sin embargo, la “circunlocución” griega “οἱ περὶ” parece haber sido bastante común entre los comentaristas de las doctrinas filosóficas.

30 Este material ha suscitado más de un revuelo. En su *Pyrrho* (2000: 34), Bett, por ejemplo, lo detracta argumentando que no existe razón alguna para suponer que un personaje que, al modo de Pirrón, pasara a la historia de su tiempo como alguien digno de elogio, pudiera a la vez comportarse como un demente. Por el contrario, Reale (*apud* Giannantoni, 1981: 292-5) acierta en encontrarles un sitio dentro de su propuesta, y con mayor recelo también así lo hace Declava (1981: 152-5). No creo posible omitir el tinte de chismógrafo que sobrevuela su lectura, ni creo posible posicionarlas, a contrapelo, como retratos completamente fidedignos. Sin embargo —así intenté mostrar en la segunda y tercera secciones del capítulo I—, el que sean dudosas, exageradas, en extremo pintorescas y demás, no me parece una cuestión significativa. Lo que importa aquí es que, incluso en su calidad de chisme, debieron de partir de un *algo* significativo, de un *algo* pirrónico. Ese algo, además, coincide con el resto de los testimonios, por lo que no veo razón para desecharlas.

antigüedad<sup>31</sup>: “ἀκόλουθος δὲ ἦν τῷ βίῳ”, esto es, “era consistente *con esto* en su vida” (énfasis mío). Dos asuntos evidentes saltan a la vista. Primero, ¿cuál es aquí el sentido de “consecuencia”?, y segundo, ¿era consecuente respecto a qué? En un breve comentario a la frase en cuestión, Vogt acierta en distinguir al menos dos sentidos de consecuencia igualmente aplicables a este caso, mas distintos en su interpretación amplia de la doctrina pirrónica:

Presumably, he [Pyrrho] is consistent in not departing from his attitude of indifference, and generally not been impressed by whatever happens. Perhaps he was also considered consistent in a more ambitious manner, inspired by Hellenistic conceptions of consistency. In Stoic ethics, a consistent life is such that one's actions are perfectly based on knowledge and thereby attuned to the way the world is. Arguably, Pyrrho takes his indifference to capture the way things are “no more this-than-that”. If so, he might be considered consistent in the latter stronger sense (2015: 54).

Esto es, o bien Pirrón es consistente en un sentido más bien débil y ocasional, respecto a su profesión de indiferencia y su apatía, y es esta consistencia la que da lugar en lo posterior a los relatos burlescos; o bien, es consistente al modo de un espejo que mostrara desde sí la forma de ser de las cosas del mundo. Es claro que la segunda opción refleja la lectura ontológica y física del fragmento de Aristocles y que, más modesta quizá, se apresura a resaltar la importancia de la disposición anímica profesada por Pirrón, disposición de la que, por supuesto, él mismo sería ejemplo. De acuerdo con la lectura que hasta ahora hemos mantenido respecto al estatus del famoso lineal 1a en el fragmento mentado, queda claro que una consistencia, digamos, de tipo ontológico, como la favorecida en el segundo caso, no viene a lugar. Equivaldría a decir que, de hecho, Pirrón profesaba respecto de las cosas mismas una postura dogmática; que se apresuraba en la aserción de su naturaleza y que sólo en virtud de, era que actuaba de esta o aquella manera. Queda pues la primera opción: suponer que la consistencia pirrónica poseía más bien un temple pragmático, disposicional, y que era así profesada respecto a la indiferencia y la apatía. Además de resolver el sentido de la consistencia, este argumento resuelve también hacia el “qué” está dirigida. Podemos, sin embargo, ir aún más lejos. Las últimas líneas del párrafo precedente, que al igual que las anécdotas han sido miradas ya en más de una ocasión, pueden ser leídas como referente directo de la consistencia atribuida por Laercio a Pirrón. Se trata, nuevamente, de la declaración de “nihilismo” que, según los adversarios de Sexto y según Aristo-

31 Piénsese, por ejemplo, en DL VI 71.

cles, constituye la causa de toda inmovilidad. Así, hacia finales del párrafo 61, Laercio escribe que para Pirrón nada había de bueno ni malo, ni de justo o injusto y que, por decirlo llanamente, todo *valor* y toda *norma* son creaciones puramente humanas (constructos sociales, quizá diríamos). Si pensamos que es en relación con esto específicamente respecto a lo que Pirrón es consistente, tendríamos que la apatía de la que es acusado por los compañeros de Antígono tiene de hecho su punto de partida en el-no-creer asertiva y dogmáticamente en la naturaleza de aquello que mueve y define el mundo de la acción humana. Esto nos llevaría directamente hacia la fórmula del “no más” que en esa misma línea Laercio estipula como emblema de la ἀδοξία.

Ahora bien, el temple peyorativo de estas primeras anécdotas junto al énfasis de los opositores en el absurdo constitutivo de la vida pirrónica contrasta con la serie de descripciones que aparecen en los párrafos siguientes (63-4). Un poco antes inclusive, apenas terminando el párrafo 62 y poco después de aclarar que, según Enesidemo, Pirrón no habría tenido una vida del todo despreocupada, Laercio introduce sin ninguna clase de preámbulo un dato mínimo: según él, Pirrón habría vivido hasta los noventa años. Es posible que la inserción del dato no responda sino al descuido casi arbitrario que en ocasiones define la escritura de Laercio, pero es posible también que aparezca ahí como un modo sutil de poner en duda la clase de vida bufonesca y atrofiada que Pirrón había tenido según los biógrafos. Después de todo, alguien que requiere ser salvado a cada instante difícilmente podría entrar en el grupo memorable de aquellos que, en la Grecia antigua, superaban los treinta o cuarenta años (Grau, 2010: 348). En las líneas posteriores y, ahora sí, en correlato directo con el *Sobre Pirrón* de Antígono, lo que se mira es completamente distinto:

[Pirrón] Vivió retirado y solitario, mostrándose raras veces a los de casa; obraba así tras haber oído a cierto indio echándole en cara a Anaxarco que no lograría enseñar a otro a ser bueno mientras él mismo sirviera en las cortes de los reyes [1]. Guardaba siempre el mismo continente, de modo que, aún cuando alguien lo abandonaba en medio de la conversación, él concluía para sí mismo su razonamiento, pese a que en su juventud se excitaba fácilmente [2]. Muchas veces –dice– partía de viaje sin avisar a nadie y andaba vagando con gente cualquiera [3]. Cuando una vez Anaxarco cayó en un pantano, él siguió adelante sin socorrerlo; algunos le hicieron reproches, pero Anaxarco mismo halagó su indiferencia y desapego [4] (numerales míos, 63).

La vida en “retiro” y “soledad” no sólo no se corresponde en ánimo con el retrato previo del Pirrón casi torpe, que vagaba por la ciudad como un demente, sino que le brinda un aire de grandeza y extravagancia que nos muestra de

forma muy puntual el modo en que Pirrón había asimilado la pura indiferencia: esa que no se deja amedrentar por los vientos de Grecia, que se emancipa de las leyes y las considera fútiles y que rechaza su pertenencia al mundo de esos hombres descritos por Timón como agobiados por el peso de sus vísceras, como hundidos y desprestigiados en la vaguedad de sus disputas<sup>32</sup>. Esto es lo que antes hemos identificado con la profesión de autarquía, o si se quiere, como el llamado ejemplar del *autarqués*: aquel que no depende de nada ni de nadie en el ejercicio de su buena vida y que, en cambio, hace radicar su plenitud precisamente en una toma de distancia frente a todo aquello que, inocuo, acertara en impedirle su cabal consecución. No es lo único, la despreocupación por lo mundano que veíamos ya aparecer tanto en los versos de Arquíloco, Eurípides y Homero, como en la excusa presentada por Pirrón ante su breve lapso de cólera en IX 66, vuelve aquí a presentarse con la forma de una radical “despreocupación” respecto a los cánones de la conducta: viajaba solo, viajaba de repente, viajaba con quien fuera.

Aunque estas últimas anécdotas se apresuran una tras de otra y aunque ciertamente conforman un grupo temático propio dentro del Libro IX, es posible, mirándolas de cerca, extraer diferentes niveles de sentido dentro del conjunto. Permítaseme ahora, primero, hablar de cada una en forma dispersa para luego pensar una lectura más amplia. En [1] la soledad y el retiro aparecen como consecuencia de un suceso muy concreto: Anaxarco<sup>33</sup>, quien, sabemos ya, fuera maestro de Pirrón y acompañante de éste en el viaje a India, había sido increpado por su servicio de enseñanza en la corte de Alejandro como si el mero acto de estar a la orden de lo poderoso y lo dominante creara, en cuanto a su vocación filosófica, respecto de su propia bondad y rectitud, un conflicto de intereses. Según la versión de Laercio, esto habría sido lo que despertara en Pirrón la necesidad de “distancia”, de apartamiento, de soledad, que se conver-

---

32 Para una mayor comprensión del sentido de este desprendimiento y esta soledad en su relación con la autosuficiencia, piénsese, también (aunque sea indirectamente), en el F2 de Di Marco, donde Timón, al modo cínico (117-20), rechaza el lujo y la ostensión para ubicar la calma en el espíritu frugal de una vida sin pretensiones. En la traducción de Di Marco, el fragmento reza como sigue: “Non mi piace né la focaccia di Teo ne la *karykke* dei Liddii: è con un semplice ed arido bollito di fave che sciala tutta la massa dei Greci ne la miseria”. Aunque no se encuentra referido a Pirrón, este fragmento puede resultar importante para nosotros en la medida en que Timón parece ahí retomar las enseñanzas de su maestro en la forma de vivir. La primera línea, además, según plantea, ha entenderse como un desdén moral ligado a la actitud de indiferencia. Esto es, en su contexto filosófico, el “no me place” quiere decir “no me interesa”, o inclusive, jugando con los términos, “me es indiferente”.

33 Sobre la bivalencia de Anaxarco en el pasaje, y sobre ésta misma en su relación con Pirrón, mírese Declava, 1981, pp. 158 y sigs.

tiría a la postre en emblema de su forma de vivir. La razón, pues, se encuentra perfectamente ubicada en el campo de las posibilidades de la autarquía como aquello que permite al filósofo ser idéntico a sí mismo. Algo similar sobreviene en la segunda parte [2]. Ahí se nos dice que Pirrón se mantenía siempre en el mismo estado, sin dejarse amedrentar por circunstancias externas: cuando se encontraba, por ejemplo, enfrascado en una conversación y su interlocutor lo abandonaba, Pirrón mantenía intacto el hilo de su palabra ante sí mismo, como si no fuera de pronto importante la presencia de un cualquiera con quien proseguir el argumento. En este caso, no se nos brinda razón alguna, pero sí se pone el acento en el carácter adquirido de la disposición; en su *ser algo* que de una u otra forma Pirrón obtuvo. También, pese a que la supuesta disposición en que se mantenía contra viento y marea no posee aquí un nombre específico, al proponerse como contraria al estado de “excitación” de su juventud, nos es posible identificarla dentro del campo semántico de las tres grandes naciones del pirronismo: indiferencia, apatía e imperturbabilidad. Resalta, además, y como ha mirado Declava (*apud* Giannantoni, 1981), el carácter formativo de la vida pirrónica, esto es, el estado de “conversión” a la filosofía y las alteraciones que éste le implicaba, lo que nos devuelve a la idea del quehacer filosófico, a la vez, como un perpetuo ejercitarse y, a la vez, como algo que el Pirrón-figura representa. [3] conforma una especie de reiteración de [1] en la medida en que nos muestra su desapego de las costumbres y [4] se ocupa nuevamente de la figura de Anaxarco, pero ahora, no ya como alguien a quien Pirrón rechaza o de cuyo ejemplo Pirrón se distancia, sino al contrario, como aquel que no sólo fue capaz de comprender la actitud de su discípulo, sino que, además, la admiraba. Esta última línea, “τὸ ἀδιαφρον καὶ ἄστοργον” (“su indiferencia y desapego”), que funciona no sólo como cierre de [4] sino en general como cierre del pasaje, puede sin embargo ser leída a modo de justificación o motivo de la actitud de Pirrón hacia Anaxarco y expresa la misma voluntad de indiferencia que [2]. Si se niega, pues, a detener el hilo de su razonamiento mientras conversa en solitario o si pasa sereno sin advertir los problemas de Anaxarco, puede así interpretarse como parte del ejercicio filosófico del ser indistinto y el ser “desapegado” que, a su vez, recubre la totalidad de la descripción. Pues es claro en este punto que el Pirrón de la soledad y el retiro es perfectamente consistente con el Pirrón del desapego y la falta de afecciones. Es claro también que todo ello es posible de integrar en la concepción hasta ahora trabajada de la “ἀδιαφορία” como ἄσκησις, es decir, como ejercicio espiritual encaminado a conseguir un estado de imperturbabilidad plena y absoluta.

Junto a este grupo, por lo demás bastante sumario de anécdotas, se encuentra una serie de relatos que comparten entre sí y para con sus antecesores

mucho más que un simple aire de familia (IX 64 y 66). Si configuran un grupo independiente ahora es porque en ellas se deja ver una cierta oposición entre los órdenes práctico y discursivo de la filosofía que, a su vez, revelan la profunda inclinación de Pirrón hacia el primero y su actitud de indistinto rechazo hacia lo segundo<sup>34</sup>. Al inicio del párrafo 64, Laercio cuenta que Pirrón solía conversar (λαλῶν) consigo mismo en voz alta y que al preguntársele la razón, había contestado que “se ejercitaba en ser bueno”<sup>35</sup>. El término “ejercitaba” es traducido por Bredlow del griego “μελετᾶν” que, a su vez, procede de “μελετε” (“meditación”). Ese mismo “meditar” que, como ha mostrado Hadot (1998, 2006a), posee una fuerte conexión filosófica con la idea de “ἄσκησις”<sup>36</sup> en el mundo del pensamiento antiguo. Esto es importante especialmente pensado en relación con la anécdota de [2] en la que, decíamos, se retrata a Pirrón hablando solo luego de ser abandonado por un interlocutor estipulativo; retrato que (decíamos también) se hace desprender de la “identidad ánimo” que mantenía fuera cual fuera la circunstancia. Miradas en conjunto, ambas anécdotas sugieren que aquello en lo que Pirrón se ejercitaba era en permanecer *siempre* en el mismo estado (con justeza: sin ninguna *inclinación*), sin hacerse depender del mundo y los avatares del mundo; al mismo tiempo “desapegado” que “indistinto” e “imposible”. Además, este continuo ejercitarse tiene la dirección clara de educar a Pirrón en ser “bueno”, de modo que hacia el final termina por identificarse con el permanecer-siempre-en-el-mismo-estado, es decir, de modo que terminan por unirse nuevamente los caminos de la filosofía con los caminos de la virtud.

Acto seguido, Laercio escribe sobre la habilidad discursiva de Pirrón y sobre el cómo “nadie lo despreciaba en las investigaciones”. Esta habilidad,

34 Es justamente en la última línea del 66, inmediatamente posterior a las anécdotas sobre sus dos “lapsos” de miedo y enojo, en que se inserta el dicho ya comentado de Pirrón, según el que “[hay] que enfrentarse a los acontecimientos, en la medida de lo posible, primero con los actos (ἔργοις) y, si no, al menos con la razón (λόγῳ)”, con el que cerramos el capítulo precedente. Sobre esto mírese, también, el comentario de Decleva, 1981, pp. 167-8.

35 El término es “χρηστὸς”. En Middle Liddell, literalmente, “like, useful, good of his kind, serviceable”. Bredlow, siguiendo quizá la relación entre “bueno” y “útil”, traduce “bondadoso”. Vogt (2015), como “worth”; Correa y Sánchez y García Gual traducen “útil”. En un intento por conservar el espíritu de ambas traducciones y dada, justamente, la relación entre “bueno” a secas y “bueno *para*”, utilizo aquí simplemente “bueno”. Paralelamente, esta traducción, a mi juicio, justificada, me ayuda a resaltar el carácter moral de ejercicio pirrónico, uniendo su posición filosófica con la persecución y práctica de la virtud. En todo caso, Bett (2000: 66) traduce la frase precisamente como “training to be good”.

