

FUNDAMENTACION GNOSEOLOGICA DE LA ETICA ESCEPTICA

MARCELINO RODRIGUEZ DONIS
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

1.- FUNDAMENTOS DE LA SKEPSIS

Dice Marcelo Gigante¹ que “si bien el epicureísmo es un sistema filosófico está muerto, el escepticismo, en cuanto no sistema, aún está vivo, como actitud mental es perenne como el humanismo (...), no murió con Sexto Empírico, Saturnino o Teodosio”. Sirva como prueba de su supervivencia en nuestros días la ingente cantidad de recentísimos estudios de primera fila realizados por Frede, Annas, Burnyeats, Barnes, Stough, Mc. Pherran, Ausland, Laursen y otros insignes estudiosos de habla inglesa².

Recuérdense también las Actas del Convegno organizado por el Centro de Estudios del Pensamiento Antiguo del C. N. R., celebrado en Roma en 1980, y publicadas con el título de *Lo Scetticismo Antico*, en 2 vols. En esta obra fundamental para los amantes de la filosofía de la Skepsis se recoge una excelente bibliografía a cargo de Lucina Ferrara y Giuseppina Santese, así como una valiosísima serie de

1. *Scetticismo e Epicureismo*. Bibliopolis. 1981. p. 222

2. Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis. 1987. «The Skeptic's. Two Kinds of Assent and the Questions of the possibility of Knowledge». *Essays In Ancient Philosophy*, 201-222. «The Skeptic's Beliefs'. *Essays of Ancient Philosophy*. 179-200.

Annas, J. *The Modes of Skepticism*. Cambridge. 1985. «Doing Without Objective Values». *The Normes of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. eds. M. Schofield and G. Stryker, Cambridge 1986, 3-29.

Burnyeat, M., ed. *The Skeptical Tradition*, Berkeley 1983. «Can the Skeptic Live his Skepticism?». *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. Schofield, Burnyeat, and M. Burnes. Oxford 1980; reimprinted in *Skeptical tradition*, ed. M. Burnyeat, 117-148.

Barnes, J., *The Toils of Skepticism*, Cambridge 1990. «The Beliefs of a Pyrrhonist». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28 (1982), 1-29.

Stoug, C., *Greek Scepticism*, Berkeley 1969. «Sextus empiricus on Non-assertion». *Phronesis* 29 (1984), 136-164.

Mc. Pherran, M., «Pyrrhonism's Arguments Against Value» *Philosophical Studies* 60 (1990), 127-42.

Ausland, H.W., «On the Moral Origin of the Pyrronian Philosophy», *Elencos* (1989), 359- 434.

Williams, M., «Skepticism without Theory». *Review of Metaphysics* 41 (1988), 547-588.

Laursen, J. C., *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. E.J. Brill. Leiden. 1992

artículos a cargo de los grandes maestros en el tema: Gigante, Dal Pra, Reale, Berti, Adorno, Viano, Decleva Caizzi, etc.³

Así mismo, conviene recordar los estudios referidos al escepticismo a lo largo de su desarrollo histórico, haciendo especial referencia a algunos de los autores que creemos más significativos: Popkin, Schmitt, Olaso, Wild, Paganini, Long, Conche, Dumont, etc.⁴.

El escepticismo ha sido considerado por Hegel (*Vorles.* "De los escépticos a los sofistas") como una filosofía de la desesperación y el epicureísmo como una filosofía de la baja, "aunque ambas a su modo son aún filosofías" (Alle sind Philosophien gewesen); son "filosofías de la conciencia de sí". Para Hegel el escepticismo no es enemigo de la filosofía, del saber como tal, sino del saber subjetivo e individual; estamos ante una filosofía profundamente dialéctica que muestra la debilidad, por su finitud, de cualquier afirmación o representación de la verdad, ante una filosofía de la negatividad en cuanto mediación necesaria para el conocimiento de la verdad a través de la negación de la negación, esto es, a través de una afirmación infinita. Lejos de ser una filosofía abstracta e inerte, el escepticismo hace que las ideas filosóficas cobren vida, aunque en sí mismo sea esencialmente pura negatividad, frente a las afirmaciones universalizadas sin fundamento, esto es, frente a los dogmáticos.

No es, según Hegel (y en contra de la mayoría de los lectores de Sexto Empírico), una filosofía de la duda, sino por el contrario y a diferencia de la *skepsis* moderna (Schulze), una filosofía de la certeza, indiferente a la bipolaridad de las posibilidades, a

3. Gigante, M., «Scetticismo e epicureismo», vol.2, 725-736.

Dal Pra, M., «Scetticismo e realismo», vol.2, 737-751.

Reale, G., «Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide», vol.1, 243-336

Berti, E., «La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica», vol.1, 61-80

Adorno, F., «Sesto Empirico: metodologia delle scienze e «escetticismo» come metodo», vol.2 447-486

Viano, C.A., «Lo scetticismo antico e la medicina», vol.2, 563-656

Decleva. Caizzi, F., « Prolegomini a una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide», vol.1, 93-128

4. Popkin, R.H., *La Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*. FCE. 1983, versión del or.inglés de 1979. *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, ed. rev. and reis. de *the History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen: Van Gorcum 1960. *The High Road to Pyrrhonism*, eds. R.A. Watson and J.E. Force, San Diego 1980. *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, Leiden 1992.

Schmitt, C. B., *Cicero Scepticus: A study of Influence of the «Academica» in the Renaissance*, The Hague: Nijhoff 1972.

«The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times» en *The Skeptical Tradition*. Edit. by Myles Burnyeat. Los Angeles. Un. of Cal. Pr., 1983. 225-251

Olaso, E., *Escepticismo e Ilustración*, Valencia, Venezuela: Universidad de Carabobo, 1981. «Leibniz y el escepticismo». *Revista latinoamericana de Filosofía*, vol. X. N.3. nov. 1984, reed. en *Skepticism from The Re-naisance to the Enlightenment*, eds. R. Popkin and c.B. Schmitt, Wiesbaden 1987, 133-167. «The Two Skepticisms of the Savoyard Vicar». *The Skeptical Mode in Modern Philosophy*. eds. R.A. Watson and J.E. Force, Dordrecht 1988, 43-59.

Wild, C., *Philosophische Skepsis*, Köenigstein /Ts. 1980.

Paganini, G., *Sceptsi moderna: Interpretazioni dello Scetticismo da Charron a Hume*, Cossenza 1991.

Long, A.A. and Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, 2vos. «Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist». *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 24 (1978) 69-81. *Filosofía Helenística*. Revista de Occidente. Madrid. 1975.

Conche, M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Villiers sur Mer 1973

Dumont, J.P., *Le scepticisme ou le phénomène*, Paris 1985 (2. ed.).

una y otra parte de las soluciones en pugna. Esta indiferencia, a partir de la equipolencia de cualquier enunciado con carácter de totalidad, exige que el sabio, en su silencio, no se pronuncie y alcance una tranquilidad y firmeza de espíritu totales. He aquí lo esencial del escepticismo para Hegel: la seguridad y la imperturbabilidad.

Pero son muchos los estudiosos del escepticismo, ya desde la antigüedad, que sostienen que no se lo puede entender sino como una filosofía de la duda y, consiguientemente, de la inseguridad. Para algunos la verdadera seguridad la dan, justamente, las filosofías dogmáticas. Así se expresa recientemente Annas: si el escéptico alcanza la seguridad, se debe a un factor puramente contingente (purely contingent factor); Sexto Empírico, como veremos más adelante, utiliza ciertamente el vocablo “tychikos” para explicar el surgimiento de la “epoché” y de la “ataraxía” a partir de la equipolencia de dos enunciados contrarios y de igual fuerza. Son muchos- dice Annas- los que defienden que la suspensión del juicio les pone nerviosos (makes them nervous), mientras que el sostener firmes creencias los tranquiliza (makes them tranquil). ¿Por qué -se pregunta- “belief in objective values should bring anxiety rather than a sense of security”? ¿Qué decir a aquellos que no aceptan el modo de vida escéptico, según el cual, hay que seguir las costumbres y las inclinaciones morales del lugar donde nos ha tocado vivir?

Ciertamente, los escépticos lo único que persiguen es no sentir turbación y para ello estiman que es necesario vivir sin dogmas; pero ¿qué hay que entender por “dogma”? En las *Hypotiposis* (I.13), dice Sexto que “dogmatizar consiste, según algunos, en aceptar en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, cosas no manifiestas”. El escéptico no puede dar su asentimiento a ninguna cosa no manifiesta; ello quiere decir que fuera de las cosas que no son objeto de discusión científica (filosófica), el escéptico da su asentimiento a las disposiciones (“pathesi”) que provienen de las impresiones sensoriales, v.g., calor, frío, etc. De estas sensaciones no se puede tener opiniones, sino que es necesario asentir a ellas; jamás se les puede aplicar el método escéptico, que versa sobre afirmaciones acerca de objetos sensorialmente captados o imaginados, o sobre la correspondencia entre fenómenos y noumenos, o sobre la referencia de fenómenos entre sí. Los escépticos, al hacer uso de las fórmulas que les son usuales: “no más esto que aquello”, “no defino nada”, etc., no dogmatizan, sino que insistentemente reiteran que no hacen un uso absoluto de estas fórmulas (pantos hyparkhouásas); cuando, en ocasiones, afirman que “todas las cosas son falsas”, incluyen su aserto dentro de las cosas falsas, es decir, practican la autorrefutación inmediata (heauten pseudé einai légei). En el enunciado de sus fórmulas establecen lo que les parece y afirman su propia expresión de modo no dogmático, sin hacer ninguna afirmación positiva respecto de las realidades externas (kai tò pathos apangellei tò heautou adóxastos, medèn perì tōn éxothern hypokeimenōn diabebaiouómenos).

Cuando Sexto Empírico sostiene que no decimos “creemos tener ded” sino “estamos sedientos”, parece indicar que el hecho de que experimentamos determinadas

sensaciones o emociones (placer o dolor, por ejemplo) no es una cuestión de opinión; esto es, estamos ante certezas antepredicativas, en las que propiamente hablando no hay verdad ni falsedad; sólo si hacemos asertos sobre la correspondencia de lo percibido con la existencia o pertenencia a los objetos, nos encontramos ante la imposibilidad de prestar nuestro asentimiento a cualquier proposición, ya que tendríamos que conocer, previamente, el objeto antes de poder pronunciarnos sobre lo que afirmamos de él, lo que para los escépticos es imposible. Alguien que no conozca a Sócrates no puede decirnos si el retrato que le mostramos es o no el de Sócrates; al que no ha visto jamás un caballo de nada sirve decirle que es un animal que relincha; si no existiera la miel creeríamos que lo más dulce son los higos. Estos y tantos otros ejemplos se emplean en la filosofía griega, desde Jenófanes hasta Sexto, con la finalidad de hacer comprensible la relatividad y la imposibilidad de determinar lo que, en el campo fenoménico, corresponde al sujeto y al objeto. El escepticismo tiene, seguramente, en lo referente a su fundamentación gnoseológica, innumerables antecedentes en la escuela eleática, en Sócrates, en los sofistas, en Platón (sobre todo en el *Teeteto*), en los cirenaicos, en los megáricos, etc. En Sexto nunca se pone en cuestión la existencia de los fenómenos: “ si en público planteamos problemas sobre los fenómenos no los ponemos con la intención de invalidarlos” (H.P. I.20).

Subsiste, sin embargo, la eterna dificultad de hasta qué punto lo que Sexto pone en boca de sus correligionarios corresponde también a Pirrón, cuya doctrina se propone seguir fielmente? Si así fuese, ¿cómo explicar los pasajes de D.L. (IX 62): “pues no daba en modo alguno crédito a los sentidos ni ante carros- si con ellos tropezaba- ni ante los precipicios, ni ante perros. Sin embargo era salvado, según cuentan los discípulos de Antígono de Caristo, por los amigos que le acompañaban”? Bien es verdad que, dentro de los pasajes de D.L., encontramos, entre otros del mismo tenor, el siguiente: “turbado una vez por la agresión de un perro, contestó al que le acusaba de incoherencia que es difícil que el hombre se despoje completamente de sí mismo” (66).

Es preciso diferenciar, no obstante, el plano ético del gnoseológico, aunque realmente sean inseparables, dado que el primero supone el segundo; pero si no hubiera razones para aceptar nuestras sensaciones, o, dicho de otro modo, si no aceptásemos el testimonio de nuestros sentidos en absoluto, ya no parece tan seguro que Pirrón admitiese la existencia de los fenómenos y la distancia entre lo observado y la naturaleza de lo observado. Si no doy crédito a mis sentidos, si no sé si me engañan o no, si no sé si lo que perciben mis sentidos se corresponde a algo o no, ¿por qué he de subir al árbol para evitar ser mordido por el perro? No tendría sentido la acusación de incoherencia a no ser que realmente Pirrón hubiese defendido la imposibilidad de aceptar lo que los sentidos nos transmiten y tal como nos lo transmiten; lo que nos lleva a poner en entredicho la afirmación de Sexto de que el fenómeno nunca haya sido puesto en duda por los escépticos. Pero esto nos traslada aún más lejos: ¿era Pirrón realmente un escéptico?, ¿se sustenta su teoría ética en una gnoseología concorde con el fenomenismo de Sexto? ¿Es

realmente sistemática la filosofía de Pirrón y en general la escéptica? Sobre esta cuestión volveremos, con más detalle, más adelante. Bástenos por ahora recordar que, según Sexto (H.P.,I,16-17), en cierto modo la corriente escéptica es sistemática (siempre que por sistema-“háiresin”- no entendamos “inclinación a muchos dogmas conexionados entre sí y con los fenómenos”) en el sentido de que es una orientación (“agogén”) que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto (katà tò phainómenon)...que nos enseña a vivir de conformidad con las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales”.

