

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

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

B - LA TEORIA DEL EMPIRISMO MEDICO

Basándonos en la edición de los fragmentos de Deichgräber y citados y en particular en la Subfiguratio Empirica de Galeno, vamos a exponer en primer lugar con cierto detenimiento la doctrina de la escuela médica empírica. Hay que hacer notar en seguida dos aspectos de la obra en que se funda nuestro conocimiento del empirismo médico. En primer lugar, Galeno ofrece una síntesis (hipotiposis: esbozo, lineamientos generales, fundamentos) Como señalábamos en otro lugar (vid. supra, biografía de S.E.), Galeno escribió más de 30 obras sobre la escuela empírica de medicina y sus principales representantes. De modo que de lo que hemos perdido podemos inferir el carácter parcial, sinóptico y fragmentario de lo que nos resta. Por supuesto, hemos de contentarnos con lo que tenemos y las conjeturas sobre lo que no tenemos parecerán ociosas. Pero aun así cuesta renunciar a la convicción—que aumenta a medida que avanzamos en esta información fragmentaria—de que 400 años de empirismo médico dieron para mucho más. Esto conecta con el segundo aspecto que deseábamos subrayar: son 400 años de los cuales Galeno está al final ————— de la doctrina, ya perfectamente elaborada; pero no es ello menos una desventaja: Como ocurre con todos los ejemplares del género hipotiposis (género literario, típica creación del helenismo), se prescinde de cualquier consideración diacrónica y evolutiva; el paisaje se presenta sin relieve, uniformizado e igualado: en una palabra gris. Todo lo cual hace imposible señalar una evolución. lo que lleva a autores como Deichgräber a negar la existencia de ésta, como si el complejo método que ————— atisbamos por la síntesis galeniana hubiera nacido ya perfectamente elaborado.

El capítulo I abre el tratado con la breve exposición de intenciones de su autor al confeccionarlo. Tras establecer al principio del cap. II la diferencia específica entre los médicos dogmáticos y los empíricos (*sensus enim ducit nos ad experientiam, ratio vero ducit dogmaticos ad indicationem*: La consistentia -*συστάσις*- en medicina se obtiene a través de la experiencia, no de la *ἐνδοξία*) (44, 1 ss.), pasa enseguida a definir la experiencia y su triple clasificación. Aquella es el fundamento de la medicina empírica (Fr. 44, 10), que se ocupa sólo de los fenómenos y no de la naturaleza de la enfermedad misma (98, 1 ss), ni de la causa oculta bajo estos fenómenos.

La experiencia se divide así en automatiké, cuando ésta se presenta por sí misma, espontáneamente; e "improvisada" (autoschédios), si es producto de la voluntad o el deseo que conduce a ejecutar una acción que lleve a liberarse de la enfermedad.

La primera (automatiké, espontánea), se divide a su vez en natural (physiké) o casual (tychiké), según se observe o no la presencia de un acontecimiento externo, azaroso, que provoque la curación (44, 15 ss). Un ejemplo de experiencia espontánea natural sería la observación de que una hemorragia nasal desarrollada espontáneamente por el organismo enfermo ha provocado la remisión de la fiebre y la curación de la enfermedad. Por el contrario, la experiencia casual ocurre cuando un acontecimiento ajeno al funcionamiento del organismo se presenta y provoca un efecto en el curso de la enfermedad: un enfermo afligido de dolor de cabeza cae; esta caída produce una rotura de la vena frontalis y la hemorragia consecuente alivia el padecimiento del enfermo (44, 19 ss.). Este ejemplo, curiosamente, se halla ya en los escritos hipocráticos.

Más difícil de precisar es el genuino carácter de la que hemos designado "experiencia improvisada" (autocobediē, patescobediē, usualmente femenino); particularmente, cuando los mismos testimonios son contradictorios y así la curación producida por la toma de agua fresca es ejemplo en 45, 4, ss. de "experiencia improvisada" mientras en 95, 1 lo es de tychikē peira ⁽⁹⁾. En todo caso, lo determinante de este género de observación es la voluntad, el deseo del experimentador como móvil de la experiencia (¿experimento?). Es el deseo de curarse lo que lleva a ejecutar la acción que conduce a librarse de la enfermedad: alguien se coloca cierta hierba en la herida que le ha producido un animal salvaje, estando en lugar apartado y siéndole imposible recurrir a médico o remedio alguno (45, 6). Como sugiere Deichgräber (quien cita a este respecto a Wund y su concepción de experimento como "observación que es provocada por la voluntad efectiva del observador"), aquí nos hallaríamos ante la más cercana aproximación a lo que hoy entendemos por experimento científico.