36 Según indica Hadot en su prólogo a *¿Qué es la filosofía antigua?* (1998: 15), la meditación es con propiedad una forma de ἄσκησις. Sobre este tema véase, también, Hadot, 2009, pp. 27 y 60.

continúa, había cautivado al joven Nausífanos<sup>37</sup>, quien, sin embargo, diría posteriormente que Pirrón debía ser emulado en la disposición, en el temple, mas no en el discurso. Ello sugiere que la habilidad en la disputa no tenía que ver directamente con el contenido de lo argumentado ni aún con el conocimiento que lo argumentado revelara, sino, más bien, con el estado en que la habilidad se ponía sobre la mesa. No me parece arbitrario pensar, entonces, en el contexto amplio de las anécdotas revisadas, que esa disposición alabada por Nausífanos y, según él mismo, alabada también por Epicuro, era precisamente la de permanecer idéntico a sí mismo. Nótese, pues, que tanto el uno como el otro hacen depender su admiración de una específica conducta, de una forma del ser concreta, encarnada y defendida por Pirrón. No es extraño, en este sentido, que luego de la descripción, Laercio indique que Pirrón fue emulado por “muchos” dado su “retraimiento”<sup>38</sup>, esto es, dada su búsqueda de la quietud y su soledad; dada, pues, su indiferencia (ἀδιαφορία), su invariabilidad de ánimo y su profundo desapego (ἄστοργος). En todo caso, a juzgar por los párrafos de las *Imágenes* y *Sátiras* que presenta a continuación como testimonio sobre la verdad de lo dicho, es justo concluir que la capacidad de Pirrón de cautivar a sus congéneres y el enorme aprecio que sentían por él en la ciudad tenía que ver con su estar *más allá* de las convenciones sociales y filosóficas, capacidad que no sólo explica perfectamente su forma de vivir sino que, además (dice Timón), lo empata con los dioses.

Curioso es, sin embargo, que esta magnanimidad de la figura plasmada por Timón adquiera en las anécdotas de Diógenes las formas más convencionales. Esta vez siguiendo a Eratóstenes, Laercio cuenta tres anécdotas que tienen por función representar la puesta en juego de la “ἀδιαφορία” en las prácticas más

37 Nacido alrededor del 360 a. C. Demócrito, maestro de Epicuro y, al parecer, seguidor de algunas posiciones pirronianas. Véase DL I 15 y IX 69.

38 La palabra es “ἀπραγμοσύνη”; García Gual traduce “inactividad” y Vogt, “kept to himself”. Correa y Sánchez, que traducen el vocablo por “tranquilidad”, escriben al respecto lo siguiente: “El término πρᾶγμοσύνη, con el que aquí se designa dicho fin, tiene una variedad de sentidos conexos, relacionados todos con la ausencia de actividad y, por tanto, de preocupaciones, bien sea en el campo político o en la vida cotidiana. Aunque el término puede designar también un defecto (descuido, falta de ocupación, inutilidad), estos sentidos negativos parecen descartados aquí por el contexto (aun si la fuente de Diógenes puede seguir siendo Antígono de Caristo, el autor de la caricatura de §62). La tranquilidad de Pirrón recoge, pensamos, los rasgos evocados en las líneas anteriores: su indiferencia (ἀδιαφορία), su carácter desprendido (ἄστοργος), su desinterés por las convenciones sociales y su invariabilidad” (6). Estos “sentidos conexos” bien aparecen al unísono en la definición que sobre el vocablo nos brinda el Middle Liddell, a saber, “[...] freedom from politics and business [...] love of a quiet life, love of ease, supineness”. Conservo aquí la traducción de Bredlow, mas integro en su campo de interpretación estas anotaciones con el fin de matizar filosóficamente la forma de vida que el vocablo representa.

comunes: “[Pirrón] Convivía piadosamente con su hermana, que era partera, de acuerdo con Eratóstenes en su *Sobre la riqueza y la pobreza*; también llevaba a veces pájaros y, ocasionalmente, lechones para vender al ágora. Asimismo, hacía con indiferencia la limpieza doméstica. Se dice también que lavó un cerdo por indiferencia”. Bett (2000: 66) interpreta con acierto el énfasis implicado en la línea “ὅτε καὶ αὐτός φέρων”, literalmente “en ocasiones *inclusive* llevando él mismo [a los animales al mercado]”, como una forma de recalcar el carácter insufrible e improbable de la situación (finalmente varón, finalmente ciudadano). Una forma quizá risible pero contundente de mostrar el dominio absoluto de la acción indiferente en la vida de Pirrón: vivir piadosamente a lado de Filista, llevando animales al ágora, lavando cerdos como un cualquiera y todo ello sin cambiar su estado de ánimo, sin reñir, por completo indistinto de las normas, por completo emancipado del valor de esas normas mismas en todos los ámbitos de la existencia. No sólo eso. Poco después, a la entrada del párrafo 67, Laercio vuelve a su fuente decisiva –Timón– para ampliar, hasta el orden del dolor y la resistencia física, el dominio de la ἀπάθεια: “Se cuenta también que, sobre una herida, le aplicaron medicamentos sépticos, le realizaron incisiones y cauterizaciones, pero ni siquiera frunció el ceño”<sup>39</sup>. Nótese, empero, que en esta ocasión y a diferencia de su papel en IX 62, la insensibilidad radicalísima no viene aparejada del escarnio y la locura y que, antes bien, representa un motivo de encomio asociado ahora mucho más a la “ataraxia” que a la vegetatividad<sup>40</sup>. El no-sentir-cosa-alguna que en un contexto diferente fuera para Aristocles determinadamente nocivo en la vida social, es ya representado como emblema de la fortaleza; precisamente, como una “disposición” a seguir<sup>41</sup>. El objeto justo de esta disposición, o si se quiere, de su ejercicio, parece ser, entonces (tal como habría pensado Cicerón), el “*ne sentire quidem*” (T69 A)<sup>42</sup>.

Detengámonos ahora un momento. La revisión de algunas secciones de los párrafos 62–66, de las *Vidas* laercianas, nos muestra la relación entre la indiferencia, la invariabilidad y la apatía que, según los testimonios, Pirrón habría mantenido con las ideas amplias de legalidad, convención y sociabilidad, por un lado, y dolor físico, por el otro. Esta relación, se mira claramente, está marcada

39 La anécdota es referida al *Pitón*.

40 En este modo impasible de soportar el dolor físico, Pirrón parece oponerse al escepticismo de Sexto, que ya desde *HP I* 25 aclara que en lo relativo a las pasiones naturales (ej.: hambre, sed), el escéptico ha de seguir llanamente la inclinación natural. Véase Decleva, 1981.

41 Sobre la ἀπάθεια aplicada al ámbito del dolor físico, hay posibles e interesantes vínculos tanto con la gimnosofística como con el cinismo.

42 La idea viene de Decleva, 1981, p. 169. Véase, también, sobre este punto, Reale *apud* Giannantoni, 1981, p. 328, donde se habla de la apatía exactamente en estos términos.



por la soledad y la “distancia”, por el retiro y la lejanía. Nos muestran también, al mismo tiempo, a un Pirrón sujeto de burla y a uno sujeto de alabanza, que prima ante todo el ejercicio y el acto, la ejemplaridad y la emulación. Un Pirrón que, además, pese a todo, no se comporta ni aún en lo trivial como un hombre común, sino que coincide pronto con el imaginario de la sabiduría, dada su vocación de suficiencia. La vida pues, que hasta ahora nos hemos representado, bien podría llevar el nombre de “ἄδιάφορος βίος”: la vida indiferente. Ésta, sin embargo, no camina sola y no camina a ningún sitio. Así como aparece siempre ligada a la apatía y al desprendimiento, se encuentra también la mayoría de las veces tendida, al modo de una flecha, hacia la serenidad. Es aquí donde se inserta un peculiar fragmento transmitido por Diógenes vía Posidonio y por Plutarco, sin ninguna fuente explícita (Bett, 2000: 68). En ambas versiones se cuenta que estando en altamar en medio de una tormenta, Pirrón había logrado mantener la serenidad e inclusive pidiéndole sus compañeros auxilio, les había señalado a un lechón que comía tranquilamente diciendo que era esa la justa forma en que debía comportarse el sabio: invariable e imperturbable. (La tormenta es aquí, por supuesto, metáfora de lo exterior). Junto a IX 66<sup>43</sup>, esta anécdota es de suma importancia para nosotros, pues se trata de los únicos casos en que la narración es acompañada por una frase prescriptiva: hay que despojarse de la naturaleza humana, hay que enfrentarse a los “acontecimientos” primordialmente guiados por los actos y el sabio es aquel que se mantiene impasible, sean cuales sean las circunstancias exteriores. Hay, pues, una supervaloración del ejercicio frente al discurso y una identificación de la imperturbabilidad con la sabiduría. En un juego de transitividades, diríamos entonces que el personaje-Pirrón considera la sabiduría como un estadio vital en aspiración a lo divino, y que esto divino se pone de manifiesto en la explícita invariabilidad del sabio en la tormenta.

La pregunta es ahora cómo es que, según Pirrón, se llega a estar “así dispuesto”. Hemos visto que, de acuerdo con el sumario de Aristocles, la disposición requerida para llegar a la imperturbabilidad tiene que ver con la terapéutica del no-asentimiento vinculada, en (2c), a la práctica del “οὐ μᾶλλον”, y en (3), a la así llamada “ἄφασιά”. En lo relativo pues, al valor de las acciones humanas, habremos entonces de permanecer “sin opiniones, imparciales y sin vacilaciones” (2b). Todo ello parte, según anunciamos, de esa casi extraña profesión de indiferencia que en (1a) aparece al modo de una tesis retórica, con puro valor pragmático, a través de la cual se hace patente que por naturaleza nada habría de considerarse ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, sino fríamente, una pura acumulación de saberes humanos. Esto quiere decir que a la

---

43 Véase p. 131 de este escrito.

serenidad se llega *desde* la indistinción, expresada al unísono por la no-aserividad, y que, en consecuencia, la segunda ha de considerarse la categoría primaria que reglamenta el sentido de todo lo demás. Como escribiera Pierre Hadot en una de las citas anteriormente presentadas:

El propósito de la filosofía de Pirrón consiste pues en establecerse en un estado de igualdad perfecta consigo mismo, de indiferencia total, de independencia absoluta, de libertad interior, de impasibilidad, estado que considera divino. Dicho de otra manera, para él todo es indiferente, salvo la indiferencia *que se tiene por las cosas indiferentes y que finalmente es la virtud, luego el valor absoluto* (1998: 127-8, énfasis mío).

Según Hadot, el vivir en la “indiferencia” es, pues, una “elección vital” plenaria, consciente y que en un primer momento se relaciona con la idea de que toda desdicha es originada por la búsqueda de aquello que se considera un bien *por naturaleza*. De este modo, en cuanto ejercicio, la indiferencia deja de ser una sola noción descriptiva del mundo de lo humano para convertirse entonces (con absoluta propiedad) en una regla de conducta, en una prescripción orientadora de la vida. Paralelamente, en su alusión final al “bien” y el “valor absoluto”, Hadot parece tener en cuenta dos de los fragmentos timonianos referidos a Pirrón que, por ejemplo, más problemas causan a los defensores del Pirrón-escéptico. Ambos fragmentos, anotados en lo que sigue, pertenecen a las *Imágenes*. El primero es una especie de oda interrogativa lanzada por Timón, y el segundo, presumiblemente, la respuesta de su maestro.

Esto, oh, Pirrón, es lo que mi corazón desea oír,  
 como hombre que eres, vive serenamente y sosegado,  
 siempre sin cavilaciones e inmóvil en las mismas condiciones,  
 sin prestar atención a los torbellinos de una sabiduría lisonjera  
 y, solo, a los hombres haz de guía como el dios  
 que en su viaje por la tierra atrás vuelve en su curso,  
 mostrando el inflamado círculo de la bien torneada esfera (T61 DC)<sup>44</sup>.  
 ¡Vamos! –diré yo–, cómo me parece a mí que es,  
 una palabra de verdad, al tener una norma recta,  
 que siempre “es” la naturaleza de lo divino y del bien,  
 de los que para el hombre se deriva una vida más igual (M IX 20; T62 DC)<sup>45</sup>.

44 Tomo la traducción de este pasaje de la versión castellana del libro de Chiesara, 2007, p. 30.

45 Los versos son atribuidos por Sexto únicamente a Timón; sin embargo, como anota Chiesara (2007: 171), las *Imágenes* fueron escritas por Timón como “memorias” del maestro. De ahí la licencia. Mírese, también, el ensayo ya referido de Brunschwig sobre este tema en 2003, pp. 212 y sigs.

La comparación de Pirrón con una “bien torneada esfera” y la constante de la iluminación como metáfora de la “guía”, aunados a la intromisión fuerte de la “verdad”, los aires prescriptivos que otorga al segundo fragmento la “recta norma” y, claro, la decantación desde el discurso por una cierta metafísica del “bien y lo divino”, podrían llevarnos a suponer equivocadamente que nos hallamos en una contradicción testimonial insalvable respecto al fragmento de Diógenes en que, se nos dice, Pirrón expresaba su “nihilismo”. Si aquello que conforma la esfera de lo humano, según dicta el Libro IX, carece de naturaleza eterna, de naturaleza dada, de ser inmutable, si lo humano es producto y labor de la sola existencia de los hombres en el mundo, ¿cómo entonces se habla aquí de “φύσις”? ¿Cómo entonces de reglas y de verdades? ¿Qué no la “verdad” se predica de lo que es por siempre y de antemano? ¿Qué no la eternidad de la naturaleza de los valores mismos se opone de nacimiento a la vacuidad del ser plasmada en Diógenes? Esto, claro, no tendría por qué ser exactamente de esa forma. Hemos insinuado anteriormente<sup>46</sup> que el segundo verso puede mirarse como una sola propedéutica formal, es decir, como si la supuesta naturaleza del bien pudiera predicarse en relación exclusiva a un fin determinado, a saber, la “ἰσόστατος βίος”. Si esto es así, seguir la recta norma significaría llanamente hacer aquello que en dado caso nos conduzca a la ecuanimidad deseada. En este punto de la reflexión, sin embargo, estamos ya en condiciones de agregar un *qué* a la propedéutica; en condiciones de brindar un *cómo* a la recta norma. De acuerdo con el análisis elaborado de las varias anécdotas, parecería sensato afirmar que de lo que se habla es de la indiferencia. Es más, si tomamos como evidencia textual la constante de la “ἀδιαφορία” en los múltiples relatos, no haría falta siquiera ninguna mención explícita de la palabra dentro del fragmento. ¿Quiere esto decir que para Pirrón la indiferencia es de suyo un “bien”, que es *el* “bien”? Sí y no. Sí, por supuesto, en la medida en que ya desde el fragmento de Aristocles mirábamos hasta qué punto la profesión de indiferencia es una suerte de *básanos* en la concepción pirrónica de la felicidad. No, porque aún asumiendo su carácter de *piedra de toque*, su no-ser-parte del escudriño de sí misma, esto no equivale a decir que es como tal un bien metafísico. Podríamos, en cambio, decir que se trata de un bien práctico. En este sentido, la luz del Pirrón-divino, la que guía y libera a los hombres, no sería entonces la luz de un saber venido de las “cosas mismas”, sino de la luz otorgada por el “desprendimiento” de ese saber otro, ese saber-subterráneo que implica la desnaturalización del campo semántico del “πράττειν”. Nuevamente: nada es “bueno” o “malo”, o digno de vergüenza.