El criterio de la escuela escéptica decimos que es el fenómeno, dando este nombre a lo que potencialmente es su representación (dynaméi tèn phantasían autoû hoúto kaloúntes). La representación- sigue diciendo Sexto (H.P.,I,22)-, consistente en la persuasión (peísei) y en una pasión involuntaria (aboulétoi páthei), es ininvestigable (adsététós estin). Nadie disputará sobre si lo subyacente (tò hypokeímenon) se manifiesta de tal o cual forma, se discute si es como aparece (ei toioûton éstin hópoion pháínetai). Lo que parece estar fuera de toda duda es que para Sexto hay algo que se manifiesta: lo subyacente a nuestras sensaciones; no hay, por tanto, un nihilismo en la línea de Conche, una apariencia pura, una apariencia sin nada que aparezca. En este sentido las sensaciones y las imágenes que se constituyen a partir de ellas no pueden ser refutadas, yo no puedo no ver el remo roto en el agua. Hablando en sentido estricto, las sensaciones y la **phantasia** nos reflejan simplemente lo que el perceptor capta de acuerdo con sus propias disposiciones; por eso mismo, no estamos legitimados para pronunciarnos acerca de lo que sea lo percibido con independencia de nuestra representación. Lo más que puedo decir, siguiendo el ejemplo de la miel propuesto por Sexto, es que la miel me parece dulce, no si realmente lo es. Pero a diferentes sujetos puede parecerles más o menos dulce e incluso amarga, si se encontrase algo aún más dulce con lo que comparar su sabor; resultando, en consecuencia, que, de una parte, no todos los sujetos perciben de idéntica manera lo subyacente, y que, de otra, sin el percipiente no hay ninguna cualidad, ningún sabor en este caso. Por tanto, si hay discrepancia en cuanto a lo que se manifiesta, en cuanto al fenómeno, ¿cómo aceptar el fenómeno como guía, (toís phainoménois oûn prosékhontes)? Los tropos llamados de Enesidemo nos hacen ver claramente la imposibilidad de ponerse de acuerdo respecto de lo que los objetos les parecen a los diferentes sujetos (animales u hombres). El criterio de sano o enfermo tampoco sirve para aclarar la situación aporética en que se encuentra el sujeto que se interroga sobre los fenómenos porque no se puede establecer una regla de más o menos para explicar un caso individual; aunque se puede admitir que la mayoría de los hombres dice que la miel le parece y es dulce no sabemos si lo es ni si al que no se lo parece le sirven como guía práctica para la vida las impresiones de la mayoría. Si cada uno ha de guiarse por sus propias sensaciones, hay tal diversidad de sujetos que no podemos establecer como norma ningún comportamiento perceptivo, cada sujeto vivirá de acuerdo con su modo de percibir y en ese caso estamos en un total relativismo sensorial, si no en una simple

contradicción; de modo que no sólo no somos capaces de ponernos de acuerdo en cuanto a nuestras percepciones, sino que no podemos alcanzar a explicar lo que las hace posibles (las leyes de la interacción de lo extrapsíquico y lo psíquico) ni su hipotética correspondencia con lo supuestamente subyacente.

De aquí se infiere con claridad que el escepticismo, tal como es expuesto por Sexto, no ha avanzado ni un ápice si se lo considera con el grado de desarrollo que había alcanzado con Demócrito no sólo en el ámbito gnoseológico sino, además, en el específicamente ético. En H.P. (I,213-214), dice Sexto que la filosofía de Demócrito tiene relación con el escepticismo y que utiliza el mismo material, “pues del hecho de que la miel a unos les parece dulce (glyky) y a otros amarga (pichrón), dicen que Demócrito concluye que no es ni dulce ni amarga; y por eso proclama el “no más”, que es una expresión escéptica”. Según Sexto, el escéptico puro, o sea, él, lo que está autorizado a decir es que no sabemos si es esas dos cosas que aparecen o ninguna de ambas. Demócrito le parece un dogmático porque, como consecuencia de lo anterior, afirma que lo verdaderamente real son los átomos y el vacío (eteîi dè àtoma kai kenón) La afirmación de la existencia real de los átomos y el vacío (huphestánai) es un constructo de la razón que, aun basándose en supuestas analogías con la experiencia o, como algunos sostienen, en representaciones ideales, intenta dar una explicación de lo real, que sirva para comprender lo fenoménico. No se niega en el atomismo el fenómeno, aunque se lo declara relativo al sujeto, esto es, se reconoce la contradicción de los fenómenos (apò tês anomalías tôn phainoménon). De modo que las cualidades sensoriales (las mal llamadas cualidades secundarias) en modo alguno corresponden a los átomos; sin embargo, es cierto que toda la doctrina atomista se propone explicar el mundo observable de los cuerpos sólidos e intenta dar explicaciones, según ellos irrefutables, acerca de las cualidades de los objetos: color, sabor, etc. ¿Cómo declarar inexistente aquello de lo que se puede dar una explicación? Pero si las explicaciones fueran válidas, ¿cómo se puede declarar subjetivas y relativas las cualidades sensorialmente perceptibles? Si el sabor dulce se produce cuando la lengua saborea compuestos o agregados de determinada naturaleza atómica, de modo que si se da una concreta combinación de átomos, se dan tales sensaciones, parecería que alguna objetividad hay que conferir a lo que se declara convencional, subjetivo o relativo; o simplemente hay que concluir que el atomismo no logra dar razón de los fenómenos. Platón, en el *Timeo* (H.P.,I, 221), también intenta explicar lo que en el *Teeteto* deja demasiado indeterminado: qué estatuto ontológico hay que conferir al mundo de la percepción sensorial; aunque la sensación no sea un verdadero conocimiento, es cierto grado de conocimiento. Ese modelo platónico debe mucho a Demócrito, aunque, como es sabido, jamás lo mencione. Ambos admiten que hay algo fluyente tanto en el sujeto como en el objeto (movimientos rápidos y lentos); en eso se parecen a Protágoras, quien, según Sexto (H.P.,I,218-219), “dogmatiza tanto en lo de que la materia es fluyente como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos, siendo cosas no manifiestas y, según nosotros, mantenibles en suspenso”.

Pero también Platón (HP, I, 225) le parece a Sexto dogmático, “aunque tal vez mantuviera la duda sobre ciertas cosas (perí tinōn epaporēi)”.

2.- ESCEPTICISMO Y PRAXIS

Nos dice Sexto (HP. I,23) que, atendiendo a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias de la vida, ya que no podemos estar completamente inactivos (anenergetoi). Los escépticos no renuncian a las representaciones, aunque no les den un valor absoluto, lo que no supone, sin embargo, que no persigan el conocimiento científico en la Física, en la Ética y en la Lógica. ¿En qué medida y por qué son necesarios? El conocimiento de la Física - dice Sexto (HP.I,18)- se busca por mor de obtener la “ataraxía” que se produce a causa del descubrimiento de que podemos contraponer a cada proposición otra de igual valor (héneka dè tou pantì lógoi lógon íson ekhein antithénai kai tēs ataraxías haptómetha tēs physiologías).

Pero con la “skepsis” lo que se consigue es destruir la filosofía sirviéndose de la filosofía. ¿Se destruirá también la posibilidad de vivir? Son muchos los que suscribirían la tesis de Hume⁵: “un pirroniano debe reconocer, si quiere reconocer algo, que toda la vida humana debe de perecer si sus principios han de prevalecer universalmente. Todo discurso y toda acción cesarán inmediatamente y los hombres permanecerán en un total letargo hasta que las necesidades de la naturaleza, insatisfechas, pongan fin a la miserable existencia”. ¡Cómo se nota que Hume no leyó a Sexto Empírico! Acabamos de ver que él se adelantó a la acusación de inactividad. En este sentido estamos totalmente de acuerdo con la tesis sostenida por Dumont al calificar la interpretación de Hume sobre los escépticos como una traición al pirronismo, así como en su tesis de que la información de Hume sobre el escepticismo se basaba principalmente en las traducciones inglesas de las obras de Cicerón y Plutarco, no sobre la obra de Sexto. Qué diferente es, sin embargo, la actitud de Montaigne; al leer hoy la *Apología de R. de Sabunde*, nos parece tan cercano a los textos del *Contra Moralistas* o del libro III de las *Hypotiposis*, que nos da la impresión de que él y Sexto fuesen almas gemelas.

Llega a decir Hume que “la gran destructora del pirronismo es la acción, el trabajo, la ocupación de la vida corriente. Estos principios pueden florecer y triunfar en las escuelas, donde, es cierto, es difícil o imposible refutarlos...” Si hubiese leído a Sexto quizás vería qué poco acertado está en sus críticas y cómo se arriesga al acusarle de contradicción entre sus principios y su conducta. En algunos pasajes referidos a los académicos, sin embargo, parece desdecirse: “Hablan dentro de muy estrechos límites de todas las búsquedas del conocimiento y de renunciar a las especulaciones que desbordan las fronteras de la vida y de la práctica corrientes. Nada, por tanto, puede ser

5. *Enquête sur l'entendement humain*. trad. Leroy. p. 203

más opuesto que una tal filosofía a la indolencia letárgica del espíritu, a su arrogancia impetuosa, a sus altas pretensiones y a su supersticiosa credulidad”⁶.

Dice Dumont que una de las cosas más lamentables en la Historia de la Filosofía fue que Hume no conociese las *Hypotiposis Pirrónicas*. Sin embargo, en el *Apéndice al Tratado de la Naturaleza Humana*⁷ encontramos, en el plano gnoseológico, una profunda coincidencia con Sexto: “Si nosotros llevamos nuestra investigación más allá de las apariencias sensibles, la mayoría de nuestras conclusiones estarían llenas de escepticismo e incertidumbre... Nada concuerda más con esta filosofía (la de Newton) que un escepticismo limitado en cierto grado y una buena confesión de ignorancia en los temas que sobrepasan toda capacidad humana”⁸.

Respecto a Kant, diremos brevemente y de acuerdo con Laursen⁹, que su filosofía “is obviously within the skeptical tradition”; aunque él mismo negaba que fuese escéptico y, en efecto, su filosofía, tomada como un todo, no lo es. De todos modos, habla del escepticismo y establece una distinción entre “método escéptico” y “filosofía escéptica”. En la *Logik Blomberg* (1771) y la *Logik Philipi* (1772) el término escéptico tiene el significado de “something hateful” y de ser un catártico purificador de la razón. Parece, no obstante, más influenciado por la Academia Nueva: “si todo es incierto, incluido esto mismo”, el escepticismo se autorrefuta; por eso llega decir que Hume está en esta situación de incertidumbre, mientras trata de alcanzar ese estado de certeza por medio de la comprobación e investigación del conocimiento. Sin embargo también él está en contra de los dogmáticos, quienes, según sus palabras, “quieren decidirlo todo sin investigar nada”. Pero tanto el dogmatismo como el escepticismo, son etapas necesarias en el progreso hacia el criticismo, que es para Kant el término final de su propia filosofía. El escepticismo tiene unos límites determinados: “es imposible que el más alto tribunal de todos los derechos y reclamaciones de la especulación sea él mismo la fuente de engaños e ilusiones” (B697). El escepticismo de Kant no es el de Sexto; en su filosofía y en su política no hay lugar para la suspensión del juicio, ni ataraxía frente a la duda, y tampoco es posible vivir de acuerdo con las costumbres.

Sin embargo, su distinción entre “phenomena” y “noumena” y en general gran parte de su vocabulario y de sus contenidos filosóficos el mismo Kant reconoce tomarlos prestados de la filosofía escéptica, que seguramente pudo leer, como demuestra Tonelli (*Kant und die antiken Skeptiker*), aparte de en Descartes, Malebranche, Berkeley, Bayle, Voltaire, sobre todo en Hume y en Stäudlin, cuya obra: *Historia y Espíritu del Escepticismo*, influyó, según Laursen, en que Kant se tomase el escepticismo en serio.

6. ib. p.215

7. ib. p. 86

8. p. 135

9. o.c. cap. 8 : Skepticism and Intellectual Freedom: the Philosophical Foundations of Kant's Politics of Publicity. pp.193-235.

En el Prefacio a la *Crítica de la Razón Pura*, encontramos una prueba evidente de su valoración de los resultados escépticos: “Aún queda un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general: que la existencia de las cosas exteriores a nosotros debe ser aceptada meramente como un hecho, y que si alguno cree oportuno dudar de su existencia, nosotros no somos capaces de oponer a sus dudas una prueba satisfactoria”

Una vez comprobada, aunque de modo totalmente insuficiente, la repercusión de las discusiones escépticas en algunos de los máximos representantes de la Filosofía, hemos de volver a Sexto con el propósito de profundizar en los puntos más difíciles y discutidos de su sistema. Recordemos que nos preguntábamos si tienen razón aquellos que acusan al escepticismo de inconsistencia, de contradicción. Esta pregunta se formuló, recientemente, así: “Can the skeptic live in accordance with skepticism?”