La cuestión no es que se pueda fácilmente presentar el contra ejemplo de la curación a través del sueño inducido por un dios, en el que éste señala el remedio efectivo, "experiencia" también incluida en la clase de las "improvisadas". (Ya en 95, 7 se define este género de observaciones como la curación por medio del sueño u otro medio de opinión). Más relevante a fin de remontar el patente anacronismo es la consideración del testimonio

(9) Deichgräber, op. cit., 294, n 1.

en su conjunto; estamos -al menos en la presentación galeniana- ante una clasificación "escolástica" de las formas de la experiencia médica que pretende compilar los ejemplos y tipos de observación aparecidos en la literatura anterior. De ahí que ningún ejemplo sea original y la elaboración de los tipos no se justifique por capacidad heurística alguna- como se esperaría atendiendo a una concepción interna-sino en virtud de una sistematización que englobe todas las formas ya admitidas y conocidas de experiencia. Es sólo en este sentido -en el de la taxonomía de las formas- donde podemos esperar cierta originalidad.

Hay, por fin, una tercera forma de experiencia: la mimetikē peira o experiencia imitativa (45, 10, ss.). Ésta es la imitación, copia o repetición de las experiencias u observaciones anteriores. Sólo este tipo de observaciones constituyen la ciencia, el arte médico; su presencia diferencia la medicina genuina del puro curanderismo, y tiende a reducir los efectos del azar en la observación primitiva, eliminando los casos debidos a la casualidad. Sorprendería que como requisito se exija sólo su repetición "dos, tres o más veces" (45, 20 ss.) A dos razones de diverso ámbito puede achacarse la indefinición. La primera la encontramos en el texto mismo: se trata de "evitar la aporía que algunos denominan scorites" (47, 1 ss.); la segunda es extra-textual y debe ser buscada en la naturaleza misma de la clasificación; interesa remarcar que hay dos clases de observaciones, las originales y aisladas -con sus subdivisiones, según la forma en que se efectúen- y las repetidas y sistematizadas, siendo estas últimas las que merecen el marchamo de "científicas". Ahora bien, dentro de esta clase de observaciones repetidas o imitativas, nos sigue informando Galeno, se destacan las theōrēmata. Es ésta una clasificación que sin duda se introdu-

jo posteriormente, fuera obra de Menodoto (como pretende Favier y había sugerido ya Brochard⁽¹⁰⁾, basándose en 46, 16, ss. , donde Caleno se refiere con el nombre de este médico a aquel tipo de observación) o se rechaza la atribución, señalándose trazas del método en fragmentos de anterior cronología⁽¹¹⁾.

En todo caso, y en eso sí es atinada la comparación de Favier, el theōreia configura un método similar al de las instancias baco-nianas, en el que se toman en consideración las ocurrencias positivas y negativas de un evento (45, 21 ss.). Esto da origen a 4 posibilidades:

1. Observaciones sin evento negativo.
2. Observaciones en las que el número de eventos positivos - supera en gran medida al de eventos negativos.
3. Observaciones donde se produce igualdad en número de instancias positivas y negativas.
4. Finalmente, observaciones en las que los sucesos negativos son más numerosos que los positivos; estas últimas observaciones carecen de valor científico. Así pues, debe observarse, por ejemplo, el número de veces que un fármaco produce resultado favorable o desfavorable; si sólo tomáramos en consideración los casos favorables estaríamos ante una experiencia incompleta y desordenada: 46, 13 - 16.

(10) Op. cit., 365, nº 4 y 365 ss.

(11) Así, Frag, 236, 23 ss., en relación con Heráclides: Deichgräber, op. cit., 296.

El método, sin embargo, no estaba libre de dificultades. En la irritada respuesta de Menodoto a Asclepiades de Bitinia, podemos entrever el sentido de la crítica de éste: los empíricos multiplican indefinidamente las observaciones sin llegar a nada resolutivo; la experiencia por sí misma no conduce a principio general alguno, al conocimiento de las causas que es sinónimo de ciencia.

Recuérdese que para los estoicos la ciencia es sýstēma ek theōrēmátōn syggv. gymnasménōn (Stoic. Vet. Frag. III, 26, 42); pero theōrēma tiene aquí la acepción de "principio evidente, necesario", no el sentido empírico de "observación contrastada". La ciencia es, para los estoicos, sistema de evidencias; para los empíricos, suma, acumulación de observaciones: hátthroisma tōn theōrēmátōn (95, 15). A través de estas observaciones repetidas llegan al conocimiento de las relaciones de determinación entre los fenómenos- de las "conjunciones constantes"; por usar lenguaje moderno, pero sin elaborar hipótesis respecto a las causas ocultas bajo estas determinaciones.