---

46 Siguiendo, entonces, la lectura de Sakezles.

He ahí el saber negativo, de orden terapéutico y moral, que, hemos dicho, conduce y moldea la generalidad del pensamiento; el hallazgo que se esconde tras las críticas de Aristocles, la renuncia pirrónica por antonomasia.

Pensando así en el resto de las anécdotas y en el lineal (1a) del fragmento de Aristocles, tendríamos que a la ecuanimidad y a la serenidad de espíritu el hombre accede desde la puesta en práctica de la indiferencia respecto *a todo*<sup>47</sup> y que ésta se da en relación con el valor del conocimiento metafísico en la construcción de una vida deseable. Habría entonces una clara identificación entre el ejercicio de la indiferencia misma y la búsqueda de la virtud, por un lado; y entre el estado de imperturbabilidad (venido de la indiferencia) y un cierto despojo de la humanidad intrínseca, por el otro. En palabras de Hadot:

¿No quiere esto decir que al “despojar al hombre” el filósofo transforma por completo su percepción del universo, rebasando el punto de vista limitado del ser humano demasiado humano para elevarse a una visión desde un punto de vista superior, visión en cierto modo inhumana, que revela la desnudez de la existencia, más allá de las oposiciones parciales y de todos los falsos valores que el hombre le agrega, para alcanzar tal vez un estado de simplicidad anterior a todas las distinciones? (1998: 128).

Pero ¿qué clase de “visión” es ésta y qué significa “elevarse” desde el “punto de vista humano” hasta la inhumanidad emancipada de lo divino? Uno estaría tentado de nueva cuenta a tomar estas palabras como elementos de juicio a favor de una lectura metafísica y física del fragmento de Aristocles y, por lo tanto, de la filosofía pirrónica en general. Después de todo, esta “elevación” del punto de vista suele identificarse con la posesión de ciertos saberes metafísicos. Sin embargo, y siempre que existe otra salida consistente con la interpretación que hasta ahora hemos ofrecido, habremos de rehusar la tentación y decir que “despojar al hombre” de su ser-humano consiste –valga la redundancia– en volverlo indiferente respecto al valor natural-intrínseco de los valores en cuanto tales. Asumiendo en cada caso, a modo de un perenne recordatorio, que “nada es más esto que aquello” y logrando así una vida simple y desnuda, liberada de las fútiles legislaciones y las disputas bizantinas. Una vida que, en suma, se identifica con la sabiduría natural del pequeño lechón, comiendo impasible durante la tempestad inevitable.

Así plasmada, esta vida no tiene nada de imposible y, en su unión con la virtud, tampoco de indeseable. Pirrón no es descrito, en su generalidad, como un hombre sin vida, inmóvil y atónico. No aparece como un hombre fundido

---

47 Matizaré esta afirmación en lo que sigue.

con la nada y, a excepción de los relatos en que por una u otra razón pierde el temple, no es posible calificarlo de inconsistente, ¿cómo, entonces, es que Aristocles le reclama, con tanta intensidad, estas mismas cosas? Antes de dar por sentada la respuesta, quizá sea conveniente un breve sumario. Decíamos párrafos atrás que el pirronismo es presentado no sólo como una filosofía imposible en el sentido propio de la inconsecuencia, sino también como una forma indeseable de estar vivo, cuya práctica se opone diametralmente a su propósito: la εὐδαιμονία. He aquí que las anécdotas sobre la apatía pirrónica expresadas en IX 66 y las refutaciones de Aristocles al respecto, no muestren con exclusividad una vida vegetativa, sino que cumplan la exacta función de plasmar ante los lectores el porvenir indeseable (la insania y la inmoralidad) en que caería el universo de lo humano de abrazar sus principios. Si todo lo dicho hasta ahora es cierto, la inconsistencia pirrónica sólo sería problemática dado su carácter performático; éste, a su vez, sólo representaría una afrenta en la medida en que conduce a la inmovilidad y, por último, la inmovilidad únicamente sería blanco de las críticas en la medida en que produce una vida indeseable. Si todo esto es verdadero, tendríamos, además, que en el fondo de las contraargumentaciones lo que subyace es una crítica profunda a la propia inmoralidad del llamado “nihilismo”, es decir, el no-creer que nada sea y nada valga más esto que aquello (o no al menos por naturaleza). En este sentido, cuando los objetores del pirronismo temprano hablan de inconsecuencia alegando que no-sentir-nada y ser-indiferente-a-todo no es siquiera pensable, bien podría ser que exagerando el reclamo asumieran que apatía e indiferencia se predicaban radical, absolutamente, de cada uno de los objetos, de cada una de las circunstancias, de cada una de las acciones y que se profesan, a su vez, en un único sentido. Se trata del mismo esquema de refutación presentado por los adversarios de Sexto en materia de suspensión de juicio, en los que se acusa al pirronismo de no-creer en nada, mas ahora en relación con los principios vitales de la biografía de Pirrón. En este caso, comentaristas como Barnes (2618 y sigs.), siguiendo la distinción de Galeno, han propuesto dos grandes interpretaciones: o bien la suspensión es entendida como una actitud *sine qua non*, que se dirige a todos los ámbitos de la vida cotidiana y a todas las formas de opinión, en cuyo caso lidiaríamos con un escepticismo rústico<sup>48</sup>; o bien, es por el contrario entendida en su especificidad filosófica como una actitud únicamente dirigida a los asuntos propios de la filosofía, en cuyo caso deberá considerarse como “urbana”. Y aunque no existe aquí tampoco ninguna clase

48 Galeno llamaba a los escépticos más radicales, precisamente, “ἀγροικοπυρρώνωιοι”, es decir, en la traducción de Barnes, “rustic Pyrrhonians”.

de consenso (pues a diferentes formas de entender la no-creencia le sobrevienen diferentes formas de ἐποχή, y a diferentes formas de ἐποχή, diferentes tipos de ser escéptico), el carácter urbano, filosófico, del pirronismo, puede definirse genéricamente tomando como punto de partida lo escrito por Sexto en *HP* III 280, en donde se habla del escéptico como un filántropo que intenta “curar” del dogma científico, del dogma filosófico, a quienes buscan en cualquiera de estas fuentes la tranquilidad de espíritu (Barnes: 2622). Aquí, Sexto se presenta como un “campeón del βίος”, como un maestro del sentido común, desinteresado de la realidad cotidiana del hombre corriente y preocupado, en cambio, por los avatares del conocimiento ulterior a la filosofía. Aunque son bien sabidas las enormes dificultades que trae consigo esta discusión, me parece que en el caso del neopirronismo, y a juzgar por algunos pasajes del Libro IX de las *Vidas*, es claro que el pirrónico es más bien un rústico que un urbano y que a través de la compleja noción de “apariencia” como criterio de toda movilidad y toda praxis es que puede salvaguardar el valor absoluto de su no-asentimiento<sup>49</sup>. Pero el caso de Pirrón resulta distinto en, al menos, una dimensión fundamental. En todo momento, la profesión de indiferencia parece decirse de un aspecto muy específico del creer y el afirmar que si bien no le es exclusivo a la filosofía (si bien no es completamente *urbano*) sí constituye un aspecto básico de su versión dogmática. En otras palabras, cuando se nos pregunta qué es indiferente a Pirrón, la respuesta no aparece allí en la totalidad abrumadora, sino en la particularidad del conocimiento sobre la naturaleza de lo que es, en cada caso, digno de elegirse o rechazarse. Y esto no porque ese conocimiento sea imposible, inalcanzable o ajeno, sino porque es llanamente inútil. Esto parece cuánto más claro si recordamos de nuevo el talante de las críticas de Antígono, en las que, decíamos, se deja ver que a sus ojos no es posible actuar sin un saber de orden metafísico de por medio. Es decir, sin encontrarse arraigado a la sensación de certeza. Sin *cerrar el puño* al modo de los estoicos, sin salir de la caverna, al modo de Platón. ¿Quiere esto decir que es una indiferencia-urbana, una indiferencia sólo aplicable al campo (por decirlo sin demasiada precisión) del dogma filosófico? ¿O es más bien una indiferencia dirigida hacia la forma de creer que supone ese campo mismo, hacia lo que ella esconde, hacia lo que ella trae a cuento? No se trata de pensar que el poder de la indiferencia o, si se quiere, que la radicalidad del poder de la indiferencia no es absoluto; con la lectura que aquí propongo, matizar su intensidad no resulta necesario. De lo que se trata, más bien, es de asumir que

---

49 Véase, para la cuestión de la apariencia en relación al campo que ahora nos ocupa, Alcalá, 2005, p. 42.

ésta no se proclama sobre los perros, los precipicios y los transeúntes como insinúan las anécdotas; que no es una indiferencia a la que importe dudar de la fiabilidad de los sentidos o que se asiente sobre las bases de una metafísica ni aún de una doctrina en el sentido puramente teórico de la palabra. Se trata, en cambio, de una noción en extremo particular, hasta cierto punto insospechada en el mundo pre-pirrónico, que se halla a sí misma dentro de la práctica constante como elemento terapéutico, curativo, como elemento de la libertad y la autosuficiencia. Una indiferencia que, para surgir, acude al nihilismo y en él encuentra su *leitmotiv* y su punto de guía frente a las tribulaciones de la vida humana.

Esta ecuación entre la indiferencia por el conocimiento así entendido y la posibilidad de la buena vida, que rompe con el esquema intelectual del saber-hacer platónico-socrático, ha sido llamada, por ejemplo, por Richard Bett, el “hallazgo pirrónico”, y en él parece descansar su mayor contribución con los escepticismos posteriores. De ahí en adelante la felicidad y la calma se identificarán con una abierta renuncia del espíritu teórico a sus ojos “incompatible con la serenidad de espíritu” en la que, ya decía Timón, consiste la posibilidad de ser feliz<sup>50</sup> (Alcalá, 2005: 43). Esta orientación, profundamente práctica, compartida por el espíritu helenístico, mas aquí poderosa al punto de parecer estafalaria, refuerza la idea según la cual las nociones del pirronismo temprano (indiferencia, apatía, serenidad, despego, etc.) no debieran tomarse como nódulos significantes de un pensamiento que acampa sobre las relaciones lógicas del discurso, sino más bien al modo cínico, como “actitudes concretas correspondientes a la elección de vida” (Hadot, 1998: 124). Ahora bien, si atendemos exclusivamente a lo dado por el fragmento de Aristocles, tendríamos que este criterio no es otro sino la articulación práctica de 1a, es decir, la proclamación según la que habremos de asumir que en lo concerniente a la vida de los hombres nada es *natural* y nada se encuentra así predeterminado por cualquier suerte de características esenciales que, por ende, nada posee valor intrínseco y nada será “más esto que lo otro”. Parafraseando a Alcalá (2005: 43), lo que da entonces a la vida de Pirrón su carácter “revolucionario” es precisamente su rotunda negativa por aceptar realidades impuestas sin discusión, verdades naturalizadas que se asumen precedentes a la vida misma y que, por consiguiente, pretenden administrarla.

Esta particularización de la indiferencia nos permite, así, liberar a Pirrón del cargo por inconsecuencia, pues, primero, la elección de esto o esto otro no estaría condicionada por la idea de creencia en general, sino por el ideario de una

---

50 Me refiero a los versos de Timón citados por Sexto en *MXI* 141.

creencia fija sobre la naturaleza de lo que vale rechazar o elegir en un momento dado. No se dice en ningún momento que nada sea más deseable que esto o aquello, sino que nada lo es *per naturam* y que, por consiguiente, los criterios del valor son una tarea exclusivamente mundana, un campo de trabajo terrenal que el hombre puede moldear según la vida que pretenda conseguir. Esta vida, lo sabemos, es la vida de la calma y la serenidad de espíritu, elevada por Pirrón a categoría-moral y a principio interior rector de la conducta. Segundo, siempre que tomemos lo establecido en la primera respuesta del fragmento de Aristocles como criterio mismo de la acción que se encamina a la felicidad, como un hipótesis vital (pragmática, según Sakezles), y no como una aseveración de corte metafísico y siempre que pensamos en los términos que la conforman no como categorías del puro pensamiento sino como articulaciones primadas en una elección de vida, entonces tendremos un principio de acción determinado, conciso, que efectivamente nos sirve como garante a la hora de la acción. Y esto no sólo porque el pirrónico así planteado no tiene por qué ser inconsistente, sino que tampoco tendría por qué encontrarse inmóvil y pasmado, al modo de esa ya mencionada marioneta. ¿Qué pasa, entonces, con las palabras de Aristocles? ¿Continúa, pues, siendo verdadero y teniendo vigencia que el pirrónico así entendido no puede ser ni por asomo un ciudadano y un amigo, que no pueda ser hombre feliz en la más vasta amplitud de la palabra? Pese a su consistencia, pese a haberle concedido ya el don del movimiento, persiste la cuestión de fondo del texto de Aristocles. Me refiero, claro, a la supuesta inmoralidad del nihilista que atraviesa el corazón del Libro VIII. Pues es cierto que Pirrón es un inmoral en el sentido de las leyes y las normas de las que nos habla Aristocles y que lo será de la misma manera si tanto él como los opositores de Sexto están en la verdad al suponer que quien no crea en la existencia *a priori* de lo bueno y lo malo, de lo injusto y de lo injusto, etc., será inevitablemente un “pillo”<sup>51</sup>.

En los fragmentos conservados sobre Pirrón, cabe decir, no hay ninguna respuesta positiva a estas cuestiones. Por el contrario, lo que hay es un marcado rechazo por la premisa que les da lugar; un recelo por la afirmación de un mundo sólo deseable con la administración metafísica de la pura existencia.

---

51 Como advierto a continuación, este es un tema sumamente complicado cuyos ecos alcanzan a cualquier forma de pirronismo antiguo o moderno, específicamente en lo tocante al ámbito de la reflexión política entendida de la forma más mundana, es decir, como la posibilidad de convivir con los otros y tomar decisiones colectivas frente o en oposición a las normas. No será posible, sin embargo, hacerle justicia en este escrito del modo que parecen reclamarlo algunos textos importantes (ej.: Burnyeat, 2002; Nussbaum, 1996). Sobre el asunto, sin embargo, y en un contexto de discusión más amplio del aquí nos ocupa, Laursen (2004: 220 y sigs.) otorga una respuesta interesante.



De hecho, tal y como se ha querido mostrar hasta ahora, la filosofía de Pirrón parece articularse desde la idea de contra-punto, esto es, ha querido ser un señalamiento constante, un recordatorio de los excesos a los que se puede llegar si damos por sentado el valor absoluto de nuestras creencias sobre los bienes y los males, enfatizando, en su contra, la futilidad de la vida y la futilidad de lo humano ya desde el inicio de la ancestrología elaborada por Laercio. Pienso que más allá de la falta evidente de vestigios testimoniales, esta carencia de definiciones morales positivas tiene que ver con el tono contestatario del planteamiento en general, reticente de inicio a ser partícipe de las reglas filosóficas de su tiempo, según las cuales, para suceder, la moralidad tendría que ser en todo caso una prescripción de corte realista. No se trata, empero, de una contestación al modo cínico, rodeada de pantomimas y eventos teatrales escandalosos; tampoco de una al estilo académico con disputas a viva voz, como la que mantuvo Carnéades frente a los romanos. Se trata, en cambio, de una oposición más silenciosa, como diríamos, quizá, de una oposición por debajo del agua. Para jugar con la afortunada metáfora de Alcalá, se trata, pues, de una revolución de lo “inútil” que se opone por vocación al intelectualismo sin necesidad de valerse de la gnoseología o la pregunta por la realidad de lo que *es* en el mundo, sino que se le opone directa y abruptamente a estas cuestiones por medio de la praxis. Es por ello, quizá, que Ferrari (*apud* Giannantoni, 1981: 368) se niega a conceder a Pirrón el título de moralista otorgándole, en cambio, únicamente el de terapeuta. Y esto pese a que según miramos en las anécdotas de Antígono, Pirrón en efecto aparece preocupado por la virtud y parece también en este mismo sentido preservar la asociación griega entre virtud y felicidad, tal y como decíamos la explica, por ejemplo, Annas (1993). Sin embargo, más allá de lo escrito hasta ahora en torno a las anécdotas y los diversos testimonios que nos presentan a un Pirrón tendido hacia las reflexiones de corte moral, lo que me hace dejar de lado el buen argumento de Ferrari es la sombra del τῶφος en algunos fragmentos timonianos y la relación que desde el capítulo I decíamos que éste mantiene con la pretensión del conocimiento metafísico ligada ya desde la ancestrología, al vicio de la arrogancia. En lo que viene, por lo tanto, intentaré explicar cómo es que en Pirrón la vida sin opiniones y la vida en la indiferencia son, al mismo tiempo, hijas y herederas de la vida sin vanidad que Timón otorga cuidadosamente a su maestro. Cómo es que, hacia el final, al convertir la arrogancia en vicio, Pirrón es capaz de hacer de la práctica de la indiferencia, de la apatía, la serenidad y en fin, de todas aquellas nociones-actitud que aparecen en su anecdotario, un camino no sólo hacia la felicidad, sino también hacia la virtud.