Son muchos los que sostienen que si se sigue el modelo escéptico no es posible mantener ninguna creencia u opinión como norma, esto es, que vivir sin creencias (adoxástos) hace imposible la vida. Para entender en su profundidad el problema de conexión que se establece entre teoría y práctica en el análisis de los escépticos aplicado a la moral y al modo de vida ordinario, vamos a analizar, a modo de ejemplo, el problema de las creencias religiosas. ¿Cómo un sistema en el que se declara imposible la demostración de la existencia de los dioses, puede afirmar que han de mantenerse las creencias populares? ¿No hubiera sido más coherente negar de plano la existencia de los dioses? En ese caso estaríamos ante una posición no compatible en modo alguno con el escepticismo, destructor de toda proposición dogmática, positiva o negativa.

En efecto, Sexto (H.P., III.2) dice que “siguiendo la vida ordinaria (tôi bíôi katakolouthóntes), afirmamos adogmáticamente (adoxástos) que los dioses existen (phamèn einai theòs), que los veneramos y admitimos su providencia, sólo atacamos la precipitación (propéteian) de los dogmáticos”.

Indudablemente, el escepticismo surge como una reacción ante el dogmatismo de los epicúreos y estoicos, que no se ponen de acuerdo entre sí a la hora de determinar ni la esencia ni la forma ni el lugar donde están ubicados los dioses. Sexto ataca por igual a ambos. Es incluso probable -dice (ibid. 12)- que quienes “afirman de modo tajante que los dioses existen se vean forzados a incurrir en impiedad (ísòs asebeîn)”. Es curioso que Sexto, que sabe que hay ateos, que sostiene que no se puede demostrar que la divinidad sea causa eficiente (drastikótaton áftion), que sea corpórea o incorpórea, admita que hemos de seguir las creencias ordinarias, estableciendo una ruptura consciente entre la filosofía, entendida sólo como un arma destructora de cuanto otros afirman, y la vida, para cuya regulación la filosofía, supuestamente, está incapacitada. ¿De qué sirven en este momento la “epoché” y la “ataraxía” al filósofo escéptico? ¿En qué difiere la vida de un hombre sin conocimientos filosóficos de la de un escéptico? ¿Por qué va a ser el escéptico más feliz que el dogmático que razonablemente encontrase justificado seguir las creencias ordinarias, las costumbres paternas, las leyes, etc? Se podría replicar que en ese caso no sería dogmático, pero ¿por qué no puede haber alguien que diga que es imposible

demostrar la existencia de los dioses, del bien y del mal, pero aun así, esté convencido de que es preferible creer en los dioses y en un determinado modelo ético?

Si todas las teorías son reductibles, por contradictorias o tautológicas, al silencio, porque no son sino manifestaciones lingüísticas en el vacío, ¿no es el escepticismo el destructor de la validez y eficacia de todo pensamiento, incluido él mismo? Pero el escepticismo, al sostener, en el ámbito práctico, que hemos de seguir la costumbre, no está diciendo que obremos de modo irracional. Es fácilmente comprensible que muchos crean que al seguir las costumbres, al ser tan diversas y a veces contrarias entre sí, se vean obligados a elegir entre ellas; pero ¿con qué criterio de preferencia? De nuevo se impone, también en el terreno práctico, el uso de la razón, esto es, de las creencias fundadas. Luego no parece que sea posible vivir “adoxástos”.

En el plano religioso es difícil determinar qué consecuencias pudo tener la crítica escéptica a los dogmáticos. Probablemente haya favorecido más que perjudicado el mantenimiento de las creencias religiosas. Pero sigue siendo paradójico, desde el plano de la razón, admitir unas creencias que sabemos que no se sustentan en nada más que la pura credulidad y la tradición populares. Siempre cabe aceptar públicamente lo establecido y, privadamente, hacer lo que se estime oportuno, pero entonces no es válido el “modo de vida” proclamado por los escépticos, ya que tal modo de proceder vendría a consistir en mantener el egoísmo utilitario, el placer o cualquier otra cosa como norma moral; con lo que estaríamos aceptando una teoría dogmática, a la que, previamente, el escéptico habría desbaratado con sus críticas, ya que se establecería algo bueno en sí.

Por otra parte, dentro del marco del escepticismo antiguo, algunos, como Sedley, sostienen que Pirrón no era un escéptico sistemático como lo fue luego Sexto, sino más bien un maestro de moral a la manera de Sócrates.

¿No se le ocurrió a ningún escéptico la vía del ateísmo? En un estudio reciente, M. Conche¹⁰ sostiene que Pirrón era ateo, y que este ateísmo se había gestado en su mente porque en sus viajes al Oriente, adonde acompañó a Alejandro, vio claramente en qué consistía la “máquina de hacer dioses”, en que se convirtió Alejandro al declararse él mismo dios, divinizando al Estado y hasta a las concubinas. Los dioses no son, según Conche, más que palabras, ilusiones del lenguaje. La gran dificultad de esta interpretación radica en que no se basa en textos o pruebas de algún tipo.

3.- PIRRÓN Y EPICURO

Por otra parte, dado el estado actual de las investigaciones sobre Pirrón llevadas a cabo, fundamentalmente, por F. Declava Caizzi¹¹ entre otros, no podemos estar muy seguros de en qué sentido se ha de tomar el testimonio de Numenio, recogido por

10. *Pyrrhon ou l'apparence*, nota 4.

11. art. Prolegomini..., nota 3

Diógenes Laercio (IX, 68), según el cual, Pirrón era un dogmático. Conche, por su parte, sostiene que era un escéptico nihilista de carácter práctico, opuesto radicalmente a Aristóteles, destructor de toda concepción gnoseológica, lingüística y ontológica basada en el principio de no contradicción y “tertio excluso” y, por tanto, del ser y, en fin, que profesaba una teoría antifenomenica, donde la apariencia no es manifestación de algo que aparece (fenómeno), sino pura apariencia sin ser.

Habrà que recordar que Epicuro (D.L. IX, 64), que admiraba a Pirrón por su modo de vida, aunque lo consideraba inculto e ignorante, dice que el sabio debe tener dogmas (D.L. X, 121). Por eso no es de extrañar que Gigante¹² haya sostenido que Pirrón pudo muy bien pensar lo mismo.

Por otra parte, ¿qué hacer con el fr.68 de Timón (C.M. 20)? Aunque se tenga en cuenta la corrección textual sugerida por Burnyeat¹³, es dudoso que el “aei” no se refiera a la naturaleza eterna de lo divino y del bien (He toú thefou te Physis kai toú agathou aei), aquello a partir de lo cual se deriva para el hombre la vida más igual (isótatos bíos). De todos modos, recordemos que era frecuente en la filosofía de la época relacionar la conducta moral con las creencias religiosas. Así, Epicuro imaginó a sus dioses como modelos éticos, aunque, en cierto modo, al no considerarlos providentes, se enfrenta a las creencias tradicionales, a diferencia de Sexto que las acepta como regla de conducta. Epicuro no es ateo, pero Cicerón dice que sigue hablando de los dioses por miedo y que destruye toda religión, pues ¿qué sentido tiene dirigirse a unos dioses de los que no podemos esperar nada?

Pero cabe pensar con Festugière¹⁴ que en Epicuro hay un elevado nivel de religiosidad; de modo que los dioses no pueden ser entendidos de acuerdo con las creencias astrolátricas de carácter platónico-aristotélico, ni de conformidad con lo que Teofrasto nos dice en *Los Caracteres* al hablar del “deisidáimon”, del supersticioso. Plutarco habla del ateísmo de Epicuro.

Tiene razón Long¹⁵ cuando dice que en los medios para obtener la tranquilidad de la mente “Pirrón estuvo de acuerdo con los epicúreos y los estoicos”. Es cierto que el vocabulario ético les es común a todos los filósofos del período helenístico; de modo que es preciso hacer constantes referencias a los autores de la época para entender muchas de las discusiones y de los problemas filosóficos planteados. Quizás, a este fin, sirviera de gran ayuda confrontar a Pirrón con su entorno filosófico más inmediato y sobre todo con Epicuro. El libro de Gigante es en este sentido verdaderamente modélico. Aun reconociendo las diferencias entre ambas doctrinas, hace hincapié en la comunidad de puntos de vista que sostuvieron Epicuro y Pirrón. Plutarco en el *Adversus Colotem* (US.222) recoge la frase que, como es sabido, tanto impresionó a Marx: “ninguno,

12. o.c. p.303

13. ‘Tranquillity without a Stop. Timon.fr.68’ CQ (1988) 86-93

14. *Epicuro y sus dioses*. Eudeba. 1960

15. Long, o.c. p.85

excepto el sabio, puede estar tan seguro de una cosa que no pueda ser disuadido”. Esta sentencia en boca de un epicúreo demuestra el grado de proximidad entre ambos. Por eso Marx, en el cuarto cuaderno, habla de la “imposibilidad de aceptar que las sensaciones sean exactas y de segura credibilidad, de acuerdo con la Lógica inductiva; pero ello no debe- según él- eliminar, a falta de algo mejor, el que los sentidos sigan siendo la guía más segura para la vida”. En cierto modo, la visión de un epicúreo y la de un escéptico no son tan diferentes como cabría imaginar, puesto que Pirrón - según Sexto- pone como criterio, justamente, la vida y los fenómenos, esto es, las sensaciones y las representaciones, aunque no cae en el realismo de Epicuro, al que precisamente ataca. Pero, a nivel más teórico, nos encontramos con que el mismo término “epoché” era usado por el epicúreo Demetrio Lacón (pap. Herc. 831).

Escepticismo y epicureísmo- nos dice Gigante¹⁶- fueron considerados por igual enemigos del cristianismo, como se deduce de la famosa sentencia del Emperador Juliano: “no entre la palabra de Epicuro ni de Pirrón, a quienes los dioses ya han destruido, así como ha desaparecido la mayoría de sus libros”. A Epicuro y a Pirrón, según Gigante¹⁷, todo les une y todo les separa.

Nausífanos (D.L., IX, 64) decía que Epicuro admiraba el modo de vida de Pirrón (thaumádsonta tèn Pyrronos anastrophèn). Para ambos el *telos* es el mismo: alcanzar la ataraxía y la aponía; ambos son estados de placer catamático: quien no siente turbación está tranquilo. La diferencia estriba en que mientras para Epicuro la ataraxía es la libertad de los errores y temores de todo tipo (divinidad de los astros, narraciones mitológicas, el miedo, etc.) conseguida a partir del conocimiento exacto y puntual de los fenómenos singulares, para Pirrón, en cambio, no se deriva del conocimiento, de la confianza segura (pístis bébaios), sino de lo que es conforme a la opinión (katà dóxan). El pirronismo, al menos tal como lo entiende Enesidemo, coincide con el epicureísmo en cuanto que ambos ubican el fin en el placer, que es lo primero (D.L., IX, 106).

Con razón Gigante habla de una “deliberata epicureizzazione dell’atarassia scettica”. Pero ¿cuál es la relación entre la epoché y la ataraxía escéptica? Dumont¹⁸ sostiene que se trata de “deux concepts moraux”. Para él suspender el juicio equivale a suspender el juicio del entendimiento. Los modos de la suspensión del juicio de la actividad dianoética desembocan en el uso dogmático del entendimiento. Es preciso- agrega Dumont- constatar que de la dimensión intelectual y dianoética de la “epoché” sólo se puede derivar la confirmación de que el criterio de la “skepsis” es el fenómeno: “En efecto, se puede uno fiar de las representaciones, es decir, vivir empíricamente y no dogmáticamente”, y renunciar al uso del entendimiento cuyo ejercicio es explícitamente dogmático”. El pirronismo, en consecuencia, al tomar como guía la vida, puede, simultáneamente, tener, en cuanto a los fenómenos, una actitud práctica y rehusar, en el

16. o.c. p.37

17. ib. p.38

18. o.c. p. 179

ámbito del entendimiento, hacer uso de toda actividad dogmática o especulativa. Pero si todos los fenómenos tienen igual fuerza y, dado que todos son relativos, igual que las representaciones, hacemos consistir el fenómeno en un mero “pros ti” y con ello se destruye la materialidad física del fenómeno de la que habla¹⁹ insistentemente Dumont, quien llega a decir que “el fenómeno no es una representación subjetiva que no existiría sino por el pensamiento o por la imaginación del sujeto que percibe. El fenómeno es una realidad material o, si se prefiere, un cuerpo”. Esta interpretación tiene - como acertadamente ha señalado Reale²⁰- el gran inconveniente de que atribuye a Pirrón el pensamiento pirroniano posterior.

En definitiva, no es posible saber si Pirrón llegó a su doctrina moral a partir de una elaborada concepción gnoseológica. Desde luego es obvio que lo que late en todo el contexto en el que se mueven los inmediatos pirrónicos es el eterno problema de la Física griega, que - tiene razón Dumont²¹- llegó a establecer la imposibilidad de conocer la naturaleza en sí de las cosas, lo que probaría que las fuentes del escepticismo arrancan desde Jenófanes, Parménides, Demócrito, sofistas, Sócrates, megáricos, cirenaicos, Platón, etc.