Ahora bien, esta suma de experiencias que constituye el acervo científico se transmite e incrementa a lo largo del tiempo por obra de los diferentes observadores: el uso de este conjunto de experiencias ajenas es la historía, segundo principio, parte constituyente de las tres de que consta la medicina (el trípode de Glaukias), según nos informa Galeno en los cap. IV y VIII de la Subfiguratio. Allí se define ésta como apaggelia (exposición, relación) ton ophthentōn, tēs eutopsías o tōn enargōs phainoménōn (65, 31 - 66, 5). Se trata, pues, de la empiria transmitida por la tradición científica y enteramente necesaria debido a la imposibilidad de efectuar y repetir individualmente el conjunto de observaciones en que descansa la téchnē médica: *Ars longa, vita brevis*.

La necesidad de obtener la mayor información posible acerca de las experiencias médicas del pasado impone un género que será eminentemente cultivado por la mayoría de los médicos de tendencia empírica: la exégesis de los textos médicos, en especial de los hipocráticos; lo cual supone asimismo el desarrollo de un método de crítica histórica especialmente cuidadoso, pues, naturalmente, no todo el legado de la arte médica puede ser aceptado sin más, entre otras razones porque no todo él se basa en la observación, en la autopsia o empeiria. Las teorizaciones dogmáticas quedan por supuesto excluidas; pero no es sólo ni primordialmente una cuestión de escuelas: hay que asegurarse que la experiencia antaño exitosa lo sea también en las circunstancias actuales. El médico juzga, de esta manera, sobre la exactitud o fiabilidad de la materia médica transmitida según criterios que Deichgräber⁽¹²⁾ enumera y sintetiza así:

1. Admisión única de informes basados en la observación sensible, como ya señalamos antes.

2. Inicios acerca de la philodoxia o credibilidad del autor, en el doble aspecto de su sophia o conocimiento y ethos u honestidad. Apolonio llama a Hipócrates philaléthés (206, 8), y ése era un adjetivo usual entre los empíricos para designar la fidelidad a los hechos observados y la honestidad científica. Recuérdese cómo lo hemos hallado en repetidas inscripciones, entre ellas gravado en la famosa moneda que representa la efigie de Sexto Empírico.

(12) Deichgräber, op. cit., 299.

3. La coherencia entre la experiencia transmitida y la propia observación, una vez ejecutada (74, 32).

4. Particularmente importante, la synchōnía o acuerdo entre los diversos autores (67, 17) antítesis de aquel criterio (diaphōnía tōn doxōn) tan profusamente usado por los escépticos como prueba de la imposibilidad de alcanzar conocimiento seguro entre el ma renagnum de las opiniones encontradas y antagónicas de los dogmáti cos. Pero no hay contradicción alguna: se trata ahora de un simple criterio pragmático, que acepta sólo las experiencias ajenas forza do por la ausencia de las propias, y siempre en los límites de la observación empírica, del mismo modo que quien jamás ha circunavegado Creta o Sicilia acepta su existencia e insularidad en razón del testimonio unánime de quienes sí lo han hecho (68, 7 ss.)⁽¹³⁾.

(13) Deichgraver, loc. cit., valora esta consideración histórico-acumulativa de la ciencia como un elemento original y muy apreciable, pero ve también en ella el anuncio de los tiempos improductivos de la medicina ecléctica post-cristiana, cuando se cree ésta ya definitivamente acabada, y toda dificultad se resuelve recurriendo a la cita de autoridades. Parece necesario, sin embargo, recordar que esta actitud -que no es exclusiva sólo de la medicina- queda cronológicamente muy alejada de la escuela empírica, que llega a su ocaso a fines del s. II, por lo que en modo alguno puede considerarse filiación alguna entre ambos desarrollos. La historia es en la concepción empírica siempre subsidiaria de la propia ob servación.

La tercera y última base sobre la que descansa el empirismo médico es la transición por medio de lo similar (hē toū homoíotē metabasīs), de la que Galeno nos informa in extenso en los cap. IX y X de la obra citada.

Hay en efecto, enfermedades o remedios que no hemos observado y de los que la historia no nos proporciona información alguna. Tal laguna en la experiencia debe ser cubierta con un método basado en la analogía. Nos hallamos, pues, no ya en el campo de la observación, sino ante un método para acceder a ella, un método heurístico: hodōs epī tēn héuresin (95, 30); instrumento que posibilita el descubrimiento: órganōn tī hoīthēmátōn heuretíōn (50, 5; 95, 23).

Los ejemplos que Galeno nos proporciona en la Subfiguratio y en De Secta dan idea de una concepción muy práctica, lógicamente poco elaborada, del método que pretende facilitar la observación, no suplantarla. Usado ampliamente en la terapia, permite aplicar un remedio que ha funcionado en un caso conocido a un caso hasta ahora inobservado. Así, una terapia aplicada a una parte del cuerpo, por ejemplo un brazo, puede ser aplicada a otra extremidad como una pierna (apō tópon epī tópon: 70, 20); o el fármaco usado con éxito en una enfermedad conocida puede ser ensayado en una enfermedad desconocida de parecidas características, como, por ejemplo, entre dos enfermedades outáneas (apō páthous epī páthos: 70, 26); o finalmente, en base al parentesco de los remedios, puede suponerse que, si uno posee determinadas propiedades terapéuticas, el otro - también las poseerá: 70, 30.