### III. Βίος ἄτυφος (la vida sin vanidad)

En un pasaje del *Fedro* que sirve a Decleva Caizzi (1980: 54)<sup>52</sup> para mostrar el carácter negativo que el pensamiento griego en general habría otorgado al τῦφος, Sócrates y Fedro, al pie de un árbol, hablan acerca de la vida de Bóreas. Cuentan que ahí, a poco del lugar en que descansan, el viento del norte había secuestrado a la ninfa Oristes, quizá mientras ésta jugaba a orillas del Illiso. Es entonces cuando, alrededor de exclamaciones, Fedro pregunta a Sócrates si acaso cree él en aquella aventura extravagante. Podría ser –responde– que la ninfa hubiera caído arrojada por el viento desde las altas rocas y que tiempo después su caída desde el cielo fuera mirada por los otros como un rapto; podría haber caído en un paraje diferente al que se piensa, quizá una colina, o quizá no. El hombre que se diera a la tarea de responder a Fedro y desentrañar las penumbras del rapto de Oristes tendría que después, con esos mismos criterios, dar cuenta de la imagen de las “gorgonas y los pegasos”, explicar cómo luce una quimera y, en fin, hablar de todas aquellas figuras que habitan el mundo de los relatos populares. Un hombre así, encargado de todo esto, se vería envuelto en una labor enorme y pesarosa para la que él, Sócrates, que no ha podido siquiera conocerse a sí mismo, no tiene para nada tiempo.

Yo no he podido aún cumplir con el precepto de Delfos, conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia me parecería ridículo intentar conocer lo que me es extraño. Por esto es que renuncio a profundizar en todas estas historias, y en este punto me atengo a las creencias públicas. Y como te decía antes, en lugar de intentar explicarlas, yo me observo a mí mismo; *quiero saber si yo soy un monstruo más complicado y más furioso que Tifón, o un animal más dulce, más sencillo, a quien la naturaleza le ha dado parte de una chispa de divina sabiduría* (*Phdr.* 229e-230a, énfasis mío)<sup>53</sup>.

Lo primero que salta a la vista es cómo, para este Sócrates interlocutor de Fedro<sup>54</sup>, la consigna del conocerse a sí mismo, entendida como ejercicio

52 Todas las referencias a DC en este apartado proceden del texto de 1980 referido en la bibliografía final.

53 Mírese, para un análisis de la dimensión mítica de Tifón, su papel en el *Fedro* y su relación con el “conócete a ti mismo”, Werner (2012), específicamente el apartado “Boreas, Typhon, and the Allegorization of the Myth”, en pp. 19-43.

54 Aunque no exclusivamente, véase también, para esta primaridad del autoconocimiento y la indiferencia que al parecer provocaran en Sócrates las preguntas sobre lo que aquí se denomina “extraño”, *Alc.* p. 190, en donde Sócrates, dice Alcibíades, no puede asumir que conoce

y preocupación fundamental del hombre-filósofo, lo vuelve en automático ajeno a aquellas cuestiones que, como el rapto de la ninfa o la apariencia del pegaso, resultan naturalmente “extrañas”. Estas cuestiones, digamos, *externas* al camino del “γνώθι σεαυθτόν”, son inclusive relegadas en su verdad al ámbito de la opinión pública, como si se quisiera enfatizar su carácter inútil, su indiferencia respecto a la labor filosófica dada a Sócrates por Apolo. Hay aquí, al menos de paso, un cierto parecido con el pasaje en que Timón nos habla de su maestro en cuanto hombre emancipado de las preocupaciones del mundo del pensar filosófico, afanadas como lo están en resolver el sentido de los vientos de la Hélade; en que nos habla de Pirrón como hombre dedicado solo y exclusivamente a la búsqueda de la virtud. Sin embargo, lo propiamente relevante aparece en las líneas posteriores en las que Sócrates dice a Fedro haber renunciado a dar explicación a aquellas cosas para, en cambio, mirarse a sí mismo y en esa mirada descubrir si es acaso un monstruo furibundo al modo de Tifón, o si le fue dada por contraste una naturaleza sencilla. Tanto la referencia a Tifón (el viento titánico nacido del vacío y de la tierra) como el contraste en que la referencia es insertada resultan fundamentales. Esto por dos razones. Primero, al igual que en un poema atribuido a Crates en que se habla burlescamente sobre Alforja como una ciudad levantada en medio de “un humo vinoso” (DL IV 85)<sup>55</sup> (esto es, como una ciudad que recubre su miseria y su mugre con ostentación, precisamente, erigida en el humo de la arrogancia), el uso del τῦφος en el *Fedro* muestra un doble juego entre el sentido llano de la propia palabra (“humo”)<sup>56</sup> y el uso moral que hemos revisado hasta ahora. Es al mismo tiempo un *humor*, algo relacionado al viento y algo proveniente de las entrañas de lo humano. Notemos, además, que la referencia mínima a Tifón aparece de soslayo como opuesta a la sencillez y la sabiduría: como una naturaleza monstruosa que precisamente se insinúa en contra del ejercicio de autoobservación supuesto en el “conócete a ti mismo”. Es la naturaleza del engaño, de la vanidad surgida del engaño de creerse poseedor de un saber, amo y maestro de una forma elevada de creencia, la que Sócrates rehúye aquí amparado en alegorías morales. No es para nada una sorpresa. La última línea del pasaje, “θείας τινὸς καὶ ἀτύφου” (*Phdr.* 230a), que juega con el uso

---

alguna cosa sin antes haber andado por el camino del autoconocimiento. Sobre el tema, y desde un punto de vista diferente, escribe también Vernant (1995).

55 Sigo a Bredlow en su traducción de “ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ”. En el texto de DC (T85), donde aparece también la referencia “vinoso vapore”, y en el de Gual, poco más distante pero aún plausible dada la relación existente, dentro de la tradición cínica, entre falsas opiniones y vanidad, “púrpura ilusión”.

56 “Τύφος, τύφομαι, ‘fumare’”, en DC, p. 54. En palabras de Long (2006: 80), “self-important and self-deception”.

adjetivo del nombre del titán oscuro, hace coincidir de un solo trazo al espíritu de Tifón con el afán de conocer aquello antes identificado con lo “exterior” y con lo ajeno, en suma, identificado con lo que no tiene importancia<sup>57</sup>.

Ahora bien, esta bivalencia entre los usos humorales, míticos y morales del concepto (atestiguada también por muchas referencias cónicas al asunto de la vanidad) se encuentra además en la tradición médica de Hipócrates, en la que se habla del *τῦφος* como una “fiebre” y una especie de confusión mental (un delirio) y es retomada por Ión en algunas líneas que, según Plutarco, dedicara a Pericles. Se le puede ver también, muchos siglos adelante, en palabras de Luciano y Marco Aurelio, y de una gama vastísima de filósofos que, en forma unánime, por esta o aquella vía, detectaron en la arrogancia un tendencia antropológica casi inamovible<sup>58</sup>. Lo interesante aquí es, sin embargo, que todas estas referencias indican los distintos niveles en que el concepto se adscribe y, a la vez, todas aquellas esferas de la experiencia con el mundo del que puede ser predicado: ahora en relación al orgullo que provocan los bienes materiales, ahora en consonancia con la vanidad de la milicia, ahora en relación a los excesos de la *doxa*, en fin. Ninguna de ellas, empero, hará justicia a las pretensiones y al alcance que la palabra adquiere tanto en boca de Pirrón y su discípulo, como en boca de la corriente cónica ya desde épocas tempranas con Antístenes.

Haciendo eco de la propia tradición, en ambos casos el término se identifica con el vicio y con el lujo, con la extravagancia y la discordia. De hecho, los vocablos *οἷσις* (quizá “engreimiento”)<sup>59</sup> y *κενοδοξία* (“vacuidad”, quizá; quizá solo “vanagloria”), ambos utilizados por el cinismo como sinónimos de *τῦφος* (Long, 2006: 81), reflejan en un solo movimiento del discurso la mínima evocación que Timón hace del hombre en uno de los fragmentos de las *Sátiras* citado por Aristocles a finales del Libro octavo. En él, *οἷσις* y *κενοδοξία* se unen con el fin de evocar, mínimamente, la mirada de desdén crítico que Timón lanzaría sobre los hombres: “[...] sacos de piel, rellenos de presunción

57 Sobre esto, Werner (36) enfatiza, con acierto, que la discusión presentada casi como un juego hace patente la contienda fundamental entre dos formas de vivir: la una, reglamentada por el siempre inalcanzado conocimiento de sí, constitutiva del *verdadero* camino (o el camino del filósofo), y la otra, ceñida a puras distracciones.

58 Los ejemplos y las referencias puntuales se encuentran a lo largo de todo el texto de Declava.

59 Long (2006: 81) traduce la palabra por “conceit”, que hace alusión a una cierta e indebida sobreestimación de sí mismo, y se une por ello al campo de la arrogancia y la vanagloria representado por Tifón. En contextos filosóficos, la palabra se utiliza también para hablar de una forma vana de la opinión (*δόξα*) y aparece con predilección en contextos negativos. Tanto es así, que a modo de segundo significado LSJ traduce el término “*οἷμα*”, del cual procede, como “selfconceit”.

vacía”<sup>60</sup>. Esto nos sirve para mostrar hasta qué punto el espectro de vocablos despreciativos asociados a las *Sátiras* tiende a hacer de la arrogancia su eje de gravitación; hasta qué punto, entonces, ese desdén antropológico que hace a Laercio volver a los pirrónicos deudores de las concepciones homéricas y trágicas, encuentra su cimiento en un desprecio todavía más hondo y más profundo que, por otro lado, no le fue ajeno a la tradición cínica por más que en uno y otro caso la naturaleza de la doctrina se guíe por caminos diferentes.

Ahora bien, esta similitud entre corrientes de pensamiento, en ocasiones inadvertida por los estudiosos y que, sin embargo, podría incluso tener ecos en la propia biografía intelectual de Pirrón<sup>61</sup>, nos posibilita ampliar la pregunta sobre el papel jugado por la arrogancia en la conformación pirrónica del ideal filosófico. Más aún, nos permite entender el difícil talante moral que recubre la generalidad de ese βίος tachado por Aristocles y compañía de indeseable, de inmoral, de absurdo; un modo de vida vegetativo, propio de dementes, malicioso y perjudicial desde sus primeras formulaciones. Antes ya hemos visto el fragmento en que Timón describe a Pirrón como alguien que, en contraste con el resto del mundo, se presenta “sin vanidad e indómito” (DC T58), hasta cierto punto aislado de la muchedumbre filosófica que parece vivir abrazada a la presunción y los excesos intelectuales. Hemos visto, además, cómo Jenófanes (Di Marco, F60) se le acerca levemente al estar (por poco) privado de orgullo (ὕπάτυφος), y cómo Zenón, por el contrario, es presentado como una “vieja y codiciosa mujer fenicia en su oscuro τῦφος, deseándolo todo”<sup>62</sup>. Y aunque en efecto son pocas las veces que el término es utilizado por Timón, parece haber tenido fuerza suficiente como para perdurar en los trabajos de Sexto, quien de modo similar acusa frecuentemente a los “dogmáticos” de arrogantes, atrevidos

60 Sigo aquí la traducción anglosajona de Long (2008: 81): “[...] human skin-bags stuffed with empty conceit”.

61 Un poco, también, la persistencia cínica en las *Sátiras* y algunos otros versos de Timón podría deberse a una nada implausible influencia de Crates –finalmente, su contemporáneo. Piensa Long (2008) que esta influencia se mira con especial interés en los hexámetros paródicos que este último dedicara a Homero y de los cuales, lamentablemente, sobrevivió muy poco, pero también en algunas líneas conservadas en el Libro II 118 de las *Vidas*, en que Crates se mofa del sufrimiento de Estilpón, rodeado de lujos en el palacio megarense que servía como lecho a Tifón. Todo ello parece prefigurar el estilo burlesco de Timón y en muchos sentidos también refleja su necesidad de construir a un Pirrón aislado por completo de esos hombres y ese mundo identificado con el del lujo innecesario y vicioso.

62 Utilizo para la frase “καὶ Φοίνισσαν ἴδον λιχνόγραυν σκιερῶ ἐνὶ τύφῳ” la traducción anglosajona de Long (“a greedy old fenician woman in her swarthy *typhos*, desiring everything” [81]) y me distancio momentáneamente de Di Marco, quien traduce “e vidi nell’ombra di fumosa alterigia una donna fenicia vecchia e ingorda, avida di tutto”.

y jactanciosos<sup>63</sup>. Pero el hecho crucial radica en que al hacer de la ἀτυφία el rasgo que distingue a Pirrón de la muchedumbre, Timón lo convierte en parte intrínseca del βίος que éste representa. Es decir, al hacerlo rasgo fundamental del sabio, lo convierte, en suma, en una forma de vivir.

La consigna “βίος ἄτυφος” (literalmente, vida sin-vanidad), acuñada por Decleva a partir de dos importantes menciones sobre la carencia de vanidad en Antístenes<sup>64</sup>, muestra cómo desde tiempos previos a Pirrón la figura del sabio y la vida ejemplar de la que éste hacía gala, estaba definida de buen agrado por ἀτυφία y cómo esta, a la par, era considerada un ejercicio filosófico ligado a la falta de opiniones vacías y a la persecución de la mala fama. El ser un *a-typhos* constituye en este sentido un *telos* filosófico de modo muy parecido a lo que vemos en el pasaje de Timón. Tanta es la similitud, que luego de mirar los tres fragmentos en que Timón utiliza alguna acepción del τῦφος mencionados párrafos atrás, Long escribe:

It would hardly be an exaggeration to say that there are Cynic supports for every moral judgment, whether good or bad, that Timon makes in the Silloi and his other verses. His attack on the intellectuals of the Alexandrian Museum and on learning generally, his criticism of scholarly controversy, his censure of *doxa* in the two senses of fame and (worthless) belief and of desire (*epithumia*); more specifically, Timon’s criticism of Prodicus for avarice, of the Stoic Zeno’s disciple as a flatterer (*kolax*), of Arcesilaus for playing to the crowd –all these and similar failings belong the Cynic repertoire of castigation (2006: 81-2).

Lo interesante aquí no es el vínculo que puede gestarse entre cínicos y pirrónicos, o no al menos el vínculo si se entiende como una mera laxitud de

63 En *HP* I 62, por ejemplo, “vacuos y jactanciosos dogmáticos”; en III 2, “contra la arrogancia de los dogmáticos”, y quizá el más importante en 280, “El escéptico, por ser un amante de la humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos”. Poco más adelante, inclusive, habla de esta arrogancia en términos de “enfermedad”, lo que recupera la tradición hipocrática respecto del τῦφος. Otras referencias son presentadas por Long, 2006, p. 81.