Es probable que tanto Pirrón como Epicuro intentasen dar respuesta a los interrogantes formulados por Demócrito, sin ser capaces de superarlo. Las doctrinas morales de ambas escuelas son deudoras del Abderita, con quien coinciden en colocar el fin de la vida moral en el placer, tal como dice, al menos, Enesidemo. ¿Dónde queda, entonces, el valor moral de la “époché”? En Demócrito, como en Pirrón, no se justifica, probablemente debido a la ausencia de textos, el nexo entre lo moral y lo gnoseológico. Cuando los estudiosos de Pirrón pretenden mostrar tal vínculo, sus argumentos no son convincentes. Si sólo tenemos percepciones, sin posibilidad de afirmar nada sobre la naturaleza de lo que las produce, y éstas, además, son relativas a cada sujeto, ¿cómo puede sobre tales supuestos fundarse una moral? Sobre todo si se tiene en cuenta que los juicios del entendimiento no nos permiten descubrir la naturaleza del bien o del mal, de lo justo y lo injusto, ya que todo es fruto de la convención y, en definitiva, se trata, como en el caso de Dios, de meras palabras utilizadas por los dogmáticos de modo precipitado, yendo más allá de lo que es permitido al uso del entendimiento.

A partir del relativismo fenoménico, sólo por azar (tychikōs) (H.P., I, 29) se puede llegar a la ataraxía, que, además, no es parte de la “dianoia”, sino la totalidad del alma. La ingeniosa descripción del azar como explicación del éxito artístico de Apeles a la hora de pintar la baba del caballo, difícilmente es transpolable al ámbito moral. Tiene razón Dumont²² cuando dice que “nous ne pouvons pas inventer une explication là où les sceptiques n'en trouvent pas”. Pero, ¿cómo aceptar, sin crítica, la afirmación de Sexto,

19. ib. p. 8

20. art. c. p. 259

21. p. 236

22. p. 181

según la cual, la suerte quiso que la ataraxía acompañase a la “epoché” como la sombra al cuerpo (Hôs skià sômati)?

Según Sexto, el sabio sufre las turbaciones producidas por las necesidades exteriores: tiene frío, hambre, sed, pero puede librarse de la idea de que la turbación es mala. Pero, ¿qué nos turba aparte de la necesidad física? Nuestras opiniones. En estar libres de ellas consiste la ataraxía. Aceptemos que haya una técnica escéptica para evitar que las opiniones nos hagan sufrir, ¿no revelaría esto mismo la necesidad de establecer un criterio de verdad? Admitamos que es la práctica de la vida diaria el criterio, para eso no hacía falta la filosofía; luego el vínculo entre lo gnoseológico y lo moral, entre el alma y el cuerpo en suma, se rompe, puesto que el escéptico, al decir que vive adogmáticamente (adoxástôs), rechaza toda opinión como insostenible. Parece como si el embarazo de la razón -dice Dumont- procurase al espíritu “una paz que no hubiera alcanzado si la hubiese buscado”; pero ¿cómo saber esto mismo?

Establecer la vida como criterio equivale a sostener que lo relativo es el verdadero criterio, lo que supone la supresión de cualquier criterio. No parece que el intento de humillar al entendimiento implique exaltar los sentidos y la imaginación, según Dumont²³, porque los escépticos, y más en concreto Sexto, refutan a los epicúreos después de haber expuesto - como dice Gigante²⁴ - “magistralmente” sus argumentos en el Adv. Math. 203-216, dando una lección “di acribia e di profundità”²⁵.

En AM VIII, Sexto sostiene que el criterio para los escépticos es el fenómeno, igual que para Enesidemo y Epicuro. Los seguidores de Enesidemo dicen, incluso, que son verdaderos los fenómenos que aparecen a cualquiera; “alethés” significa lo que no se esconde (tò mè lêthon) al sentido común (koinén gnômèn). La diferencia entre los epicúreos y los escépticos estriba en que para aquéllos los fenómenos son absolutamente válidos, mientras que para éstos sólo lo son de modo relativo.

En suma, Sexto combate la doctrina epicúrea (VIII, 185. fr.247 Us.), según la cual, “todas las cosas sensibles existen o son tal como aparecen y se presentan al sentido, en cuanto la sensación no es falsa jamás, mientras que nosotros creemos que es falsa”. Pero lo que más profundamente ataca Sexto es el uso que del signo (semeíon) hacen los estoicos y los epicúreos, aunque los primeros lo conciban como algo inteligible (noetón) y los segundos como sensible (aisthetón). El gran error de Epicuro consistía en haber creído justificado el salto, por analogía, desde lo observado hasta lo inobservado e inobservable (tò ádelon). Este salto por inferencia (katà synagogèn epiphorán) creían los epicúreos que les permitía la demostración del vacío (Epicuro. fr.272 US.) Este es el sentido del **De signis** de Filodemo (ei estì kínesis, éstin kenón, 37, 38ss... kai ei kenón ouk éstin oude kínesis estô). Una vez que los escépticos creen haber mostrado la inconsistencia de los epicúreos al suponer que todas las sensaciones son verdaderas,

23. p. 183

24. p. 119

25. p. 120

hasta el punto de que si destruyes una, las destruyes todas, Lucrecio, dirigiéndose, según Gigante²⁶, contra Metrodoro de Quíos (que afirmaba que todas las sensaciones son falsas) y contra todo el escepticismo actualizado por Enesidemo, dice que “si alguien afirma que no se sabe nada (nil sciri si quis putat), esto incluso no lo sabe, puesto que afirma que nada se sabe (quoniam nil scire fatetur). Si no creemos en los sentidos, no sólo no conocemos nada, sino que ni siquiera podemos vivir y si la razón es impotente para asignar la verdadera causa de un fenómeno, es mejor dar una explicación defectuosa que dejar que se nos escapen las verdades manifiestas, abandonar la primera creencia (fidem primam) y destruir los fundamentos mismos en que se basa nuestra vida y nuestra salvación (et convellere tota / fundamenta quibus nixatur vita salusque). Si renunciamos a los sentidos no sólo se desploma la razón sino la vida misma.

Sexto eligió el fenómeno como criterio para rechazar o escoger (aphygês kai anaíretos), mientras que es dudoso, como hemos dicho, que Pirrón hiciese lo mismo. En efecto, hemos hecho ya referencia al pasaje de D.L., IX, 62 (texto n.6 de Declava Caizzi), en el que Antígono de Caristo dice que “Pirrón no se apartaba de los precipicios, de los carros o de los perros, no concediendo nada a los sentidos”; este pasaje significa, según Reale²⁷, que Pirrón no concedía nada a los fenómenos y a las apariencias (nulla concedendo alle apparence ed ai fenomeni). También Conche está de acuerdo con Reale en este punto.

4.- PIRRÓN Y SEXTO

Aristóteles (Met. IV. 1008b 12-27) pregunta al que sostiene que todos igualmente yerran y dicen la verdad... “por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio (eis phréar è eis phárange), si por azar se los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno”. Este texto es de capital importancia, porque - como dice Reale- Pirrón “se presenta como aquel que hace aquello que no sólo Aristóteles no había visto hacer a nadie, sino que pensaba que ningún hombre podría hacer”. La actitud de Pirrón supone un vuelco (rovesciamento) de la posición aristotélica en el mismo plano del comportamiento práctico, que Aristóteles “invocaba como verifica”. Si se contrapone el texto citado de la Metafísica y el testimonio de Aristocles-Timón sobre Pirrón (Eusebio. *Praep. evang.* XIV, 18. Migne, p.301), resulta que el fundador del escepticismo parte de no hay nada determinado: “Todas las cosas son indiferentes (adiáphora) y escapan igualmente a la incertidumbre y al juicio, carecen de estabilidad (astáthmeta), son indiscriminadas (anepíkrita); ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas (méte

26. p. 65.

27. p.300.

tàs aisthéseis hemōn méte tas dóxas aletheyein è pseudesthai). No es necesario prestarles crédito (pistyein), sino permanecer sin opiniones (adoxástous, sin inclinaciones (aklineîs) y sin agitaciones (akradántous), diciendo “es y no es”, “no es más que no es” o “ni es ni no es”. Para quien esté en esta situación, dice Timón que se seguirá, en primer lugar, la “afasia”, después la “ataraxía”, y, según dice Enesidemo, el placer”.

Si las cosas son indeterminadas, el fenómeno- dice Timón (fr.69 Diels; 63A Declava)- dominará por doquier (panthéi sthénei). Pero si no hubiera más que apariencias, nada sería determinado, con lo cual nada se podría conocer al ser todo “pros ti” (si omnia sunt ad aliquid). Se trataría de un mero aparecer que no supone “alcunché di ulteriore”²⁸.

Aristóteles (Met. IV, 6, 1011a 20) dice que “quien sostiene que todos los fenómenos son verdaderos convierte todas las cosas en relativas”. Precisamente por estar en desacuerdo con esta tesis, defiende que hay cosas en sí, es decir, que no todo es indeterminado (aoriston)- como sostenía Pirrón- y que no se debe decir que lo que parece es, sino “que es lo que parece a aquel a quien parece y cuando aparece y en cuanto y como aparece” (hòì phainetai kai hôte phainetai kai hei hōs). Pirrón habría negado esto y habría hecho todas las cosas indiferentes y relativas. Lo cierto es que sobre este particular no disponemos de textos fiables. Los pirronianos posteriores establecieron una distinción entre “phainómena” y “ádelá”, que no aparece en el texto de Timón, ya citado. Por eso dice Reale que “los pirronianos erigieron el fenómeno como criterio empírico, alejándose con ello de la posición originaria de Pirrón, demasiado rígida y paradójica”.

La interpretación que Dumont²⁹ hace del texto anterior es que, a pesar de que el término “phianómenon” no aparece de modo expreso en el pasaje citado, como tampoco aparece “epoché”, “on voit quel rôle premier joue le phénomenisme”. Para él “lo que es cierto, sólo concierne al fenómeno”, aunque “le texte que nous lisons ne nous le dit pas expressément”. El escepticismo no niega que las cosas tengan una naturaleza, sino que esta naturaleza en sí pueda ser objeto “d’une apprehension”. Las cosas se dicen inciertas, indecibles, indiferentes porque escapan a la certidumbre y al juicio que pretendiera alcanzar su naturaleza. Cuando se dice que las sensaciones no son verdaderas ni falsas, no se trata- según Dumont- de que no se conceda ningún crédito a las sensaciones que se producen por la relación entre mis sentidos y la naturaleza oculta de la realidad sensible.

Pero, como ya hemos dicho, Dumont tiene una peculiar y muy discutible concepción del fenómeno, y, sobre todo, no vacila a la hora de adscribir a Pirrón lo que leemos en Sexto, que vive cinco siglos más tarde, distanciándose en este punto de gran parte de los estudios recientes. El verdadero problema radica en probar que Pirrón admitió que las cosas tienen una “naturaleza en sí”. Si el escepticismo admite que no conocemos esa naturaleza, ¿de dónde se deduce su existencia? ¿Basta la sola experiencia? Podríamos,

28. p. 321.

29. o.c. p.143.

en todo caso, suponerla, pero no afirmarla categóricamente. De todos modos, Dumont rechaza de plano la tesis nihilista (“nést pas l’expresion d’un nihilisme), aunque no da argumentos suficientes para la defensa de la suya.

La defensa del fenomenismo seguramente se puede hacer, como ya hemos visto, desde muchos textos de Sexto; el problema radica, sin embargo, en qué hay que entender por fenómeno y , sobre todo, si Sexto es absolutamente fiel, como cree, a Pirrón. En H.P.,II,102, dice que el problema se plantea respecto de los signos indicativos- ya lo hemos visto al hablar de la crítica a la teoría dogmática sobre el signo-...mientras que “el evocativo, en efecto, está avalado por la vida (hypò toú bíou) puesto que al ver alguien humo se acuerda del fuego y al contemplar una cicatriz, dice que ha habido una herida. Así, no sólo no nos enfrentamos a la vida, sino que incluso luchamos a su favor al asentir sin dogmatismos a lo que por ella está avalado y a lo inventado por su cuenta y riesgo por los dogmáticos”.

5.- ESCEPTICISMO Y MORAL

¿Pueden la experiencia y la vida tener valor de normas? Un espíritu kantiano diría que, suprimidas la universalidad y la necesidad, sólo resta al escéptico la más absoluta inactividad, poque no hay práctica sin teoría. El carácter normativo que los escépticos confieren a la vida y a la experiencia no es dogmático, puesto que, según Sexto, no hay “arte de vivir”, ni puede ser enseñado, etc. La doctrina moral de los dogmáticos es rechazable, al no poder señalar nada que sea bueno o malo. No hay una ciencia del bien.

Pero si la finalidad del escepticismo es lograr la tranquilidad (ataraxía) a partir de la “epoché” y si ni este vocablo ni el correspondiente concepto aparecen en lo que se atribuye a Pirrón, ¿podemos saber cuál era su posición real frente a la ética y en qué medida repercute en ella su gnoseología?, ¿cuál de las dos tiene prioridad sobre la otra? Una vez más, a este respecto, nos encontramos en el campo de lo verosímil, de lo opinable. Así, Brochard³⁰ parte de que nadie puede afirmar con seguridad que la “epoché” sea un concepto atribuible a Pirrón. El escepticismo era para él un instrumento, no un fin, de modo que el término importante es “adiaphoría”, no “epoché”. Pirrón es “un severo moralista que se sorprendería de que le identificasen con el fundador del escepticismo”.