64 En particular, interesan un par de líneas de Clemente y Teodoro, en las que se da testimonio de la filosofía de Antístenes. En el primer caso, se insinúa que para Antístenes, el propósito general de vida se relacionaba con la ausencia de orgullo (“πάλιν Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν [τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος εἶναι ἔταξε]”); en el segundo, que para éste mismo, la orientación fundamental (no-manifesta) de la vida es de nueva cuenta el carecer de *vanitas* (“ὁ δὲ Ἀντισθένης τὴν ἀτυφίαν [ἔσχατον ἀγαθὸν ὑπέλαβεν]”). El primero se enmarca dentro de una serie de disertaciones en torno a la “perfección”, y el segundo, dentro de una recopilación de testimonios filosóficos en torno a la “cura”. Ambos son referidos por Decleva en su texto de 1980, p. 58 y, a su vez, corresponden respectivamente a los fragmentos 20-26 de su compilación sobre Antístenes.

la historia de la filosofía. Lo importante es cómo este parecido nos permite hablar del ideal de sabiduría pirrónico, al unísono, como una persecución constante de la propia ἀτυφία. Y cómo, en este mismo sentido, la característica eudaimónica por antonomasia —es decir, la imperturbabilidad— se convierte en resultado de la terapia filosófica de la indiferencia, puesta aquí a modo de fármaco contra todas las diversas formas de vacuidad que envuelve el uso del τῦφος. Pero veamos, en palabras de Decleva, entonces, tanto el τῦφος como su privilegiado negativo (ἀτυφία) poseen, a la vez, una doble valencia de pronto cognoscitiva, de pronto moral: cognoscitiva, en el caso cínico, en relación con la idea amplia de “falsa creencia”, y moral, en ambos casos, en relación al sentimiento o, si se quiere, a las pretensiones que implica el suponerse poseedor del conocimiento tal y como lo hemos entendido hasta ahora. Después de todo, existe en Timón al menos una línea (Di Marco F20) en que esta vanagloria (κενεώτερον) es referida explícitamente a la “acumulación de conocimientos”, si bien, es cierto que ahí Pirrón no es nombrado<sup>65</sup>.

El punto de encuentro entre ambas concepciones, sin embargo, poco tiene en realidad que ver con la forma doctrinal del pensamiento y más bien se cierra sobre el eje siempre complicado de la narración. El asunto es mínimo: según el testimonio de Aristocles (F4 14), Timón habría dedicado un largo pasaje del *Pitón* a describir su primer encuentro con Pirrón cuando ambos se dirigían al templo de Anfiarao, quizá en la ciudad de Oropo, de camino a Delfos<sup>66</sup>. Sobre el contenido de la conversación que mantuvieron, sin embargo, Aristocles calla. Pese a las dificultades que trae consigo pensar un encuentro de esta clase<sup>67</sup>, del que no queda más que un leve vestigio, pequeño e improbable, sin mayores datos ni posibilidad real de corroboración, habremos de atender a su importancia. Y esto, claro, no sólo porque a su través se retire una vez más el puente semántico entre los ideales cínicos y pirrónicos en materia de τῦφος, sino porque a juzgar por la importancia que le concede Timón mismo, algo de ese encuentro, de la locación quizá, del contenido filosófico de esa locación, parece revelar algo también de lo que ahí se dijo; por consiguiente, algo de lo que Pirrón habría transmitido a su discípulo. Algo sobre Pirrón, sobre su vida, sobre su pensamiento (Untersteiner: 59). La pregunta (que a primera vista pareciera venir de un puro relato) es, entonces, qué hacía

65 La frase es, en la traducción de Di Marco: “[...] ivi il *vanto della molteplice erudizione*, di cui null’altro è più vuoto”. Enfatizo los dos términos que aquí interesa relacionar.

66 Mírese para los avatares de esta hipótesis, además del texto referido de Untersteiner, Reale *apud* Giannantoni, 1981, p. 290.

67 Para la discusión en torno al encuentro mismo, su valor filosófico y los problemas históricos que implica, véase Untersteiner, p. 285. Véase, también, Long, 2006, p. 90.

Pirrón de camino al templo de ese héroe en particular. Y si acaso dudáramos del evento, y si el evento no hubiera jamás sucedido y todo fuera creación de Timón, la pregunta sería, entonces, ¿por qué ahí, justamente, de camino al templo de Anfiarao, es que decide Timón hacerse encontrar por su maestro? ¿Y por qué decide, pues, contarlo? ¿Y qué significa el escenario de la historia? Y si no significa nada, entonces, ¿para qué decirlo? El propio Aristocles, en el tono de burla que le es acostumbrado, luego de presentar el dato mínimo de la anécdota, se pregunta qué habría llevado a Pirrón a esos lugares, si tenía, como todo hombre, un destino<sup>68</sup> o si, al contrario, se encontraba vagando solamente, como un loco.

Es obvio, sin embargo, que nada de esto tendría importancia si ninguna de las tradiciones literarias que nos hablan de Anfiarao pudiera acercarnos al pirronismo. Pero no es así. Anfiarao no sólo se representa en la tradición mítica como alguien ligado desde la sangre<sup>69</sup> a las cuestiones adivinatorias y del destino que, por ejemplo, podría recordarnos la figura del Pirrón-sacerdote. También lo hace como alguien que, al modo cínico y pirrónico, fue capaz de llevar una vida sin orgullo, desprovista de pretensiones, una vida “modesta”<sup>70</sup>, escribiría Juliano (333c), que rechazaba el contacto con las opiniones vacuas y la vanagloria<sup>71</sup> y que otrora lo pusiera ante la mira favorable de los dioses<sup>72</sup>. Esta lectura sobre la vida de Anfiarao responde a la imagen presentada por Esquilo en *Los siete contra Tebas*: todo él despreocupado por la batalla, carente de orgullo militar, sabido del inminente fracaso y sin embargo “prudente” (565). Un Anfiarao, según Decleva, no tan distinto a Heracles o Ciro (ambos de gran

68 Concretamente, los Juegos Píticos (F4 15).

69 Hijo de Oicles, según Esquilo (380), y descendiente de Melampo, según Apolodoro. Sus poderes predictivos son también mencionados por Píndaro en las *Odas Píticas*, VIII.

70 Utilizo aquí la traducción de Decleva (58); en la versión de García Blanco y Jiménez, 1982, el término utilizado es “prudencia”. La referencia aparece en una de las epístolas conservadas del emperador, en donde se habla profusamente sobre cómo deberían comportarse los sacerdotes. Los términos utilizados resultan sorprendentemente parecidos a los términos con que, hemos dicho, fue comprendido el ideal de sabiduría por el cinismo. Así, por ejemplo, el fragmento que nos ocupa inicia enfatizando el carácter reprochable de la sofisticación en la vestimenta de los sacerdotes cuando éstos se encuentran fuera de los templos y, en fin, rechazando todo aquello que para el cínico se asocia al *truphe*.

71 Los términos aquí son precisamente “κενοδοξία” y “τύφον μάταιον”.

72 El asombro de los dioses por la humildad de Anfiarao (que, además, había salido a la batalla sin blasón alguno [590]) lo había hecho acreedor de una recompensa: aunque el destino había dictado su muerte (cosa que él mismo sabía antes de partir), los dioses tuvieron a bien mantenerlo con vida. Sobre esto escribe, por supuesto, Esquilo en *Los siete contra Tebas*, en donde tiene lugar la totalidad de la descripción, pero también Píndaro, en la *Oda VI*, dedicada a Agésias de Siracusa, se refiere a él como el “sabio sacerdote”.



importancia en la representación cínica de la virtud) en su falta de interés por los espectros de la gloria<sup>73</sup>. Una de las referencias que más importancia tiene, en este sentido, se encuentra en el *De audiendis poetis* de Plutarco. Ahí, en los marcos de una lectura “cínica” de la obra de Esquilo, se puede leer: “Y Esquilo, igualmente, sitúa en la moderación el no enorgullecerse frente a la fama (τὸ πρὸς δόξαν ἔχειν ἀτύφον), el no ser insolente, el no excitarse con los elogios de la multitud, cuando escribe sobre Anfiarao. *El que no quiere parecer el mejor, sino serlo, cosechando un profundo surco en su mente, de la cual brotan prudentes consejos*” (*Aud. poet.* 32 D). En este caso, la falta de arrogancia (“priva di boria”, traduce Decleva) se relaciona, primero, con el desinterés de Anfiarao respecto a la fama, y segundo, con un estado de imperturbabilidad frente al elogio que, naturalmente, sólo es posible en virtud de lo primero. Se relaciona, además, con la prudencia y con la virtud de quien, silencioso, entre el bullicio popular, se mantiene idéntico a sí mismo.

De acuerdo con estos testimonios, entonces, el modelo de la vida de Anfiarao se contrapone a todo lo que la arrogancia representa y a todo aquello que los antiguos cínicos y pirrónicos miraron con rechazo. Sin embargo, habrá que notar ahora dos cuestiones importantes. En principio, pese al talante negativo que en general la tradición griega filosófica atribuyó a la figura de Tifón y a los términos a ella asociados, si atendemos a la detallada exposición de Decleva, no podríamos decir que se trata de un concepto unitario. Sobre todo, porque los objetos contra los cuales se dirigen en cada caso las afrentas, oscilan en muchas direcciones (el orgullo militar, el lujo, el intelectualismo, etc.). Por lo tanto, resulta natural que las distintas actitudes asumidas ante él varíen al unísono. Así, por ejemplo, frente a la ostensión material de las cortes y los ciudadanos prominentes, el cínico opondrá su vestimenta simple, su viejo tribón de vagabundo y su total abstinencia de objetos innecesarios<sup>74</sup>; mientras que la actitud de respuesta del pirrónico no estará dirigida —o no específicamente— a esta clase de cuestiones y más bien quedará plasmada en la vida indiferente, solitaria y en retiro llevada por Pirrón. En segundo lugar, notemos también cómo no parece existir ningún testimonio sobre Anfiarao que nos permita vincular su figura con la profesión pirrónica de indiferencia. Y aunque esto es de inicio verdadero, la ausencia de datos textuales que incluyan explícitamente la palabra no implica que el comportamiento del héroe no pueda en efecto ser mirado desde su óptica. Por ejemplo, durante las menciones de Plutarco y Esquilo, el modelo vital que Anfiarao ejemplifica

73 A esto se aúna, por supuesto, el que según DL Antístenes hubiera escrito sobre Anfiarao.

74 Ej.: DL IV 6.

puede ser entendido como parte de una actitud de indiferencia más amplia. Es decir, si la gloria no le interesa, podría ser porque la gloria le es indistinta. De hecho, un rasgo muy peculiar de corte parecido puede encontrarse en unos versos anónimos atribuidos a él por Ateneo y utilizados por Decleva como puente no sólo entre la ἀτυφία y el pirronismo, sino además entre la ἀτυφία y la indiferencia: “Anfiloco, héroe hijo mío, teniendo la astucia (νόον) del pulpo, adáptate (ἐφαρμόζειν) a aquellos a cuyo país llegues. Sé distinto según las ocasiones y acomódate al lugar en el que estés” (Bernabé F9)<sup>75</sup>. Pero veamos, ¿en qué sentido la exhortación ética de Anfiarao a su hijo puede ser relacionada con Pirrón, con el legado de Pirrón, con su modo particular de vivir la indiferencia? Para ser honestos, dentro de la literatura sobre el tema, hay mínimos elementos que nos permiten establecer fácilmente una relación. El escrito de Decleva que hemos tomado como punto de partida, por citar un caso, se limita a decirnos cuán fácil sería darse cuenta de ella sin explicarnos en ningún momento en qué consiste esa facilidad y cómo es que se mira en el interior del pirronismo. Pese a todo, un relativo aire de familia puede leerse en la comparación de las palabras de Anfiarao y una de las respuestas que Sexto da a los objetores del pirronismo en materia de apraxia e inconsistencia. En el pasaje de los *Adversus* citado párrafos atrás, Sexto dice que el pirrónico ha de comportarse en las ciudades y los pueblos donde habita al amparo de las leyes y costumbres. Que ha de portarse, si se quiere, con la astucia mimética del pulpo. Antes de atribuir acriticamente esta misma idea a Pirrón habría quizá que preguntarnos si existe algo en la serie de anécdotas presentadas sobre su vida que así nos lo sugiera. Si es posible que su retrato nos venga a la memoria de forma semejante a la del pulpo.

Aunque ciertamente no hay ningún fragmento que de modo claro e indudable le atribuya a Pirrón una idea parecida, existe un elemento textual que nos permite asumir que la idea no fue tampoco invención de Sexto<sup>76</sup>. Ya en el Libro octavo del *Sobre la filosofía* de Aristocles (F4 20), se pretende refutar la idea pirrónica del seguimiento de la costumbre (ἔθεσι) y la naturaleza (φύσει)<sup>77</sup> arguyendo su inconsistencia para con el vivir-sin-opiniones y su

75 Además de en Decleva, la referencia se mira en Untersteiner, p. 58.

76 Siguiendo a Chiesara (2001: 131), dada la ocurrencia de acepciones de los vocablos “συγκατατίθεμαι” y “ἀκολουθεῖν”, el trazo nos lleva a Enesidemo. El primero se encuentra ya en F4 7 (“to assent”) y aparece, además, en Focio (169b30) y, según Chiesara (111), le es común tanto a la fracción del Libro IX de las *Vidas* dedicado a los pirrónicos, como a los trabajos de Sexto Empírico. El segundo, poco más frecuente, es referido por DL a Enesidemo (IX 101).

77 El texto reza: “When, however, they utter this piece of wisdom, that one ought to live in accordance with nature and custom, and yet to assent to nothing, they are naïve in the extreme. For one must assent to that, even if to nothing else, and assume that it is so. And why

obvia ingenuidad. No se trata, claro, exactamente de la misma consigna. La apelación a la guía de la naturaleza que, por ejemplo, puede rastrearse hasta cierta prescripción de los *Esbozos*<sup>78</sup> no parece desempeñar ningún papel en su comparación con la parénesis de Anfiarao<sup>79</sup>. Pese a ello, y concediendo la razón a Declava y Untersteiner, debemos notar que aquello que unifica y pone en un mismo tono del discurso a la astucia de la mimesis que el pulpo simboliza y la indiferencia absoluta respecto de la naturaleza y el valor intrínseco de los objetos de rechazo o elección propugnada por el pirronismo antiguo, es, precisamente, el ejemplo de la vida de Pirrón. Lo decíamos antes pero quizá sea ahora mejor decirlo con palabras de los otros. Cito, pues, a Dal Pra, quien a su vez es retomado por Untersteiner:

[...] noi sappiamo che egli [Pirrone], nella pratica della vita sociale, si applicò a fare tutto quello che la tradizioni richiedeva e si preoccupò di evitare ogni scandalo con una condotta conformista; dovette certamente piegarsi ad una scrupolosa osservanza delle leggi e delle tradizioni cittadine [...] ripiega verso un'accettazione pragmatica, e quindi altrettanto dogmatica, del mondo della tradizione e della consuetudine, nonché del mondo della vita quotidiana (287).

*Grosso modo*, el carácter dócil y conformista del Pirrón-pulpo responde a la imagen pública de la profesión de indiferencia. Así es Pirrón a los ojos de la mayoría: sin perseguir afrentas, sin buscar prestigios, casi sumiso, casi frágil, como escribiría Timón, “nella calma della bonaccia” (Di Marco F64). Por supuesto, habremos de marcar una distancia con lo escrito por Dal Pra y decir aquí que esa conformidad con la norma no tiene por qué ser entendida en términos prescriptivos, como parte ulterior de la propuesta. Nada más alejado, me parece, de ese espíritu “indómito”, divino hasta cierto punto, que según Timón define a su maestro. Todas estas características más bien responden al juicio de la mirada ajena. Al modo en que probablemente alguien que asumiera la indiferencia como principio aparecería ante los ojos. Y esto es crucial: cuando antes hemos dicho que la práctica de la indistinción se encuentra

---

should we nature and custom more than not, if we know nothing by which to judge?”. No me interesa aquí volver sobre los temas de la inconsecuencia y la apraxia en relación con la posibilidad del asentimiento. Basten para ello las páginas anteriores de este escrito.

78 Me refiero aquí a los ya citados requisitos que integran la vida-sin-opiniones. Véase, por ejemplo, además, *HP* I 238, en donde Sexto describe las características de la “vida ordinaria” llevada por el escéptico.

79 Pese a ello, resulta interesante considerar que, según Chiesara (2001: 131), el uso de *φύσει* en el fragmento de Aristocles se asienta sobre las bases de su aparición en el multicitado pasaje de Diógenes Laercio, donde Pirrón expresa su “nihilismo” moral (DL IX 101).

vinculada a la carencia de vanidad (es decir, la ἀτυφία), se trataba justamente de mostrar cómo es que esta última se convierte en virtud. El hombre que ha asimilado para sí la absoluta indiferencia respecto del valor natural de las leyes es aquel que logra, de hecho, convertirse en pulpo: adaptarse al mundo sin llamar la atención, como Anfiarao, partiendo a la batalla sin insignias y sin buscar ninguna clase de reconocimiento.

Esta relación tan peculiar de emancipación respecto a la ley, que consiste en no dejarse seducir por el encanto de su verdad (en asumir que no es ni buena ni mala, ni justa ni injusta por naturaleza), es probablemente lo que diferencia con más fuerza al pirrónico del cínico. Pues, si en el primer caso lo que hay es un franco y escandaloso desafío<sup>80</sup>, lo que habrá en el segundo será el silencio de la indiferencia de quien no considera ya importante saber si la ley planteada es o no deseable, es o no justa, vale o no por naturaleza; la indiferencia de aquel que ha renunciado a conquistar el “qué” supremo de las cosas y que, en cambio, se repliega en los bordes de su propio anonimato para morir en calma. Al respecto, escribe Decleva:

A parte il fondamento teorico diverso queste posizioni, c'è anche una differenza di natura psicologica, su cui non a caso tanto insiste Timone, e che sembra costituire il tratto distintivo del saggio Pirrone: la mitezza e la tranquillità di spirito che lo contraddistinguono appaiono ben lontane infatti non solo dalla rissosità dei filosofi gonfi del proprio vano sapere, ma anche dalla voluta rudezza dei Cinici (60).

Esto no quiere decir que la indiferencia así entendida no represente ninguna clase de afrenta contra la idea de costumbre, de ley, de convención, etc. Al contrario, ser-indiferente es, en este sentido, una acción de contrapeso, una *respuesta*, como habríamos dicho antes, una especie de contrapunto. Pues no es lo mismo, sin duda, vivir con leyes que se asumen verdades en sentido radical<sup>81</sup>, a vivir conforme a leyes que, se asume, no son sino transitorias consignas humanas procedentes de juicios igualmente humanos, cuyo valor depende, en última instancia, de esos hombres mismos. Quizá sea más acertado decir, entonces, que no se trata tanto de una filosofía contestataria (al modo cínico), como de una filosofía de la resistencia. Resistencia de la tentación de

80 Esta primera fracción de la idea pertenece a Decleva. Sin embargo, me separo de su pensamiento en lo que sigue, cuando habla del pirrónico como aquel que sabe que no puede conocer en sentido epistemológico. Me separo por todo lo escrito hasta ahora en torno a las posturas epistemológicas sobre la figura de Pirrón en general. Con todo, vale notar lo extraño que resulta la afirmación de Decleva en los marcos de su propio pensamiento.

81 Es decir, si se quiere, que provienen de un conocimiento metafísico de los bienes y los males.

asumirse sapiente, propietario de la verdad; resistencia de las vanaglorias intelectualistas que pretenden regir, desde la pura idea, el significado de la vida; resistencia, en fin, del τῦφος mismo.

En este matiz radica precisamente el carácter liberador con que Timón acostumbra referirse a su maestro. Cuando el hombre ha comprendido que en lo relativo a las acciones humanas, a sus objetos de elección o de rechazo, no existen valores *per naturam* ni jerarquías dadas, es que puede al fin arribar al estado de imperturbabilidad perseguido. Pero también, esta comprensión le hace posible convertirse en un hombre virtuoso en la medida en que el sentimiento que acompaña la creencia así entendida constituye un vicio. Justamente, el vicio del τῦφος. Ambos movimientos no parecen encontrarse ni siquiera en planos diferentes. Al contrario, según lo hemos planteado aquí, resultan más bien connaturales: una vez liberados de la arrogancia (finalmente, una “cadena”) accedemos a la calma. Ya no queremos esto y esto otro. Ya nada es motivo de disputa o controversia. Salimos al campo de batalla, como Anfiarao, sin blasón, sin buscar reconocimiento. Salimos al mundo con la sola resistencia de la libertad. Idénticos a nosotros mismos, pensaría Hadot. Sin preocuparnos por la dirección de los vientos y sin dejarnos convencer por la vanidad de la sofística. En esto, para Pirrón, parece consistir la sabiduría, o al menos, si se quiere, es esta la propuesta de vida que él mismo se encargó de traer al mundo. Es el hombre que fue en la memoria de los otros y, en este sentido, es esta también su filosofía. A modo de resumen, quizá podríamos decir, entonces, que la filosofía de Pirrón, toda ella un ejercicio espiritual y una elección de vida (Hadot, 1984), puede ser comprendida mediante las tres grandes articulaciones que han dado nombre a estos apartados. Un βίος sin opiniones, es decir, que no persigue ninguna clase de conocimiento metafísico sobre la naturaleza de lo que *es* en cada caso digno de elegirse o rechazarse; un βίος que se ejercita en la indiferencia respecto de estos conocimientos mismos y respecto de la gloria o la fama que podrían acarrearlos; y finalmente, un βίος que mediante el desprendimiento sistemático de toda atadura con el mundo no sólo nos conduce a la serenidad, sino que nos convierte en hombres-virtuosos, hombres que viven en el silencio de la ἀτυφία, idénticos a sí mismos. Como escribiría Hadot, poco importa lo que se haga siempre que sea hecho con la disposición de ánimo procurada por la indiferencia. Esa que nos permite tratar con las *cosas*, vivir conforme a las leyes, ser los más comunes y ordinarios de los hombres, y al mismo tiempo, despojarnos de la naturaleza humana para estar cada vez más cerca de lo divino.

Se trata, en suma, de una filosofía que, quizá como el cinismo, vio con mucha claridad el efecto pernicioso que puede llegar a tener la administración

epistémica de la vida y que intenta librar al hombre de la servidumbre y la angustia, educándolo en la indiferencia. Puede ser, como piensa Ferrari, que se trate de una acción-reflejo: que la tesis de la indeterminación nos hable en última instancia del mundo físico, y que desde ahí extienda sus ondas destructivas hacia los ámbitos de la pura existencia. En este caso, el orden de los factores no altera el producto: hacia el final, lo único que importa a Pirrón es hacer vigente la posibilidad de habitar un mundo que, como el propio, se encontraba agobiado por la magna proliferación de voces que reclamaban para sí los títulos honorarios de la verdad y la belleza, de lo bueno y de lo justo. Voces caídas en la desgracia de haber convertido el conocimiento en herramienta de τῶφος y que por entonces navegaban de un lado al otro en el mar embravecido de la posesión y la legalidad, disputándose una gloria que presumiblemente, como lo atestiguan las famosas referencias de Laercio a la *Iliada* (VI 146, XXI 106; DL IX 67), piensa Pirrón, no le corresponden a nadie. En esto es bastante cercano al espíritu de la época helenística tal y como es descrito por Hadot (2009: 51): una búsqueda de la sabiduría que no es tanto un reclamo de posesión de ciertos conocimientos como una necesidad vital de habitarla; una búsqueda que, además, se presiente desde el inicio incompleta, para siempre en déficit respecto a su objetivo y que encuentra en el ámbito del ejercicio permanente la constitución última de su naturaleza, su camino a seguir y su legado.

## Conclusiones

Salvo por esa breve oda a Alejandro que destruyera presuroso, Pirrón no escribió nada. Lo cuenta Laercio apenas iniciar las *Vidas* y entonces, hemos dicho, lo acomoda minuciosamente dentro de una lista de filósofos ágrafos, y lo deja ahí, apenas nombrado entre Sócrates y Estilpón; entre Brisón y Carnéades. Lo dice también Aristocles en tono de burla, como si el no-escribir ninguna cosa fuera parte elemental del desprecio que se mira en las *Sátiras*, cuando Timón escribe en detrimento de cualquiera, por cualquier motivo. Lo dicen ambos como si significara poca cosa o como si el significado de esa elección fuera evidente para todos. Lo cierto es que la voluntad de no escritura no parece haber sido nada demasiado extraño. Muchos, en efecto, como Pirrón, no escribieron nada y sus palabras se conservaron más bien gracias a los otros, a sus discípulos o sus detractores, o gracias a los doxógrafos y compiladores de anécdotas. Algunos, como Epicteto, impartían clases prolongadas que después se llevarían cuidadosamente a la escritura en el silencio de las habitaciones (Pérez Cortés: 54), o al modo de Carnéades y Arcesilao, se dedicarían a defender públicamente alguna idea y luego se marcharían a sus hogares sin que escribir tuviera para ellos ninguna clase de importancia (144). Esto se debe, al menos en parte, al enorme valor de la palabra viva (ζῶνα φωνή) (123) para los habitantes de la antigüedad, apenas acostumbrados a pensar el mundo en términos de escritura y fervientes admiradores de las capacidades aurales y memorísticas.

Pero es cierto también que, en Pirrón, este rasgo diminuto parece, además, formar parte de un conjunto labrado cuidadosamente (Alcalá, 2005: 39). Como si, afanoso, se hubiera dedicado a construir su vida de modo que cada vestigio estuviera ahí para decirnos algo. Esto tampoco es nada nuevo. La idea misma de ἄσκησις, tal y como la hemos entendido, implica de suyo una cuestión parecida: pensar y vivir de modo que la propia vida sea un testimonio; un monumento ejemplar, pletórico en significaciones. Una vida, en suma, capaz de ser emulada por los otros, presenciada por la historia a modo de un retrato.

Esto es específicamente cierto para personajes que, como Pirrón, parecen decantarse por la filosofía en cuanto elección vital y abandonar a su suerte la zona gris de los discursos y las reflexiones teóricas. Filósofos hasta cierto punto extraños que miran con desdén los avatares de la dialéctica y que no parecen siquiera interesados en prestar atención a los grandes problemas de la filosofía, tal como fueron entendidos antes por Platón o Aristóteles y tal como, con sus obvias diferencias, son entendidos ahora por nosotros. Esto no quiere decir, por supuesto, que la persecución de la buena vida, la primacía de lo moral y lo práctico y, en suma, la concepción de la filosofía como un “quehacer”, les sea exclusiva a los filósofos que mostraron un abierto rechazo por la búsqueda de ciertos conocimientos sobre la naturaleza de los seres y los valores. Nada más alejado del espíritu griego que una filosofía, digámoslo así, ensimismada en su propio lenguaje, carente de utilidad en la vida de quien sigue sus principios e incapaz de conducir a los hombres a un estado deseable respecto de sí y el mundo que los rodea. Aunque por supuesto hay excepciones, esta parece ser una premisa en la que de algún tiempo para acá coinciden al menos una buena parte de los estudiosos. Sin embargo, lo que diferencia a Pirrón de estos personajes-filósofos, o mejor, aquello que podemos decir constituye su “diferencia específica” y que, por otro lado, se ha querido hacer patente a lo largo de todo este escrito, es que para lograr el propósito ciertamente unánime de la “εὐδαιμονία”, Pirrón no nos hace transitar por la búsqueda de la verdad y la definición, ni nos dicta, al modo convencional, una serie de preceptos nacidos de los saberes más profundos sobre el ser y la naturaleza. Su hallazgo consiste, por el contrario, en frenar la loca travesía de los hombres por atrapar lo bienes y esquivar los males y, en cambio, en ese detenimiento, liberarlos de su carga.

Esto es justamente lo que he tratado de defender: que la figura filosófica de Pirrón puede ser pensada en términos de una radicalísima elección de vida que rompe desde el inicio con las ecuaciones del intelectualismo moral: una elección que desnaturaliza el vínculo griego entre la posesión de unos saberes sobre la naturaleza de lo que es en cada caso digno de elegirse o rechazarse y la posibilidad de la buena vida. Una elección vital que, en cambio, parte de un cierto y matizado nihilismo y desde ahí propone, a partir de la ejemplaridad de la propia vida, una doctrina basada en el ejercicio cotidiano de la indiferencia, la apatía, la carencia de opiniones y de orgullo. Pirrón, además (y esta es de suyo una tesis paralela), no parece tampoco amparar sus conclusiones en torno a lo que nos hará conseguir la serenidad de espíritu en una indagación epistemológica respecto a la validez de nuestros criterios de verdad, como, por ejemplo, lo harían los neopirrónicos y como asume una poderosa tradición literaria dentro de los estudios clásicos. Pero tampoco, como acierta en de-



fender otra nada desdeñable tradición de estudiosos contemporáneos, parece descansar sobre la base de una concepción metafísico-física sobre aquello que puede decirse respecto al mundo exterior y sus objetos.

La pregunta, claro, es por qué. Para generar una respuesta tuvimos antes que mirar hacia atrás, tomar nuevamente de pretexto el asunto de la no-escritura y preguntarnos, en términos de metodología y recepción, cómo es que puede ser reconstruido el pensamiento de alguien que se negara voluntaria y filosóficamente a la escritura. Un filósofo con una vida que ya desde su tiempo suscitara las lecturas más opuestas y que en muchos sentidos rondara la historia como un espectro volátil: ahora como padre fundador de una corriente, ahora como personaje anómalo entre los muchos que quisieron rebatirlo. Esta es la pregunta fundamental que se buscó responder en el capítulo primero: quiénes, entre los antiguos, hablaron sobre Pirrón, cómo y con qué propósitos repitieron las formas de su vida. Para qué lo hicieron y en qué sentido debieran, tentativamente, ser abordadas sus palabras. Y aunque hemos dicho, Pirrón llegó hasta nosotros como un “hermabifronte”, como un “Jano intelectual” que a veces mirara dogmático y a veces escéptico, hacia el final de la investigación me ha parecido claro que existen al menos dos cuestiones comunes a las fuentes más importantes sobre su actividad como filósofo, sus palabras y la forma en que decidió ser transmitida su figura a lo largo de la historia. Primero, la aparición constante en los testimonios mayores de tres vocablos medulares: la indiferencia, la apatía y la serenidad de espíritu; y segundo, la coincidencia general de fuentes mayores y menores, en presentarnos a un Pirrón inclinado hacia cuestiones morales, cuestiones prácticas, cuestiones, en suma, relacionadas *eo ipso* con el mundo de la vida. Los fragmentos conservados de las *Sátiras* e *Imágenes* son aquí especialmente valiosos en la medida en que, si subordinamos el resto de las apreciaciones sobre Pirrón a lo que en éstos sobre él se nos presenta, coincidimos además en que su atención hacia los problemas concretos del actuar y el vivir está (digámoslo así) atravesada por una actitud de palpable indiferencia respecto a los pormenores teóricos sobre la constitución de lo real o los problemas que trae consigo proponer un criterio epistemológico valedero.