Mario dal Pra³¹, por su parte, sostiene que la teoría moral de Pirrón se fragua en la confrontación con las doctrinas de Demócrito, fundamentalmente con el dualismo fenómeno- apariencia. A partir del descubrimiento de que la realidad noumenal es incognoscible, puesto que ni las sensaciones ni las opiniones son verdaderas o falsas, y puesto que el conocimiento se constituye a partir de ellas, sólo resta que nos liberemos

30. o.c. p 175

31. *lo scetticismo greco*. 2. ed. 1975. pp.80-82

del conocimiento y de las teorías que pretenden conocer lo real. Pirrón sostiene que nuestras turbaciones se originan de las opiniones, liberándonos de éstas, nos liberamos de aquéllas. Ello supone el abandono definitivo de la filosofía. Pirrón ha sido denominado “moralista” porque para él en la actividad práctica la filosofía no tiene peso alguno. Cicerón le considera (*De finibus*. IV, 43)) como un “severo moralista dogmático”: “la virtud es el único bien” (ib.III,12).

En DL, IX, 61, se dice que “los hombres hacen todas las cosas por convención y por costumbre (νόμοι καὶ ἔθει)”. Sexto (M. XI. 140) sostiene que, “según Timón, no existe un bien o mal por naturaleza (physei), sino que todo depende del juicio de los hombres (anthrōpōn nói kékritai)”. Una vez más, después de que se ha renunciado a seguir el entendimiento como norma, nos hallamos ante el estribillo escéptico: la única guía posible es la ley y la costumbre, esto es, lo convencional. Pero ¿cuál debe ser nuestra actitud ante las convenciones? Según Dumont³² podemos seguir las leyes y las costumbres, pero no respetarlas (sivre et non respecter, car le respect supposerait un jugement de valeur). De todos modos, la interpretación de Dumont ofrece flancos fáciles de atacar. Dice, por ejemplo, que el escepticismo es “un mode de vie proprement philosophique, s’il n’est pas à lui seul la philosophie elle-même”; pero, como hemos visto, el escepticismo es una renuncia a la filosofía que pretende alcanzar la imperturbabilidad, precisamente, destruyendo cualquier posición racional, incluida la suya propia. Es, siguiendo el ejemplo de Sexto, un purgante que se termina por expulsar a sí mismo. Lo que sucede es que, destruida la filosofía dogmática, ¿no puede resultar un contrasentido someterse a lo establecido de modo convencional? Pero no es lo mismo lo convencional que lo arbitrario, la absoluta gratuidad; porque si se admite que las normas son convencionales pero no arbitrarias o azarosas, de nuevo nos vemos obligados a responder filosóficamente sobre el fundamento de la convención.

Sexto (CM, 165) afirma que el filósofo no conduce su vida de acuerdo con teorías filosóficas (katà mèn tòn philōsophōn lōgon ou bioi ho skeptikós). Esto es suficiente para rebatir la tesis de Dumont. Pero sigue siendo un problema aún saber si cuando el escéptico dice que es preciso aceptar las leyes y las costumbres establecidas por la convención, se refiere a las de un país concreto o a las de cualquier país. Mientras que Montaigne afirma claramente que han de seguirse las del país donde uno se halle, Sexto no hace la menor referencia a este asunto. Si se entiende que el comportamiento del escéptico sextiano ha de coincidir con lo que sostiene Montaigne, cometería adulterio, practicaría el canibalismo, el incesto, etc., porque él mismo dice que hay pueblos en donde se dan estas prácticas y -como veremos- recrimina a los estoicos por no encontrar en ellas nada reprochable, cuando saben que son, entre nosotros, prohibidas por la ley. ¿Se está refiriendo a Atenas, a Roma? No lo sabemos. De todos modos, el hecho de que

32. o.c. p. 237

la ley las prohíba, no parece determinante, en el fuero interno (ámbito de lo moral), a la hora de actuar; a no ser que se establezca que todas las leyes son justas; pero el escéptico rechaza esa posibilidad al negar que haya algo justo o injusto.

Encontramos un argumento adicional para nuestra tesis en Laursen³³, para quien Sexto “does not qualify his advice about following customs by reference to the customs of any particular neighborhood or native city”.

En términos parecidos, se expresan Annas y Barnes³⁴, para quienes el escéptico reacciona con horror ante el incesto “because he is a Greek. But...his upbringing and dispositions are simply part of appearances; just as he suspends judgment as to whether incest is really good or bad, so he is bound to suspend judgment as to whether his own responses to it are well founded or not”. Esto puede suponer quietismo y conducta acrítica, al no poder afirmar que sus valores son en cierto modo privilegiados.

Michel Frede (*Des Skeptiker meinungen*) se pronuncia en contra de la posibilidad del modo de vida escéptico (the skeptics could not live their skepticism), basándose en que es imposible vivir “without beliefs”. Del hecho de suspender el juicio no se deriva que no tengamos creencias (beliefs). Por medio de la suspensión no se pueden expulsar ciertos conocimientos (“cannot avoid knowing many things”). El escéptico, incluso cuando practica la “epoché”, sigue manteniendo ciertas creencias que pueden diferir de las de otro escéptico respecto de la misma cosa, por ejemplo sobre la esclavitud; incluso el afán dogmático de buscar seguridad en todo le resulta “perhaps even pathological and harmful”. El escéptico suspende su juicio respecto de si algo es, realmente, rojo o dulce, pero no su belief. Aquí radica su diferencia con el dogmático, quien cree que las cosas son, realmente, rojas o dulces, basándose en que la razón así lo demuestra; el escéptico declara que la razón le ofrece dos argumentos contrarios y equipolentes sobre cualquier proposición acerca de la realidad. La razón, por tanto, no puede hacer tambalear sus creencias. El dogmático cree que existe un criterio para discriminar las creencias verdaderas de las falsas, pero el escéptico, según Frede³⁵, “does not rely on any criterion for his beliefs”. Las creencias no requieren ninguna justificación. El escéptico puede sentirse satisfecho creyendo en la justicia, aunque sepa que se trata de una mera convención humana.

Lo que distingue al escéptico de los demás no son, pues, sus creencias- dice Frede- sino su actitud frente a ellas. Acepta los fenómenos como le vienen, pero sabe mejor que nadie que nada impide que las cosas puedan ser radicalmente diferentes de como aparecen (el ejemplo de la nieve de Anaxágoras, v.g.). Para él la actitud del dogmático se diferencia de la suya porque aquél cree poder demostrar sus creencias.

Respecto de la ya tópica cuestión acerca de la respuesta del escéptico ante la orden del tirano planteada por Sexto (M, XI, 164-166): “de acuerdo con la preconcepción

33. p.51

34. *The Modes of Skepticism*. p.169

35. l.c. p.199

debida a las ancestrales leyes y costumbres” (tèi katà tous patríous nómous kai tà éthê prolêpsin), la respuesta de Frede es que “different skeptics might have different beliefs”, ya que las creencias no necesitan ninguna justificación ulterior.

Si se traslada al ámbito político la conclusión de Frede, el escepticismo- sostiene Laursen- “sería menos autoritario que la posición de los dogmáticos, pero ello no significa necesariamente que los conflictos no sean menos vigorosos”. Lo que supone que el escepticismo no tiene por qué ser una política de quietismo y tranquilidad social. El escéptico, presumiblemente, puede reconocer que sus creencias sean equivocadas- añade Laursen- lo que le llevaría a tomar iniciativas políticas.

A la interpretación de Laursen hay que hacerle constantemente el reparo de que trata de pasar del plano gnoseológico y moral al político, cuando sobre las concepciones políticas del escépticos no tenemos ningún texto.

Su constante obsesión parece ser la de demostrar que el liberalismo moderno hunde sus raíces en el escepticismo. Eso es, en parte, verdad, pero puede suceder, como él mismo reconoce³⁶, que las creencias sean antiliberales. A eso, justamente, responde que el liberalismo, como forma de gobierno representativo, puede sobrevivir sólo mientras se crea en él, y no se puede obligar a los pueblos no preparados a aceptarlo. Tanto Hume como Kant han basado- dice Laursen- su ética y su política liberal en la noción de opiniones justificadas, distinguiendo entre las creencias científicas y las políticas.

Pero no todos concuerdan a la hora de precisar en qué consiste la “belief”. Así, Myles Burnyeat³⁷ sostiene que la “epoché” es suspensión de juicio y de belief. La creencia no se aplica a afirmaciones que recuerdan las apariencias, porque éstas no pueden ser verdaderas o falsas. Las creencias se refieren sólo a existencias reales, que todos los argumentos escépticos socaban. Para Burnyeat lo que Frede llama creencias no lo son, porque para él las creencias versan sobre asertos referidos a cómo las cosas son realmente. La finalidad de Sexto, según Burnyeat, era crear la “ataraxía” en el hombre ordinario respecto de la “belief” común de que es bueno y deseable tener dinero, sabiduría, fama, placer, y que lo contrario es malo. Mientras estas creencias perduren esto no es posible. Desde esta perspectiva, lo que Sexto dice es que el criterio de vida de escéptico son las “apariencias”. El escéptico no puede tener creencias sobre lo justo o lo injusto, la esclavitud, etc.

Pero esta interpretación de Burnyeat arranca de una restrictiva consideración de lo que sea la creencia. Es cierto que Sexto afirma que el sabio debe vivir “sin opiniones (adoxástos), sin dogmas, pero también es verdad que sostiene que “siguiendo la vida ordinaria afirmamos adogmáticamente (adoxástos) que los dioses existen y los reverenciamos y decimos que son providentes (H.P., III,2). He aquí un ejemplo de una creencia evidente admitida por un escéptico, que, a pesar de ello sabe que los dogmáticos no so-

36. p.70

37. «can the Skeptik Live His Skepticism»? o.c.

capaces de ponerse de acuerdo sobre lo que son los dioses. Basta con la creencia, no se puede pedir al hombre ordinario nada más. No se le puede pedir que filosofe para alcanzar la “ataraxía”, después de descubrir que hay tantos argumentos a favor de que los dioses son corpóreos como de que son incorpóreos, por ejemplo. Para Burnyeat es imposible vivir sin creencias. El escéptico ataca los argumentos dogmáticos porque cree en sus propios argumentos; pero creer o aceptar los propios argumentos equivale a rechazar el punto de partida de que ha de vivirse sin creencias, adogmáticamente. El escéptico, según Burnyeat, es inconsistente y autocontradictorio. Ni quiere, ni teme, ni desea nada porque tales emociones se basan en verdades o conocimientos o creencias justificadas.

Pero, según Sexto (M, XI, 165), el escéptico desea unas cosas y evita otras (haíresthai kai pheygein) ateniéndose al modo de vida no filosófico. En M, XI, 147, dice que en las cosas (katà dóxan) consideradas como buenas o malas el sabio es feliz en sus elecciones y rechazos (hairésesi ka“y phygaís teleôs estin eudaímôn).

Por su parte, Jonathan Barnes³⁸ distingue entre lo que él llama pirrónico rústico y pirrónico urbano. El primero no tiene creencias y dirige su “epoché” hacia cualquier cuestión. El “urbano” tiene más creencias y dirige su “epoché” contra las doctrinas filosóficas. El pirroniano es un tipo de escéptico rústico que no tiene ninguna creencia; sus ataques a los dogmáticos minan el criterio de verdad. Un pirrónico, sin embargo, cree que el agua está caliente sólo si juzga que ello es así, y sólo puede juzgar esto si tiene un criterio de verdad. Por tanto el pirrónico de las *Hypotiposis* no puede tener ninguna creencia ordinaria porque tales creencias suponen un dogma al menos: el dogma de que existe un criterio de verdad. Pero Sexto (M, XI, 148-149 dice que el sentir calor o frío es algo involuntario (katà akousíon tês aisthéseôs páthos). El método escéptico no sirve para (améjanon) convencer al que padece determinadas sensaciones de hambre o de frío de que no las padece.

Es dudoso que el escéptico pirroniano, según Barnes, no reconozca ningún criterio tal como placer o dolor y que no tenga creencias. Las tiene y mientras no le produzcan turbaciones o inquietudes no hace falta aplicarles la “epoché”; pero si únicamente crean inquietud las dudas filosóficas o científicas, el escéptico debe limitarse a practicar el escepticismo urbano. En conclusión, para Barnes no hay necesidad de aceptar que las H.P. sean incoherentes o inconsistentes o indefinidas en su actitud respecto de la “epoché”. Su tesis supone un rechazo de la de Burnyeat, para quien los escépticos tratan de socavar las creencias ordinarias de la gente. Barnes cree que Sexto sólo se refiere a las creencias conflictivas. Las que tratan de la justicia, la esclavitud, etc. y no crean ansiedad.

Respecto del decreto del tirano, si el escéptico ve alguna forma de actuar o de no actuar sin que le cause turbación, no es necesaria la “epoché”. Si, por el contrario, siente turbación, debe concentrarse para hacerla desaparecer...teniendo siempre como fin la

38. «The Skeptik in His Place».