Llegamos, además, a una tercera conclusión. En este espectro generalísimo de testimonios hay uno en particular que ha provocado innumerables revuelos dentro de la literatura secundaria y en el que se juega, de una u otra manera, el destino hermenéutico de la doctrina. Uno que cumple, por toda regla, con el criterio básico de la proximidad histórica y que da la apariencia de encontrarse al menos hasta cierto punto incontaminado por las filosofías posteriores. Se trata, por supuesto, de la paráfrasis que Aristocles presenta apenas iniciar el

Libro octavo de su *Sobre la filosofía* y de la que se habló extensamente en el segundo capítulo. Vimos, entonces, que existen al menos dos formas de interpretarla: la primera, en términos metafísicos, como una declaración teórica sobre la naturaleza de los objetos a través de la cual se accede a una posición neta sobre el cómo conseguir la serenidad y la calma; y la segunda, como una fórmula escéptica de orden epistemológico que, poniendo en duda las capacidades cognoscitivas del sujeto, termina por arribar casi accidentalmente a la forma de vida buscada. Ambas opciones son por supuesto ventajosas en este o aquel sentido. La una nos permite religar a Pirrón con sus discípulos lejanos y hacer de su doctrina una cierta versión *naïve* de lo que otros hicieran en mejores circunstancias; la otra, en cambio, nos pone ante los ojos a un Pirrón distinto, ciertamente dogmático, más al estilo de pensadores como Demócrito o Platón, que Enesidemo o Sexto. Ninguna, sin embargo, tiene a bien considerar el peso y la significación que da la historia al valor y la importancia del resto de los testimonios. Ninguna toma como punto de partida la pregunta por el temple de ánimo que caracterizara a Pirrón y ambas dejan de lado, primordialmente, su abierto rechazo por las investigaciones teóricas, sea cual sea el corte que queramos atribuirles.

Es por ello que una tradición alterna ha propuesto mirar el testimonio de Aristocles de modo consistente con el Pirrón de las anécdotas y vestigios timonianos, un Pirrón al que no le interesa en lo más mínimo indagar sobre el qué y porqué de “los vientos de la Hélade” y que, cuando habla de “cosas” no habla en realidad del mundo exterior y sus objetos, sino en cambio de “objetos de rechazo y elección”; que, por consiguiente, no habla de “verdad” sino de “valor” y al que tampoco puede atribuírsele en su generalidad todo lo presentado por Timón en el fragmento. En consonancia con su propósito, a esta tradición se le ha llamado “práctico-moral” y es ella la que nos ha hecho posible presentar una lectura hasta cierto punto personal sobre el fragmento en la que, según creo, se logra hacer justicia al silencio de Pirrón, a su carencia de obras escritas, a su reticencia por la búsqueda de las grandes verdades y las grandes discusiones, a su emancipación respecto de la fútil legislación, a su retiro y su soledad, a su muerte humilde y a su vida entre perros y barrancos.

Esta interpretación consiste, así, en tomar la llamada “tesis de la indeterminación” que encabeza el fragmento de Aristocles y hacia la cual se dirigen la mayoría de las reflexiones, como una afirmación de orden pragmático, una hipótesis vital que encuentra su única justificación –su único *pasado* y su único posible *porvenir*– en el ejercicio cotidiano de la indiferencia, la apatía y a partir de la que Pirrón, habría creído, podemos llegar a la serenidad de espíritu. Al contrario de lo que hemos visto en las propuestas anteriores, se trataría entonces de

una afirmación retórica, utilitaria si se quiere, cuya suposición nos permite vivir una vida que valga la pena. A la vez feliz y virtuosa, pero, fundamentalmente, libre de turbación y sometimiento. Leer el fragmento en este sentido nos hizo posible explicar por qué en ningún otro testimonio se hace a Pirrón hablar de metafísica y por qué inclusive, dentro de la vena escéptica, su figura es recuperada exclusivamente como la de un viejo patrono. Como una forma de vivir a emular y no como una serie de preceptos, investigaciones o doctrinas concretas a las cuales acudir. Explica también su difícil participación en el esquema de las sucesiones laercianas, los múltiples debates que ya desde antaño suscitara la pregunta sobre el estatus de su filosofía en cuanto “*αἵρεσις*” (corriente y escuela de pensamiento) y la preeminencia innegable de material anecdótico en la secciones de las *Vidas y opiniones* dedicadas a él en contraste con su ausencia visible durante los parágrafos dedicados a sus discípulos lejanos.

Quizá, después de todo, Pirrón no fuera un filósofo en el sentido activo de la palabra y fuera más bien un hombre que, como el Apeles de la historia narrada por Sexto, renunciara a la filosofía en favor de un βίος tan particular como particulares son las descripciones que tenemos sobre él y su legado. Quizá estemos por consiguiente obligados a aceptar que Pirrón no fue propiamente un “pirrónico”, que ese título le corresponde a Timón y quizá, con mayor ahínco, le corresponde a Enesidemo. A lo que no se puede renunciar, sin embargo, es a afirmar que su vida representa *in situ* un βίος filosófico, o no al menos si comprendemos la filosofía como una búsqueda de la vida deseable que se asienta sobre las bases de la reflexión y la elección. Como tal —y es esto lo que ha ocupado la generalidad del tercer capítulo—, posee tres caracteres bien definidos: el vivir sin opiniones, el vivir en la indiferencia y el vivir sin vanidad.

En primera instancia, y partiendo del mismo fragmento de Aristocles, tenemos que esa vida que Pirrón llevara, descrita por Antígono y sus compañeros como atravesada por la soledad, el desprendimiento, la insensibilidad y la indiferencia, puede ser reconocida en términos filosóficos como una “vida-sin-opiniones”. Una vida que se niega por elección a perseguir los magnos conocimientos sobre la naturaleza de los bienes y lo males por considerarlos perniciosos al ánimo e inútiles para el fin elemental de la serenidad de espíritu. Una vida que es, en este mismo sentido, una “*ἄδιαφόρος βίος*”, un “vivir indiferente”, o si se quiere, un “vivir-en-la-indiferencia”, en cuanto la disposición fundamental con la que se enfrenta a esa búsqueda y esos supuestos bienes, es justamente la total indistinción. No sólo esto, la introducción del famoso tetralema en la respuesta segunda del fragmento de Aristocles nos reveló, ya, que el espíritu de la palabra “*ἄδοξάστους*” puede ser entendido, en términos

de praxis, como un ejercicio terapéutico encaminado hacia la “no-asesión”; como algo que nos hace posible permanecer ante las cosas “sin-opiniones”, “sin-vacilaciones” y sin inclinación alguna, es decir, en calma: serenos e imperturbables, idénticos a nosotros mismos.

En el fondo, sin embargo, lo que subyace a esta posibilidad continúa siendo la indiferencia en sus distintas dimensiones o momentos de análisis: primero, como disposición de ánimo que adquiere la forma de “insensibilidad”; segundo, como disposición intelectual respecto al conocimiento de la naturaleza de aquello que circunscribe el ámbito del “πράττειν”; tercero, como disposición intelectual también que nos revela el nihilismo y desdén con que Pirrón se refiere a esos conocimientos mismos; cuarto, como ejercicio terapéutico de la no-asesión; quinto, como condición de posibilidad del ser-imperturbable; y sexto, como virtud. Este último rasgo nos pone de frente con uno de los elementos más notables del pirronismo antiguo y, empero, menos atendidos por las literaturas posteriores: su ser al mismo tiempo que terapia, propuesta moral, camino hacia la consecución de una vida virtuosa. Es cierto que Cicerón nos previene al respecto al decir que junto a un estoico tan poco convencional como lo fuera Aristón de Quíos, Pirrón fue esencialmente un moralista. Y es que, lo que parece diferenciar a Pirrón del resto de los filósofos (y del resto de los hombres) es la ausencia de *vanitas*: su ser, como el héroe Anfiarao, una entidad mimética: alguien que procura pasar inadvertido, que rehúye al escándalo y rechaza la gloria. La arrogancia adquiere, así, un objetivo concreto en estricta relación con la interpretación propuesta del fragmento de Aristocles, esto es, se entiende como el “vicio del sapiente”. Como el vicio de aquel que se considera poseedor del conocimiento absoluto sobre el qué y el porqué de “los vientos” y que, desde ahí, desde la sensación de “certeza”, pretende legislar la vida de los hombres. Si el conocimiento así mirado es vanidad, tenemos por contraste que la aplicación de la indiferencia se convierte en ἀτυφία. Finalmente, en virtud. Es por ello que a la par de una vida sin opiniones y una vida en la indiferencia, el βίος pirroniano se nos ha propuesto también como un “βίος ἄτυφος”. No debemos, sin embargo, confundirnos y creer en este punto que las tres modalidades del βίος pirroniano configuran en sí mismas formas de vida independientes. Al contrario, como vimos hacia atrás, una se vincula a la otra como parte de la misma elección. Vivir sin opiniones, tal y como lo hemos entendido, supone vivir en la práctica de la indiferencia y ésta, a su vez, implica de suyo una renuncia tajante del orgullo que nos permite la virtud.

Hasta aquí la puesta en escena del recorrido que hemos hecho. Queda claro que si bien esta hipótesis general de lectura no resulta tan natural ni tan limpia argumentalmente como la mayoría de las interpretaciones señaladas a

lo largo del escrito, sí posee la virtud de salvaguardar el valor de la vida despreocupada e impasible llevada por Pirrón, una vida siempre al margen y en contrapunto respecto de los discursos filosóficos, que se presenta a sí misma a inicios del período alejandrino como una opción vital marcada tanto por el desencanto, como por el desdén antropológico: los hombres son como avispa volando sin rumbo, como hojas caídas de los árboles, sacos de vanagloria, encadenados a la guerra de opiniones, hechizados de vanidad y dispuestos a perder la calma con cualquier pretexto. Por eso, la tarea filantrópica que Pirrón legara a los escépticos consiste en romper por voluntad el lazo que une al conocimiento del valor de los “objetos” con la posibilidad de la buena vida. Les hereda una forma de vivir, una disposición de ánimo a través de la cual ser capaces de permanecer indistintos en medio de las tormentas, como el pequeño lechón comiendo tranquilamente en la proa del barco durante la anécdota narrada por Aristocles.

Por supuesto, esta “buena voluntad”, como a veces se describe la disposición anímica de Pirrón<sup>82</sup>, no pareció ser suficiente ni siquiera a Enesidemo que, tal vez por las necesidades mismas de su ruptura con la Nueva Academia, supo traducir eso que en su “maestro” había sido tan sólo una “experiencia filosófica” –en muchos sentidos, en contra de la propia filosofía– a un discurso lógico y dialéctico que definiría en lo que sigue el perfil entero del escepticismo. El lugar que entonces ocupa en la historia del mundo antiguo, en relación a las corrientes que de una u otra forma tomaron prestado el legado de su forma vivir, no es el de un filósofo en sentido discursivo, ni aún el de uno en el sentido de la búsqueda y la indagación por la verdad, por el bien, por la belleza. Su lugar, en cambio, es el de un patrono, el de un modelo de conducta, el de algo visto por los otros como una “norma trascendente” (Hadot, 2006a: 92). Quizá por ello es que, por ejemplo, Ferrari, nos lo presenta más como un sabio que como un filósofo y que el mismo Hadot nos habla sobre él como de un “Sócrates” extravagante. Mirada desde la perspectiva de la interpretación propuesta, inclusive, la voluntad de no-escritura con que iniciamos estas conclusiones parece ser un buen indicativo de su reticencia por formar parte del mundo de los filósofos, los eruditos y los rétores. No en vano, aunque en tono de burla, Aristocles insinúa también que al abstenerse de escribir Pirrón creía liberarse de la vanidad implicada en el acto de la inscripción, al fin y al cabo, inscripción “diferenciable”, “estable”, inscripción “determinada”. Inscripción que lo hubiera hecho, aunque sea indirectamente, partícipe del juego de la dialéctica filosófica de la que quiso alejarse durante toda su vida.

---

82 La idea, *grosso modo*, aparece en Alcalá, 1996, p. 95.

Antes de concluir vale señalar uno de los aspectos más importantes de la vida de Pirrón que, pese a todo, quedó en vilo al final de las disertaciones. Me refiero a esa tendencia del pirronismo temprano a hablar de lo divino y la naturaleza de lo divino y esa autocomprensión de sí en términos de ejercicio encaminado a lo divino. El ambiente en este punto es mucho más especulativo y fantasioso que el resto, pues nada hay (o al menos nada queda) que pueda proveernos de un camino seguro en la interpretación. Pese a todo, la atmósfera religiosa que aparece a lo largo de muchos de los engranajes más significativos de los testimonios sobre Pirrón nos obliga a plantearlo a modo de una posible investigación por venir. En esta cuestión, además, es que al parecer puede encontrarse una respuesta al asunto de la arrogancia, es decir, al nexo presumiblemente dogmático entre conocimiento y vanidad. La pregunta es por qué. Por qué, para Pirrón, pretender conocer la naturaleza de los bienes y los males, asumirse poseedor de la certeza, es *de facto* un asunto pernicioso. Un eje, claro, está cubierto: esa búsqueda no trae más que tribulaciones y desgracias. Pero otro quizá permanezca inadvertido. Quizá, la idea amplia de  $\tau\upsilon\phi\omicron\varsigma$ , su porqué dentro del pirronismo, esté cimentado en lo que Pirrón y Timón pensaron sobre el hombre. Más bien, aquello que, pensaron, el hombre representa. Sabemos por algunas líneas de las *Sátiras* que para Timón el hombre se identifica con el trabajo, con el esfuerzo inútil, con la falta de dominio sobre sí, con la bajeza, con las vísceras, con el apresamiento y con las atrofiadas discusiones, y que, por el contrario, lo divino se identifica con el ejercicio de la libertad, con la autarquía y, ante todo, con la indiferencia. Este desdén antropológico del que ya hemos hablado se vincula con la “vanidad” en la medida en que ésta puede también ser comprendida como parte de esa naturaleza que según Laercio Pirrón se afana en superar. Esa vanidad que pareciera orillarnos a desear saber esto o aquello, o que se apresura en nuestra boca al hablar de lo bueno y de lo bello o de lo justo. La misma que se entrevé en el listado de ancestros, cuando se nos dice que la muerte –nuestra propia muerte– no es más importante que la muerte de los héroes.

Este desdén, empero, viene acompañado de la posibilidad de ejercitarnos en escapar a sus designios y acceder a una vida deseable. La vida de la calma representada por lo divino. Desde este punto de vista, vuelve a adquirir importancia la hipótesis sobre el valor significativo del encuentro entre maestro y discípulo en el contexto religioso del templo de Anfiarao, del que escribí algunos párrafos atrás. Después de todo, las glorias del héroe tienen tanto que ver con su capacidad predictiva, su astucia de pulpo, como con su falta de orgullo y pretensiones. No creo que se trate aquí de pensar la  $\alpha\upsilon\tau\omicron\phi\iota\alpha$  como una cualidad de lo divino, sino más bien me parece que el despojarse de la vanidad

es al mismo tiempo un *despojarse* de lo humano y un síntoma de respeto hacia el ámbito de la divinidad, sea como sea que queramos entenderla. Es, junto con la profesión de “ἄδιαφορία”, síntoma de emancipación y libertad.

Antes habíamos tomado prestadas las insinuaciones de Vogt respecto a un cierto parecido entre el rechazo pirrónico por el intelectualismo y el antiguo concepto de “ὑβρις”, entendida como una afrenta jactanciosa al mundo de lo sacro. No sería, pues, demasiado absurdo pensar ahora estos aires de familia en relación con la figura que da nombre al vicio del orgullo, es decir, Tifón, y suponer entonces que en el fondo del desdén y el rechazo lo que pervive es una concepción dogmática de la moralidad no tan lejana a la que antes mirábamos en las palabras de Sócrates durante el *Fedro*. Quizá, en último momento, de lo que se trata es de crear un estado de alerta permanente contra la vanidad que nos prevenga de perder los tendones de las manos y las piernas, como los habría perdido Zeus durante su última batalla en contra de los titanes.





## Lista de abreviaturas

ARISTÓTELES

*Analíticos Posteriores: APo.*

*Metafísica: Metaph.*

CICERÓN

*Académicas: Acad.*

*Disputas Tusculanas: Tusc.*

*Sobre el orador: de Orat.*

*Sobre el supremo bien y el supremo mal: Fin.*

DIÓGENES LAERCIO: DL

EPICTETO

*Disertaciones: Epict.*

FERNANDA DECLEVA CAIZZI: DC

GEORGE W. HEGEL

*Lecciones sobre historia de la filosofía: LSHF*

JENOFONTE

*Recuerdos de Sócrates: Mem.*

*Apología: Apol.*

LONG Y SEDLEY: LS

LIDDELL-SCOTT-JONES LEXICON: LSJ

PLATÓN

*Alcíbiades Primero: Alc.*

*Apología: Ap.*

*Banquete: Smp.*

*Fedro: Phdr.*

*República: Rep.*

*Teeteto: Tht.*

PLUTARCO

*Contra Colotes: Col.*

*De audiendis poetis: Aud. poet.*

PÍNDARO

*Olimpicas: Ol.*

*Odas Píticas: P.*

SEXTO EMPÍRICO

*Esbozos pirrónicos: HP*

*Contra los dogmáticos: M*

## Bibliografía

- Annas, Julia y Barnes, Jonathan, *The modes of skepticism*, Melbourne, Cambridge University Press, 2003.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Aristóteles, *Metafísica* (Tomás Calvo, trad. y notas), Madrid, Gredos, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica. Texto greco a fronte* (Giovanni Reale, trad. y notas), Milano, Rusconi, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Tratados de lógica (Órganon). Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos* (Miguel Candel Sanmartín, trad.), Madrid, Gredos, 1995.
- Aulo Gelio, *Noches áticas* (Santiago López Moreda, trad.), Madrid, Akal, 2009.
- Ausland, Hayden Weir, “On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy”, en *Elechos*, Vol. 10, 1989, pp. 359-434.
- Bailey, Alan, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, New York, Oxford University Press, 2002.
- Barnes, Jonathan, “Pyrrhonism, Belief and Causation. Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus”, en *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie* (Wolfgang Haase, ed.), De Gruyter, 1990.
- Bernabé, Alberto (trad.), *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, Gredos, 1979.
- Bett, Richard, “Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic, its credibility”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XII, 1994, pp. 137-181.
- \_\_\_\_\_, *Pyrrho, His Antecedents and his Legacy*, UK, Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, (comp.) *The Cambridge Companion of Ancient Skepticism*, UK, Cambridge University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_, “The Pyrrhonist’s Dilemma: What to Write if you have nothing to Say”, en *Argument und Literarischer Form in antiker Philosophie*, Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010, ed. Michael Erler & Jan Erik Hessler, 2013, pp. 389-410.

- \_\_\_\_ “Can an ancient Greek sceptic be *eudaimôn* (or happy)? And what difference does the answer make to us?”, en *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. VI, 2012, pp. 1-26. Versión digital.
- Brochard, Victor, *Los escépticos griegos* (Vicente Quinteros, trad.), Buenos Aires, Losada, 2005.
- \_\_\_\_ “Pyrrhon et le scepticisme primitif”, en *Revue Philosophique de la France et l'Étranger*, 19, 1885, pp. 517-32.
- Brunschwig, Jacques y Lloyd, Geoffrey (comp.), *Diccionario. El saber griego* (Marco García Quintero, trad.), Madrid, Akal, 2000.
- \_\_\_\_ *Papers on Hellenistic philosophy* (Janet Lloyd, trad.), New York, Cambridge University Press, 2003.
- Burnyeat, M. F., “Can the Skeptic Live his Skepticism?”, en *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Philosophy* (Marlcom Schofield, M. F. Burnyeat y Jonathan Barnes, comps.), New York, Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_ *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Cassin, Barbara, *El efecto sofístico* (Horacio Pons, trad.), Ciudad de México, FCE, 2008.
- Castagnoli, Luca, “Self-Bracketing Pyrrhonism”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Nro. 18, 2000, pp. 263-328.
- Cherniss, Harold, *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935.
- Chiesara, María Lorenza, *Historia del escepticismo griego* (Pedro Bádenas de la Peña, trad.), Madrid, Siruela, 2007.
- \_\_\_\_ *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*, New York, Oxford University Press, 2001.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre el orador* (José Javier Iso, trad.), Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_ *Cuestiones académicas* (Julio Pimentel Álvarez, trad.), Ciudad de México, UNAM, 1990.
- \_\_\_\_ *Del supremo bien y del supremo mal* (Víctor-José Herrero Llorente, trad.), Madrid, Gredos, 1987.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Cooper, J. M., *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Correa Motta, Alfonso y Sánchez Castro, Liliana Carolina, “Diógenes Laercio IX 61-116: Pirrón y los pirrónicos. Traducción y comentario”, en *Ideas y valores*, Vol. LXIII, 2011, pp. 215-238. Versión digital.
- Correa Motta, Alfonso, “De fines y elecciones. Un análisis comparativo de DL 9.107-8 y M 11.141-67”, en *Ideas y valores* 64 (159), 2015a, pp. 227-258.
- \_\_\_\_ “Inactividad o inconsistencia”. Conferencia dictada en el *Seminario de investigadores: Diógenes Laercio y la Historia de la Filosofía Antigua* (UNAM), 25-8 de agosto, Ciudad de México, 2015b.

- \_\_\_\_ “¿Es posible vivir el escepticismo?”, en *Convertir la vida en arte. Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (Andrea Lozano-Vásquez y Germán Meléndez, comp.), Bogotá, Biblioteca abierta, 2016a.
- \_\_\_\_ “La inmoralidad de los pirrónicos”. Conferencia dictada en el *IV Congreso de filosofía: Filosofía y educación* (Universidad del Norte), 10-3 de agosto, Barranquilla, Colombia, 2016b.
- Dal Pra, Mario, *Lo scetticismo greco*, Milano, Biblioteca Universale Laterza, 1989.
- Daraki, Maria y Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico. Cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal, 2008.
- Decleva Caizzi, Fernanda, “Enesidemo e Pirrone. Il fouco scalda “per natura” (Sext. Adv. Math. VIII 215 E XI 69)”, en *Elenchos I*, Bibliópolis, 1996, pp. 37-54.
- \_\_\_\_ *Pirrone testimoniaze*, Nápoles, Bibliópolis, 1981.
- \_\_\_\_ “Τῦφος: contributo alla storia di un concetto”, en *Sandalion*, Vol. 3, 1980, pp. 53-66.
- \_\_\_\_ *Antistenis fragmenta*, Varese-Milano, Istituto editoriale Cisalpino, 1966.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (Juan José Herrera, trad.), Madrid, Tauros, 1983.
- Di Marco, Massimo, *Timone di Fliunte, Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Roma, Edizioni dell’ateneo, 1989.
- Empírico, Sexto, *Esbozos Pirrónicos* (Antonio Gallego y Teresa Muñoz, trad.), Madrid, Gredos, 1993.
- \_\_\_\_ *Contra los dogmáticos* (Juan Francisco Martos Montiel, trad. y notas), Madrid, Gredos, 2012.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano* (Paloma Ortiz García, trad.), Madrid, Gredos, 1993.
- Esquilo, *Tragedias. Los Persas. Los siete contra Tebas. Las Suplicantes. Agamenón. Las Coéforas. Las Euménides. Prometeo encadenado* (Bernardo Perea Morales, trad.), Madrid, Gredos, 1986.
- Ferrari, Gian Arturo, “Due fonti sullo scetticismo antico (Diog. Lae. IX 66-108; Praep. Ev., XIV 18, 1-20)”, en *Studi Italiani di Filologia Classica XL*, 1968, pp. 200-24.
- Flintoff, Everard, “Pyrrho and India”, en *Phronesis*, Vol. 25, 1, 1980, pp. 88-108.
- García Gual, Carlos, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2011.
- Giannantoni, Gabriel (comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convengo organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Novembre 1980*, Vol. I, Nápoles, Bibliópolis, 1981.
- Gigante, Marcelo, *Biografía e dossografía in Diogene Laerzio*, versión digital disponible en: <http://lexicon.cnr.it/index.php/DDL/article/view/287/214>
- Glenn, Lesses, “Pyrrho the Dogmatist”, en *Apeiron* Nro. 35, 3, 2002, pp. 255-271.

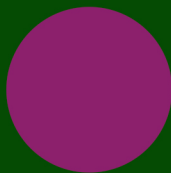
- Goarke, Leo, *Greek Scepticism. Anti-Realist Treats in Ancient Thought*, Québec, McGill-Queen's University Press, 1990.
- Grau, Sergi, "Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida", en *Espíritu* Nro. 140, 2010, pp. 436-92.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Eline Cezane, trad.), Ciudad de México, CFE, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Javier Palacios, trad.), Madrid, Siruela, 2006a.
- \_\_\_\_\_, *Elogio de Sócrates* (Raúl Falcó, trad.), Ciudad de México, Me cayó el veinte, 2006b.
- \_\_\_\_\_, *Elogio de la filosofía antigua* (Jorge Huerta, trad.), Ciudad de México, Me cayó el veinte, 2003.
- Havelock, Eric A., "The transcription of the code of a none-literature culture", en *The literate Revolution in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (Luis Bredlow Wenda, trad.), Barcelona, Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Wenceslao Roces, trad.), Vol. II, Ciudad de México, FCE, 1995.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates* (Juan Zaragoza, trad.), Madrid, Gredos, 1993.
- Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes* (José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo, trad., intr. y notas), Madrid, Gredos, 1982.
- Kuzminski, Adrian, *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Revented Buddhism*, UK, Lexington Books, 2008.
- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Luis Bredlow Wenda, trad. y notas), Madrid, Lucina, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Vidas de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, trad. y notas), Madrid, Alianza, 2007.
- Laursen, John Christian, "Yes, the Sceptics Can Live Their Scepticism and Cope With Tyranny As Well As Anyone", en *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Interpretations* (José R. Maia y Richard H. Popkin, eds.), NY, JHP, 2004.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert y Stuart Jones, Henri, *Greek Lexicon*. Versión digital disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true> (fecha de consulta: 7 de junio de 2017).
- Long, A. Anthony y Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary*, Vols. 1 y 2, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1987.

- Long, A. Anthony, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Lozano-Vásquez, Andrea, “El ideal socrático en el escepticismo”, en *Sócrates. El enigma de Atenas*, Bogotá, Universidad Libre, 2015.
- Lozano-Vásquez, Andrea y Meléndez, Germán (comps.), *Convertir la vida en arte. Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*, Bogotá, Biblioteca abierta.
- McPherran, Mark L., “Skeptical Homeopathy and Self-Refutation”, en *Phronesis*, Vol. 32, 3, 2011, pp. 290-328.
- Nussbaum, Martha, *The therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- Ornelas, Jorge, “Escepticismo y anti-intelectualismo”, una revisión del ideal socrático desde la perspectiva pirrónica”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, Nro. 43, 2014, pp. 175-204.
- Pérez, Cortés Sergio, *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2004.
- Píndaro, *Odas* (Ignacio Montes de Oca, ed. y trad.), Madrid, Luis Navarro, 1983.
- Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, trads.), Barcelona, Gredos, 2007a.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, trad.), Barcelona, Gredos, 2007b.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos IV. República* (Conrado Eggers, trad.), Madrid, Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_, “Alcíbiades Primero”, en *Obras completas* (Patricio Azcárate, ed. y trad.), Vol. I, Madrid, Medina y Navarro, 1871, pp. 113-99.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia). Tratados antiépícurcos* (Juan Francisco Marcos Montiel, trad.), Vol. XII, Madrid, Gredos, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* (Concepción Morales Otal y José García López, trad.), Vol. I, Madrid, Gredos, 1992.
- Polito, Roberto, *Aenesidemus from Cnosos. Testimonia*, UK, Cambridge University Press, 2014.
- Ramírez Vidal, Gerardo, “El sofista y el filósofo en la Grecia clásica”, en *Nova Tellus* Nro. 21, 2, 2003, pp. 79-91.
- Román Alcalá, Ramón, “La invención de una ‘escuela escéptica’ pirrónica y radical”, en *Δαίμων, Revista de filosofía* 37, 2, 2012, pp. 111-30.
- \_\_\_\_\_, “El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía”, en *Δαίμων, Revista de filosofía*, 36, 2005, pp. 35-51.
- \_\_\_\_\_, “Enesidemo: La recuperación de la tradición escéptica griega”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1996, pp. 79-96.

- Rorty, Richard, "The historiography of philosophy: four genres", en *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy* (Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner, eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Sakezles, Priscilla, "Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation", en *Apeiron* Nro. 26, 1993, pp. 77-95.
- Schiappa, Edward, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 2013.
- Spangenberg, Pilar y Livov, Gabriel (eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, La bestia equilátera, 2012.
- Stopper, M. R., "Schizzi Pirroniani. Lo scetticismo antico by Gabriele Giannantoni. Review", en *Phronesis*, Vol. 28, Nro. 3, 1983, pp. 265-297.
- Striker, Gisela, *Essays on Hellenistic Philosophy and Ethics*, NY, Cambridge University Press, 1996.
- Thorsrud, Harald, *Ancient Scepticism*, Kings Lynn, Acumen, 2009.
- Untersteiner, Mario, "Contributi filologici per la storia della filosofia: I L'incontro fra Timone e Pirrone", en *Rivista Critica di Storia della Filosofia* I III, 1954, pp. 284-287.
- Vernant, Jean-Pierre (comp.), *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Los orígenes del pensamiento griego* (Marino Ayerra, trad.), Barcelona, Paidós, 1992.
- Vogt, Katja (ed.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by Katja Vogt, Richard Bett, Lorenzo Cort, Tiziano Dorandi, Cristina M. M. Olfet, Elisabeth Scharffenberger, David Sedley and James Warren*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- Warren, James, "Aristotle's refutations of Pyrrhonism (Eus. PE 14.18.1-10)", en *The Cambridge Classical Journal*, Vol. 46, 2001, pp. 140-164.
- Werner, Daniel S., *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, NY, Cambridge University Press, 2012.
- Zagal, Héctor, "Aristóteles vs. Protágoras: la refutación de la 'necedad'". Conferencia dictada en el *III Coloquio de escepticismo filosófico* (UAM), 25-6 de mayo, Ciudad de México, 2015.



SERIE MEDEA



Mujeres científicas,  
artistas, humanistas,  
educadoras y académicas  
de Iberoamérica

Pirrón de Élide ha estado siempre rodeado de misterio. Está sin estar, pertenece sin pertenecer. No es extraño, entonces, que las palabras que integran lo que de su vida y pensamiento ha llegado hasta nosotros sean las mismas que definen el estado ambiguo de su recepción: como el personaje-filósofo que es, resulta para nosotros igualmente indiferente, inestable e indeterminado.

Este libro busca mostrar hasta qué punto la vida de Pirrón puede interpretarse como una lucha contra la vanidad de un dogmatismo que amenaza con sacrificarlo todo.

**María Fernanda Toribio Gutiérrez** es licenciada y maestra en filosofía por la Universidad Veracruzana (UV). Ha publicado artículos de difusión y en revistas académicas. En 2014 la Asociación Filosófica de México (AFM) le otorgó el premio a la mejor tesis de licenciatura a nivel nacional y en 2017 la UV le concedió la medalla “Manuel Suárez Trujillo” al mérito estudiantil por su trayectoria académica en el posgrado. Sus áreas de interés giran en torno a las filosofías helenísticas, especialmente aquellas que, como el cinismo o el pirronismo, se propusieron como una radical forma de vivir.



Universidad Autónoma  
del Estado de México  
uaemex.mx



Sb editorial  
editorialsb.com.mx