“ataraxía” (the focus would be on the creation of ataraxía). Las técnicas escépticas, según Barnes, se necesitan sólo si “belief cause a particular kind of disturbance and anxiety. If disturbing doubts arise, the pyrrhonist solution is to push doubts through to equipolence, which will create epoché and thus ataraxia”.

Para C. Stough³⁹ los escépticos dicen las mismas cosas que los dogmáticos, pero no dogmatizan, no hacen afirmaciones positivas, ni afirman ni niegan, se adaptan completamente a la no- aserción (“afasia”). El lenguaje de la no aserción es el lenguaje de la apariencia. Según Sexto, cuando el escéptico dice “es”, significa creo, me parece, etc.; pero la apariencia no es, como creía Frede, un criterio de verdad, sino un criterio de acción. Tener creencias- dice Stough- equivale a estar persuadido y a actuar en consecuencia. No cree que tenga razón Sexto cuando afirma que el escepticismo es un modo de vida, una “posición”, no una filosofía. Para ella el escepticismo es una filosofía que sigue, según Sexto, cierto logos, pues no es irracional. Un escéptico no puede actuar de modo diferente al de quien sostiene que no hay bien o mal por naturaleza. La distinción entre la aserción y la no-aserción (posición filosófica y modo de vida) no tiene consecuencias diferentes y, por tanto, el escepticismo como modo de vida diferente al del dogmático se viene abajo. Lo que significa que si la diferencia entre el escéptico y el dogmático negativo es real, debe haber una distinción teórica que los separe. Pero, contra la tesis de Stough, a la luz de H.P., I, 13, Sexto rechazaría la posibilidad de un escéptico dogmático, así como la de un dogmático negativo: “el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que dice que dogmatiza” (ib. 14).

El escepticismo es para Stough una posición teórica metalingüística, que interpreta el discurso escéptico como regulativo y expresivo, y que no puede deshacerse del dogmatismo sin destruir sus propios fundamentos teóricos. La filosofía escéptica es inconsistente e incoherente por su autorreferencialidad.

Respecto de la conducta ante el tirano, el problema del escéptico consiste, según Stough, en explicar la diferencia entre un dogmático negativo y un escéptico dogmático que hace lo mismo pero dice que actúa así porque sabe que ninguna acción es intrínsecamente buena o mala, justa o injusta. Ninguna diferencia debe haber en el mundo mental del dogmático negativo y del escéptico verdadero.

De acuerdo con Mc Pherran⁴⁰, el escepticismo es una especie de medicina homeopática que cura la enfermedad suministrando al paciente pequeñas dosis de un remedio capaz de provocar la enfermedad si se le inocula a una persona sana. El escepticismo es una “skeptical homeopathy” cuya finalidad es curar la ansiedad mediante la equipolencia de los argumentos y la consiguiente suspensión del juicio de quien padece de ansiedad. El escéptico provoca la ansiedad para terminar curándola.

39. “Sextus Empiricus on Non-assertion”.

40. “Skeptical Homeopathy and Self-refutation”, pp 290-328. “Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Happy” pp. 143ss.

No encuentra Mc Pherran, a diferencia de otros estudiosos, inconsistencia alguna en la formulación escéptica de Sexto Empírico. La metáfora del purgante y la de la escalera de Sexto le parecen perfectamente reveladoras de la actitud consistente y coherente del escepticismo: primero destruye las afirmaciones dogmáticas, y después se destruye a sí mismo; igual que el purgante se expulsa a sí mismo después de haber vaciado los intestinos; o lo mismo que se prescinde de la escalera una vez que nos ha permitido subir.

El escepticismo antes que una epistemología era una táctica surgida en un contexto dialéctico. Por eso, según Pherran, no se puede decir que los escépticos sostuvieran de modo dogmático que la “ataraxía” era el “telos” moral, un bien. Concuerdan con Annas a la hora de sostener que ser pirroniano no implica más que una decisión contingente de seguir lo que le parece á él y a otros espíritus similares que se debe seguir, que es un “telos”. Pero, además, el escéptico, según Pherran, se preocupa de la ansiedad de los demás, ama su propio modo de vida, es apacible, comunicativo, tolerante, cariñoso con los demás. Es capaz de establecer compromisos morales, etc. Lo que no puede es amar o buscar la “ataraxía” con intensidad (*syntónôds*); ese es el consejo general que da Sexto respecto de cualquier actitud moral y lo que lo diferencia de los dogmáticos: “declarar que no conviene seguir el bien ni evitar el mal, con encarnizamiento, es contrario al juicio de los dogmáticos” (CM.,133). A este pasaje parece referirse Pherran con la expresión “very intensity”. Esta calma puede inducir, según él, a que los hombres al tener un miedo prudente ante la muerte se sientan menos inclinados a la lucha; pero también este moderado sentido del deber les puede llevar a huir de la batalla.

El escéptico, finalmente, no tiene “ninguna fe en el bien en sentido universal, sino que actúa de acuerdo con lo que le parece bueno en cada momento. Lo que parece ser bueno viene determinado por la naturaleza, las pasiones, las costumbres y las leyes”.

Otro estudioso reciente, digno de ser tenido en cuenta, es M. Williams⁴¹. Desde su punto de vista, el pirronismo es completamente práctico, no invoca razones teóricas; es una técnica o un método, no una filosofía. Ni el escepticismo está al alcance de cualquiera, ni el escéptico puede ser acusado de pasividad general. En su conducta se prima la acción sobre la razón. La suspensión del juicio no afecta a las acciones, ya que éstas se fundamentan en el hábito y los impulsos, no en convicciones epistemológicas. El escepticismo sólo es posible allí donde ninguna teoría ha conquistado a todos los individuos, no en la tecnología y la ciencia natural. En el campo político, v. g., ninguna teoría puede establecerse que no sea discutida; por eso entre teorías contradictorias no hay que elegir, sino vivir por impulsos y hábito.

Nos referiremos, finalmente, a H. W. Ausland⁴², para quien lo fundamental en el pirronismo es el problema ético de la felicidad, indiferente a las cuestiones profesionales

41. “Skepticism Without theory”.

42. “On the Moral Origin of the Pyrronian philosophy”.

sobre la fundamentación gnoseológica. Desde Aristocles a Hegel se ha falseado a Pirrón. La recopilación sextiana del pirronismo “is misunderstood if it is read largely as an epistemological theory”. El escepticismo es, de acuerdo con Barnes, una terapia, que busca, principalmente, un modo de vida hedonista.

6.- FUNDAMENTOS DE LA CRÍTICA SEXTIANA A LAS MORALES DOGMÁTICAS. BREVE RESUMEN.

a.- Sobre la imposibilidad de que haya bienes o males por naturaleza

Las ideas centrales de la filosofía moral escéptica aparecen recopiladas por Sexto, fundamentalmente, en *Contra los Moralistas* (CM) y en *Las Hypotiposis Pirrónicas* (HP).

El tema inicial de CM arranca de la reacción de los escépticos ante la filosofía. Les parecen historietas cuantas cosas han dicho los filósofos sobre las ciencias. Una vez que han sido debatidas críticamente las cuestiones de Física y Lógica, resta el estudio de los problemas de la Ética, cuyo objeto es la distinción (diákrisin) entre lo bueno y lo malo. Los estoicos, los académicos, los peripatéticos dividen las cosas en buenas, malas e indiferentes. Jenócrates, por su parte, utilizando el singular, afirma que “todo lo que existe es bueno o malo o ni lo uno ni lo otro”. Sexto, a su vez, cree (n.16) que esta clasificación es oscura y que debiera modificarse de la siguiente manera: Cosas diferentes (buenas y malas), cosas indiferentes (las que están entre ambas); pero hace notar, además, que cuando decimos que las cosas “son” buenas o malas, no estamos admitiendo que tengan existencia real, esto es, que existan el bien y el mal en sí, sino que son sólo aparentes (oukh hôs huparxeôs all`hôs toû phaînesthai dêlotikón).

Señalaba Epicuro que antes de buscar o dudar (dseteîn o aporeîn), es preciso tener una “prolepsis”, es decir, una noción (epínoian) de lo bueno y lo malo. Los estoicos, principal objetivo de la crítica escéptica, afirman que el bien es lo útil o algo no ajeno a ello. (ôphéleia è ouk héteron ôpheleías). Dentro de lo útil se incluye la virtud, la acción recta, el hombre bueno, el amigo. En HP (III.171) sostiene Sexto que el bien se puede decir triplemente (trikhôs): 1.- el mayor bien y la mayor virtud, aquel de donde se deriva lo útil, 2.- aquello de donde resulta la utilidad como accidente (symbaínei), 3.- lo que es capaz de ser útil: virtud, acciones virtuosas, el hombre bueno, el amigo, los dioses y los buenos demonios. Esta clasificación se corresponde con la que se hace en los nos. 25, 26, 27 de CM.

Pero los filósofos de las diferentes escuelas no se ponen de acuerdo sobre lo que significa el término “bien”. Unos lo entienden como un término equívoco, así como decimos que es equívoco el término “can” (perro, filósofo cínico, constelación). Hay desacuerdo total sobre la definición del “bien”. Aristóteles (EN I. 1) lo define como “lo deseable en sí” (tò dia autò hairétón); otros sostienen que es lo que contribuye a la felicidad (syllambanómenon pròs eudaimonían); Zenón, Crisipo y Cleantes como “el curso armonioso de la vida” (eyroia bíou).

En cualquiera de las definiciones dadas no se está definiendo lo que es el bien, sino indicando una de las propiedades accidentales (τὸ συμβεβηκὸς αὐτοῖ παρίστησιν), pero quien establece una propiedad no revela el bien mismo (οὐκ αὐτὸ δεῖκνῶσι τ' ἀγαθόν). Todos están de acuerdo en definir el bien-como lo útil, lo delicioso (ἀγαστόν), lo que produce felicidad (εὐδαιμονίας ποιητικόν), pero cuando se trata de definir la naturaleza de lo que produce la utilidad, la elegibilidad, se enfrentan entre sí en una guerra sin tregua (ἀσπεῖστον πόλεμον), uno llamando al bien virtud, otro, placer, otro, ausencia de dolor, etc. (C.M.36).

Todas las definiciones anteriores son viciosas, ya que es preciso conocer, en primer lugar, la naturaleza del bien (τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν) y, después, en segundo lugar, darse cuenta de que es útil, deseable, generador de felicidad. Sucede lo mismo que si a alguien que no sabe lo que es un caballo se le dice que “es un animal que relincha”. Es inútil decirle a quien no sabe lo que es el bien que es lo útil, lo elegible.

El verdadero problema es si existen el bien y el mal como entidades en sí, como entidades naturales, pues, aunque los hombres, de modo azaroso (εἰ τυκχοί), concuerdan en que existe una belleza corporal (σῶματικὴν εὐμορφίαν), a la hora de determinar si una mujer es bien parecida y hermosa, difieren (στάσιάδσουςιν). Los etíopes las prefieren negras y chatas, los persas blancas y de nariz aguileña, otros las intermedias.

Los filósofos y los particulares (ιδιόται) admiten el preconcepto común de que existen el bien y el mal (κοινὴν πρόληψιν), entendiendo a aquél como lo útil y lo elegible, y a éste como lo contrario. Pero hay tantas clases de filósofos, que, como diría Homero, “unas cosas agradan a un hombre, otras a otro” (Od. XIV, 228). Uno elige la gloria (δόξαν), otro la riqueza (πλοῦτον), otro el bienestar (εὐδυσίαν), otro el placer (hedonén), y lo mismo que el vulgo hacen los filósofos. Los académicos, por ejemplo, dicen que hay tres clases de bienes: los del alma, los del cuerpo y los que están fuera de ambos. Entre los primeros están las virtudes, entre los segundos, la salud (hygieíαν), el bienestar, la agudeza sensorial (εὐαἰσθησίαν), la belleza (kalós) y todo lo de carácter similar (C.M.46). Los epicúreos, por el contrario, sitúan en el cuerpo el máximo bien, al que identifican con el placer carnal (κατὰ σάρκα hedonên).

En su calidad de médico, se propone Sexto averiguar si la salud es el mayor bien o no. La mayoría de los hombres de sentido común, así como los poetas y escritores en general, así lo creen, a pesar de que los estoicos digan que (la salud) es indiferente, o indiferente preferible (ἀδιάφορον προἰερούμενον). Simónides dice que “hasta la bella sabiduría carece de valor si no se posee una respetable salud”. Para el poeta Lycimnius “de nada sirven la abundancia de riquezas y de hijos (tokêôn), ni el poder real (arkhíás basiléidos) que hacen al hombre semejante a los dioses; sin ti (séthen δὲ Kjôris) nadie es feliz”. Para el médico Herófilo, no hay sabiduría, ni fuerza, ni arte sin salud. Para los académicos y peripatéticos la salud es un bien, pero no el bien (οὐκ μὲν πρότον).

Crantor escenificó la discusión sobre la riqueza. Todos los griegos le darían el primer premio, pero en el momento de su coronación entra en escena el placer. Sólo por él buscan los hombres la riqueza. Ante este alegato y a punto de dar la corona al placer entra

la salud: “sin ella de nada sirven el placer y la riqueza”(hôs ouî hêdonês ouîte plouîtou ti estin apoûses autês) (C.M.56). Pero, finalmente, entra en escena el coraje (he andría), diciendo que “sin él los bienes de los griegos pasarían a sus enemigos y ellos caerían en la esclavitud”. De modo que el primer premio fue para el coraje, el segundo, para la salud, el tercero, para el placer y el cuarto, para la riqueza.

Los estoicos no están de acuerdo con el reparto y sostienen que todas estas cosas son indiferentes (adiáphora), ya que se puede hacer de ellas un buen o mal uso (eu kaî kakôs khrêsthai). Son, en todo caso, “indiferentes preferibles” (proêgmena), mientras que sus contrarios son “no preferibles” (apoproêgmena). Con razón declaró Cicerón, en *De finibus*, que los estoicos difieren de los peripatéticos sólo en las palabras (in verbis, non in re). Sexto dice que: “onómati mónon diaphérei”.

De todo lo anterior se deduce, según los escépticos, que no hay nada bueno o malo por naturaleza (physei agathón), al no haber acuerdo sobre la “prolepsis” del bien y del mal. Si existiese algo bueno por naturaleza todos lo conocerían como tal, del mismo modo que todos coinciden en que el fuego calienta y la nieve enfría. Pero no hay nada que sea para todos bueno o malo, luego no hay ni bien ni mal naturales. La misma cosa puede ser buena, mala e indiferente. Así, Epicuro dice que el placer es el bien, Antístenes que es un mal (“preferiría estar loco antes que disfrutar de un placer”). Para los estoicos el placer es, como hemos visto, un indiferente preferible. En concreto, Cleantes dice que ni es natural ni tiene valor en la vida, es cosmética. Arquedemo afirma que tiene una existencia natural, como los pelos de las axilas, pero que carece de valor. Para Panecio, sin embargo, algunos placeres son naturales, otros no.

Por tanto, si lo que parece bueno a no importa quién, es bueno, puesto que el placer parece bueno a Epicuro, malo a los cínicos, indiferente a los estoicos, será, a la vez, bueno, malo e indiferente; pero, siendo esto imposible, ¿debemos sostener que lo que parece bien a cualquiera lo es? El verdadero bien no impresiona a todos los hombres, por evidencia sensible; si así fuera, no se podría decir por parte de algunos que es el placer, la virtud, la ausencia de dolor, etc. No sucede eso, en efecto, con respecto a las demás percepciones sensoriales. Tampoco el bien se conoce por razonamiento, ya que cada uno de los diferentes representantes de cada secta tiene su concepción particular de la razón (la salud para Aristóteles, la virtud para Zenón, el placer para Epicuro). No existe el bien sobre el que todo el mundo se ponga de acuerdo, luego no existe el bien. Si existiese, todos lo considerarían deseable por sí mismo. Pero nada hay deseable por sí mismo (H.P., III, 184), ya que esta cosa preferida debería estar dentro o fuera de nosotros; si está fuera sería deseable por el movimiento que provoca en nosotros, con lo que no sería preferible por sí, sino por el movimiento provocado en nosotros. Tampoco puede estar en nosotros, ya que tendría que estar o en el cuerpo o en el alma o en los dos. Pero no está en el cuerpo porque éste no conoce (H.P., III, 185), tampoco en el alma, “porque el alma no existe, según Dicearco de Mesina” (H.P., II, 31) o “algunos niegan su existencia”, “otros la afirman y otros suspenden el juicio. Pero

aunque existiese no sería cognoscible: “el debate sobre el alma no puede ser resuelto con el entendimiento” (H.P., II, 33). Tampoco puede ser la percepción que el alma tenga y la agradable disposición porque es la inteligencia la que juzga, según los dogmáticos, y no el cuerpo desprovisto de razón.

Tampoco se puede afirmar que el deseo sea él mismo deseable, ya que si así fuera no desearíamos obtener lo que deseamos (la bebida, cuando estamos sedientos, el objeto amado, etc.) porque cesaríamos de desear. Puesto que la inteligencia de cada uno está en desacuerdo con la de su vecino respecto de los juicios, cada uno debe considerar como bien lo que a él le parece tal; pero lo que le parece a cada uno bueno no es el bien por naturaleza, luego el bien no existe. Tampoco existe el mal, que es un término relativo. Cada uno de ellos es concebido en su relación con el otro, quitado uno se quita el otro (toû hetérou anairouménou sunairetai kai tò héteron) (C.M., 90). La locura era considerada por los estoicos como el mal; “pero no es evidente que la locura sea un mal por naturaleza” (C.M., 95). Si ella no es el mal, el mal no existe.

Respecto del placer, Sexto señala que no puede ser considerado como el bien. En C.M., 96, dice que, según los epicúreos, el animal evita el dolor y busca el placer naturalmente y sin aprendizaje (adidáktôs), ya que un recién nacido no es esclavo de las opiniones (mêdépô katà dóxan douleûon), llora y grita tan pronto como se enfría. Pero el dolor no debe evitarse completamente, ya que sin él no se adquieren ni las ciencias ni las artes (C.M., 97). En las HP., III, 196, dice que “la causa de los bienes no puede ser un mal” y que los sufrimientos aportan placeres: saber, riqueza, mujer amada se adquieren con el esfuerzo. El sufrimiento también procura la salud. Luego la pena no es mala por naturaleza. En C.M., 98, sostiene que lo que parece agradable por naturaleza no lo es necesariamente: las cosas que parecen agradables una vez, en otra ocasión nos parecen lo contrario. Pero aún hay otra refutación más contundente del dogmatismo hedonista de Epicuro en H.P., II, 187: Si para Epicuro el placer es el fin del alma, como todas las cosas están compuestas de átomos, “es imposible decir cómo en un montón de átomos (hôs en atomôn sôroi dunatòn hêdonên gígnesthai) pueda nacer el placer y el asentimiento (synkatáthesin) y el juicio (krísin) de lo que es preferible y bueno y de aquello que es malo y evitable.

A continuación, va a someter a examen la concepción de aquellos que aseguran que lo bueno es únicamente lo bello (mónon tò kalón agathón). El ejemplo se bifurca en el reino animal (gallos, toros o leones) y en el humano (los que dan la vida por su patria, por sus padres, por sus hijos, etc.) Hay animales que luchan hasta la muerte, sin buscar, supuestamente, ningún deleite o placer (mêdemías autoîs hypokeiménês metà thánaton hêdonês). Tampoco los que heroicamente dan su vida por sus ideales “tienen ninguna esperanza de placer tras la muerte” (mêdemía autoîs elpidsomênes katà thánaton hêdonês). No actuarían a no ser que se sintiesen empujados por lo bello y el bien.

La respuesta a semejante planteamiento estoico es tajante: es estúpido sostener que los animales luchan hasta la muerte por una cierta concepción del bien. Los mismos

estoicos dicen que sólo la disposición del espíritu a la sabiduría (*phronímê diáthesis*) se dirige a lo bello y lo bueno. Ningún animal participa de la sabiduría, por tanto no es posible que tenga en consideración el bien o el mal. Lo que les lleva a los animales a la muerte no es otra cosa que la victoria y el liderazgo (*nikân kai tò hegeisthai*), cosas declaradas por los estoicos indiferentes.

Alguien podrá decir que la victoria y el dominio los buscan los animales no por sí mismos sino por el placer que reportan. Las elogios, los regalos y los honores son suficientes para contentar y disipar el espíritu y hacerlo capaz de resistir a las duras fatigas. Los que luchan varonilmente (*epandrôs*) hasta la muerte por la salvación de su país, logran placer y deleite en la alabanza mientras están vivos (*hóte dsousin*), y algunos de éstos creen que una alabanza similar les aguarda después de la muerte (*metà teleutên hómoios autoís épainos periménei*). Por eso desean una muerte que no pase desapercibida (*proûpton*). No es lo bello lo que les lleva a la muerte, sino que son muchas las razones por las que desean una muerte gloriosa.

A juicio de Sexto, por tanto, ni los epicúreos ni sus adversarios los estoicos han sido capaces de establecer lo que es el bien sin contradicción. Ni todo placer es bueno, ni todo dolor es malo, frente a los epicúreos. Los que aparentemente tienen una conducta patriótica pueden estar obrando por placer, incluso cuando su vida está en juego. Se trata de personas que se dejan llevar por sus creencias (religiosas o de otro tipo), rechazables, en cualquier caso, por el sabio estoico, que jamás acepta que su conducta se regule por la opinión.

b.- ¿Es posible vivir a partir de que no existen ni el bien ni el mal naturales?

Los dogmáticos sostienen que es feliz o infeliz quien hace, respectivamente, el bien o el mal, y que existe una ciencia de la vida (*epístêmên tina perì tòn bíon*), la “*phronesis*”, capaz de distinguir el bien y el mal, así como de asegurar la felicidad (*peripoiêtikên dè tès eudaimonías*). Los escépticos (*hoi d'apò tês sképsêôs*), que no afirman ni niegan a la ligera (*eikêi*), dicen que los que sostienen la existencia del bien y del mal naturales tienen una vida infeliz, mientras que los que evitan definir nada y suspenden el juicio (*aópistoysi kai epékhoui*) llevan una vida exenta de cuidados. Todo mal se produce a causa de una cierta turbación que surge al buscar determinadas cosas con demasiada ansiedad (*syntónôs*), por creerlas buenas o malas, perseguibles o rechazables. El dogmático, como consecuencia de establecer cosas buenas y malas en sí, nunca puede ser feliz (*oudé pote eudimonêsei*) (C.M., 114), jamás estará sin turbación (*ou khôris dè tarakjês biôsetai*). Antes de obtener lo que desea le turba el mismo deseo, y cuando lo ha obtenido, le turba un exceso de alegría (*hyperbolên tês kharâs*), o se inquieta porque deberá cuidar su posesión (*phrourán tou ktêthentos*). El que aún no está afectado por un mal, se siente aquejado por la posibilidad de poseerlo y por tener que tomar precauciones para evitarlo; y el que ya lo tiene preguntándose cómo escapará a la muerte en que está sumergido.

Quien, por el contrario, no cree que haya nada bueno o malo por naturaleza, sino que todo depende del tiempo, del lugar, de la circunstancia, siendo las cosas en un momento rechazables y en otro lo contrario, vivirá feliz y sin turbación (biosetai mèn eudaimónôs kai atarakhôs), aceptando virilmente lo que sucede de modo necesario (tò mèn kat' "anankên symbaínon gennikôs dekhómenos). Se verá libre de turbación creada por la creencia de que hay un bien o un mal (katà dóxan...kath "ên eleuteroúmenos); creará que no hay un bien o un mal naturales. (medèn physei agathón è kakón doxádein).

Se han de evitar los males y lo que los produce (kai tò poietikón tou kakoû pheukton éstai). Muchas cosas consideradas como buenas producen males. Es por estos bienes por lo que los males existen: amor al dinero (phylargyría), amor a la gloria (phylodoxía), amor a la lucha (phylonekía), amor al placer (phylêdonía). El hombre cae en el mal que se encuentra justo en su puerta (eis tèn anphithyron kakían empíptei) por perseguir encarnizadamente (syntónôs) y con extrema persistencia (sphódrou peímatos) lo que cree que es un bien deseable (doxásthen agathón kai airetón). (C.M., 121). Hacer todo lo posible para conseguir la riqueza no es otra cosa que amar el dinero (phylargyreîn), y lo mismo sucede con la gloria, la lucha y el placer; quien busca este último adquiere una cierta condición depravada (hésin tina mokhthêrán): la "philedonía". De donde se sigue que lo que algunos filósofos creyeron (doxasthanta) bueno, constituye la causa de todos los males (pántôn tôn kakôn poietiká). Las cosas que algunos creen buenas son, en potencia, males (tynkháneîn kaká). El hombre es necesariamente desgraciado mientras que persigue el bien, pero cuando ha logrado lo que desea siente igualmente dolor (tês okhlêseos apallátetai). También hacen sufrir al hombre, por su opinión (peri autôn dóxês), lo que considera que son males, aunque no le afecten aún. Está privado de reposo por los males que aún no están presentes, y si toma precauciones sobre el futuro, por miedo (prophylattómenos tò méllon è dedíôs), tiene como huésped el desasosiego (synoikon ékhei tèn merimnan). Pero cuando el razonamiento ha establecido que no hay nada malo o bueno por naturaleza, la turbación cesará (lysis estai tês tarakhês) y nos esperará una vida apacible (eirênaîos bíos). La filosofía dogmática no nos suministra ayuda para salir del dolor. Declarar que no conviene seguir el bien ni evitar el mal con encarnizamiento es contrario al juicio de los dogmáticos (parà tèn tôn dogmatikôn axíôxin). Pero cuando los filósofos aconsejan renunciar al dinero, a la gloria, etc. y dirigirse hacia la virtud o a lo bello, crean una nueva enfermedad, se limitan a cambiar una angustia por otra.

Es feliz quien vive sin turbación (atarakhôs) y - como dice Timón- en un estado de tranquilidad y de calma (hesykhíai kai galenóteti); pero para ello es preciso renunciar a la creencia de que hay cosas buenas o malas por naturaleza (katà dóxan agathoîs kai kakoîs tón peri pántôn epékhonta). Hay entre los males y los bienes, unos que se producen por creencia (dóxan), y otros que se producen necesariamente (kat' "anankén). Entre las cosas exteriores son consideradas como bienes, por una creencia razonada (logikén dóxan), la riqueza, la fama, la noble cuna, el amor; y entre las cualidades del cuerpo: la

belleza, la fuerza, la buena constitución; finalmente, entre las cualidades del alma: el coraje, la justicia, la sabiduría y la virtud en general.

Se consideran necesarias las cosas que suceden como consecuencia de una impresión sensible desprovista de razón (*kat' álogon aisthéseôs páthos*) y cuantas una necesidad natural aporta. Nadie voluntariamente las escogería o las evitaría.

La mayoría de nuestros sufrimientos nos los causamos nosotros mismos porque deseamos algo en la creencia de que es un bien. Así, quien considere que la riqueza es un bien, si es pobre, sufre por no tenerla y para alcanzarla; una vez conseguida, siente una alegría desmesurada, después, sufre para conservarla, y, finalmente, no soporta la sola idea de perderla. El escéptico no sufre estos males, porque, a pesar de la creencia general, no estima que la riqueza sea un bien. No siente turbación cuando no la tiene ni estalla de alegría en su presencia (C.M., 147).

Sería realmente interesante detenernos un momento en este pasaje de Sexto, porque, en primer lugar, parece contravenir uno de sus dogmas fundamentales: “seguir las costumbres”; realmente lo que sostiene es que no se deben seguir las costumbres más frecuentes: la búsqueda de la riqueza, de la gloria, etc., con lo que se entiende, hasta cierto punto, el quietismo que se le achaca y del que, como hemos visto, se defiende. Se recomienda una pasividad ante cualquier situación, pero esta recomendación sólo se puede entender a partir de que se haya demostrado la incongruencia del dogmatismo epicúreo y estoico en cuyas redes, desde mi punto de vista, queda preso. ¿Por qué? Porque, en primer lugar, el escepticismo parece ser un hedonismo inconfesado, y, en segundo lugar, porque, respecto de la riqueza, su posición no difiere en nada de la estoica, puesto que, como la Estoa, lo que finalmente sostiene es que se trata de algo indiferente. Pero, sobre todo y a no ser que se adopte en la vida la arbitrariedad como norma (y él explícitamente sostiene lo contrario), el escepticismo de Sexto tiene un no sé qué de proselitismo evangélico; se propone salvar a los hombres del sufrimiento que provoca en ellos un cúmulo de falsas o infundadas creencias. Viene a decir: no buquéis la riqueza, la fama, el placer con desmesura, pero si sois ricos, famosos, dichosos, sedlo con moderación y alcanzaréis la felicidad. Parece que lo único que se prohíbe al que quiera ser feliz es desear encarnizadamente, como si se tratase de verdaderos bienes, estas cosas. Pero si la razón ha servido al escéptico para demostrar la falsedad del dogmatismo, ¿no es dogmática su propia afirmación de que nada hay bueno o malo por naturaleza? Y, sobre todo, ¿en qué se basa Sexto para decir que, cuando la razón ha establecido que no hay nada bueno ni malo por naturaleza, se sigue una situación de calma y felicidad total? No se basa en nada, porque, según hemos visto, acude al azar para explicar ese supuesto nexo establecido por él entre “epoché” y “ataraxía”. Pero, por otra parte, no es contradictorio que crea demostrar algo quien cree imposible toda demostración. No se trata de vivir sin creencias, sino de mantener sólo las que el escéptico estima razonables. El, posiblemente, actuaría como cualquiera de sus conciudadanos, aunque su “actitud” no sería la de quien considera sólidamente

establecida su posición y está dispuesto a defenderla con pasión, porque sabe que los valores morales son relativos y cambiantes. El mismo pone el ejemplo del rico que desearía ser pobre si el tirano diese la orden de asesinar a los que poseen grandes fortunas. Pero si se han de seguir pautas racionales en la conducción de nuestra vida diaria, ¿no se está manteniendo, por parte de Sexto, el mismo marco de racionalidad que sostenían todas las filofías helenísticas? Porque su crítica al dogmatismo moral de los epicúreos, por ejemplo, se basa sólo en determinados pasajes de los escritos que han llegado hasta nosotros. No parece tener en cuenta, entre otros del mismo tenor, el de la *Carta a Meneceo* donde, explícitamente, casi se rechazan los placeres sexuales o de la gula, para terminar sosteniendo que se es feliz si se atiene uno al “razonamiento prudente”.

Ni siquiera Sexto renuncia al placer; el fin que, según él, busca el escéptico es la calma, la imperturbabilidad, términos todos ellos utilizados por los epicúreos y los escépticos.

Pero retornemos de nuevo a la exposición de la ética sextiana. Quien suspende-prosigue- el juicio respecto de todas las cosas que dependen de la opinión (epéjôn tōn katà dóxan), goza del placer en su plenitud (teleiotátēn eudaimonían). En las afecciones involuntarias e irracionales (akousíois kai álogois) se comporta con moderación (metriopathōs). No tienen razón los que acusan a los escépticos de inacción y contradicción (anergesían é eisapémphasin) La vida consiste- afirman- en elegir y rechazar, pero quien no persigue ni evita nada es como quien rechaza la vida y permanece como una planta. Según Sexto, el escéptico no vive de acuerdo con una teoría filosófica (phylósophon lógon); en este sentido sí permanece inactivo (anénérgetos); pero en lo referente a la concepción no filosófica de la vida (aphylósophon térēsin) puede escoger o rechazar. En el caso de la orden dada por el tirano hará una cosa u otra de acuerdo con la prelación debida a las leyes y las costumbres ancestrales (tēi katà toūs patrious nómous kai tà éthē prolēpsei tò mén eleitai tò pheuxetai). El escéptico soportará un tormento mejor que el dogmático porque no añadirá opinión al sufrimiento. Sexto cita, supuestamente como médico, el hecho de que muchos se marean ante una operación que se le practica a otro que no se inmuta al ser intervenido. Quien no añade al dolor que sufre la creencia de que es un mal sólo está afectado por la impresión causada por el dolor.

El hombre que está afectado por la presencia del dolor no merece ninguna recriminación si no se debe a él mismo sino a la necesidad. Respecto de las impresiones sensoriales y de las afecciones irracionales (álogois kinémasin) guarda equilibrio (metriádēsei). De lo que no depende de una “perversión de la razón” (diastrophén toū lógoū) ni de una vana opinión (phaúlen dóxan), sino de una afección involuntaria del sentido (akousíōn tes aistheseōs páthos), es imposible liberarse por medio de la argumentación escéptica; a quien tiene hambre y sed no se le puede convencer de que no las tiene, igual sucede con el que experimente placer al comer o beber.

c.- ¿Existe un arte de vivir?

Epicuro sostenía que la filosofía es una actividad (enérgeian) que asegura la vida feliz mediante argumentos (lógois) y discusiones (dialogismóis). Los estoicos dicen que la sabiduría (phrónesin) es una ciencia de los bienes, de los males y de las cosas indiferentes, es un arte de vivir (tékhnen hyparkhein perì ton bíon), y que sólo los que la poseen devienen bellos, ricos y sabios. Cautivan a los jóvenes con semejantes promesas (hypokheseis), con esperanzas sin fruto (elpisi psykhraís).

Siendo tres las “artes vivendi”, la de los epicúreos, la de los estoicos y la de los peripatéticos, ¿a cuál seguir? Es imposible seguir las tres porque se contradicen. Pero es también imposible seguir una; cada uno está sometido a una cierta pasión: el dinero, el placer, la gloria. Si estima la riqueza y la gloria, elegirá el Peripato, si el placer, el Jardín, si la gloria y la virtud, la Estoa. Pero lo que los dogmáticos llaman arte de la vida es un baluarte de los males humanos más que una ayuda contra ellos.

Los estoicos dicen que existe un “ciencia de la vida” (perì tòn bíon epistéme). La “phónesis” es esa ciencia de la vida que conoce el bien, el mal y lo indiferente (oudéteron); pero algunos dicen que la ciencia de la vida es ella misma el bien y que el bien “es la virtud o lo que participa de ella” (agthón estin areté e tò metékhon aretês). Pero si la ciencia de la vida es distinta del bien, ya que se ha mostrado que no existe el bien, no hay tal ciencia, (oude epistéme tis agathōn estai kaì kakōn). Pero si ella es el bien y es tenida como ciencia del bien, sería ciencia de sí misma, lo cual es absurdo. El objeto de una ciencia debe existir antes que la ciencia misma. Lo que caracteriza un arte son sus resultados prácticos, pero la que se supone ciencia de la vida no tiene ninguno, luego no hay ciencia de la vida: “ouk ara ésti tis perì tòn bíon tékhne”.

Los estoicos estaban muy interesados por el aspecto ético de la educación de los jóvenes (paídōn agōgês), de la honra a los padres (perì prōs toūs goneís timês), y de la piedad para con los difuntos (prōs toūs katoikhoménous hosiótētos). Expondremos la crítica que hace Sexto a los estoicos.

Respecto de la educación de los niños, Zenón, el herexiarca, sostiene: “ten trato carnal no menos ni más con un favorito que con un no favorito (paidikà), con un hombre que con una mujer (télea è árrena)”. Zenón habla de la historia de Yocasta y de Edipo y dice que no hay nada terrible en tener contacto sexual con la madre (ouk en deinōn tripsai tèn mētéra) y engendrar hijos nobles con ella (paídas ek tês mētrōs gennaious poiêsas). Nada, según Zenón, hay en esto de vergonzoso (aiskhrón).

Crisipo, en *Sobre el Estado*, aprueba que la madre tenga hijos con su hijo, el padre con su hija, el hermano con la hermana (C.M.,193). En su libro *Sobre el deber*, dice que en los enterramientos debemos tratar los cuerpos- lo mismo que las uñas y el cabello- como si no fuesen nada para nosotros (oudèn óntosprōs hemâs), sin cuidados ni atenciones.

Los estoicos- dice Sexto- o bien se propusieron que los jóvenes hicieran estas cosas o que no las hicieran, aunque no parece que su intención fuera que llevaran a cabo sus ense-

ñanzas, porque las leyes las prohíben (hoi gàr nómoi kôlyousin), a menos que les tocasse vivir entre los listrigones y los cíclopes y comiesen carne humana (andrómea). Y si sus prescripciones lo que buscan es que no sean llevadas a cabo, el arte de vivir deviene superflua, puesto que la práctica es imposible. Pero “no hay nada que haga diferente la obra del sabio de la del no sabio, luego la sabiduría no es una técnica para la vida, ya que no tiene objeto propio” (ídion oudén tekhnikón). Los estoicos, por su parte, contraatacan diciendo que la salud también es común al ignorante y al médico. A los padres los pueden honrar los sabios y los ignorantes, pero sólo los primeros lo hacen con sabiduría (apò phronéseôs timôn).

Lo que diferencia al sabio es que posee una “arístes diathéseôs” en el obrar, mientras que los ignorantes tienen una disposición vulgar (phaúles). Para salir de esta situación algunos dogmáticos sostienen que la distinción radica en la presencia o ausencia de uniformidad y orden (tôi diomalismôi kai táxei). Pero esa invariancia y uniformidad que los estoicos atribuyen al sabio le parece a Sexto imposible si tenemos en cuenta el destino incierto de las cosas que le pueden suceder, dada la mutable naturaleza de la fortuna.

Por otra parte, si el sabio no tiene inclinación hacia el mal ni aversión hacia el bien, no es dueño de sí. ¿Cómo controlar lo que no posee? ¿Se puede decir que el eunuco es dueño de sí en el terreno sexual? Luego el sabio no puede ser modelo del arte de vivir. Decir que al que posee el arte de vivir lo conocemos por su conducta, es propio- dice Sexto- de quienes sobreestiman la naturaleza humana. Si lo que los filósofos hacen es lo mismo que lo realizado por la gente normal, entonces no existe ninguna conducta específica en quienes se supone que poseen el arte de vivir, que no se aprende y tampoco nadie puede asegurar que existe.

Los filósofos muestran un total desacuerdo sobre lo que se debe hacer y evitar, pero este desacuerdo se corresponde con la variedad de sus posiciones sobre lo vergonzoso, lo lícito, la ley, la costumbre, la devoción a los dioses, el culto a los muertos, etc, (HP., III, 198) existente entre los diversos pueblos.

Sexto dice que hay que seguir las leyes y costumbres de la patria, lo que le lleva a rechazar, de modo explícito, la homosexualidad (ib. 199), hacer el amor en público (ib.200), la prostitución (201), tatuarse (202), profanación de los lugares sagrados con la muerte de un hombre, casarse con la propia madre o hermana (205), masturbarse (206), sacrificios humanos (191), dar muerte a los ancianos, matar a los propios hijos, el adulterio (214), la piratería, el robo, las prácticas de las amazonas (217), etc.

En los pasajes señalados muestra Sexto qué tipo de cosas no hará el escéptico, acudiendo siempre a la expresión: “entre nosotros se considera vergonzoso...” (par’ hemín mèn aiskhrón). No dice que lo sea o no. Recorriendo cada uno de los pasajes de Sexto sobre los diferentes tipos de conducta observados por los diversos pueblos, se observa cómo no encuentra (Sexto) ninguna costumbre o norma que le parezca natural, nada que sea bueno o malo para todos los hombres por igual. No se descarta que una conducta cualquiera, por aberrante que nos parezca, no se dé de hecho en algún pueblo, sobre todo si se tiene en cuenta que “no los conocemos todos”.