Ya hemos tenido ocasión de señalar la importancia que tuvo en la escuela y los logros que se alcanzaron en el campo de la farmacia, donde la observación controlada y guiada por la analogía podía obtener los mejores resultados (frente a las escuelas rivales, cu-

yo dogmatismo imponía normalmente la terapia derivándola directamente de los principios generales que se sustentaban, al margen de su efectividad comprobada).

Hemos usado el término "analogía" y esto puede prestarse a confusión, si analogía connota un procedimiento lógico sustentado en una hipótesis acerca de la naturaleza profunda de los fenómenos. Menodoto rechaza el término "analogismo" y usa el de epilogismo⁽¹⁴⁾ (87, 23), queriendo marcar la diferencia entre una demostración de índole lógico y la simple posibilidad de que objetos similares produzcan efectos o desarrollen comportamientos semejantes; todo ello al margen de cualquier hipótesis apriorística. Como señala Deichgräber⁽¹⁵⁾, prueba subsidiaria de lo dicho es el momento antitético del paso a lo contrario (πρὸς τάναντία αἰτί-
basis (71, 2; 111, 35); cuando un remedio no funciona se pasa al contrario. En ambos casos se trata, pues, de principios prácticos, basados en el éxito de la experiencia (96, 1), que establecen la probabilidad, no la certeza (69, 33).

(14) Vocablo que se halla en Aristóteles y Epicuro, aunque en este sentido técnico debe datar de la época de Menodoto: Brochard op. cit., 368, nº 1. Deichgraber apunta a Erasístrato como el iniciador del principio, al curarse a sí mismo de una enfermedad sustituyendo el $\text{Av}\delta\text{pwve}\acute{\iota}\text{o}\nu$ del que no pudo disponer por el jugo de $\text{w}\eta\text{c}\text{a}\text{r}\text{c}\text{o}$, pensando que la propiedad de ambos remedios residía en sus relacionados atributos. Pero la concordancia en la metafísica dinamis que Erasístrato pretendía debió antes ser sustituida por la concordancia en características externas (Frag. 65).

(15) Op. cit., 303.

Y tampoco parece que la aceptación del principio, aun con todas estas limitaciones, fuera general, planteándose— como ya señalá-
bamos más arriba— la cuestión de si Serapión lo usó como afirma Xe-
nodoto, aunque añadiendo que no lo consideraba principio constituti-
vo de la medicina, o, como afirma Casio, ni siquiera lo admitió en
la práctica médica. Theodas, sin embargo, sí lo acepta como princi-
pio racional, según se desprende de 49, 23; 121, 4 : muestra del
recelo con que pudo verse un método que, automatizado, hubiera podi-
do llevar a prescindir de lo más propio de la escuela: la empeiria,
la autopsia.

Tras haber expuesto con la mayor fidelidad posible los rasgos
metodológicos que configuran el método empírico en su vertiente mé-
dica, se impone hacer ahora alguna conclusión referida a nuestro
tema.

La primera es que debemos ser cuidadosos con las extrapolacio-
nes ilegítimas y anacrónicas a que puede empujarnos la sorpresa ini-
cial: por mucho que sea el entusiasmo con que contemplemos estas
brillantes reliquias ¿acaso no sería desacertado ver en ellas el
germen de una metodología científica en el sentido que nosotros
otorgamos a esa expresión?

Innecesario señalar que lo anterior depende del concepto de
"ciencia" que manejemos; resultará instructivo traer a colación
aquí el famoso ejemplo de proceder rigurosamente científico que
ofrece un conocido manual de filosofía de la ciencia⁽¹⁶⁾, los tra-

(16) Carl G. Hempel: Filosofía de la Ciencia Natural, A.U., Madrid,
1977, pág. 16 ss.

bajos de Ignaz Semmelweis en relación con la fiebre puerperal.

Como se recordará, siendo éste miembro del equipo médico de la Primera División de Maternidad de Hospital General de Viena, observó la gran proporción de mujeres que contraían la seria y fre-cuentemente fatal enfermedad conocida con el nombre de "fiebre puerperal"; proporción que, sin razón aparente, era mucho más reducida en la Segunda División de la Maternidad del mismo Hospital.

Este hecho excluía algunas explicaciones usuales en la época (1848) sobre la etiología de esta enfermedad, como los cambios "atmosférico-cósmico-telúricos", que eran comunes a ambas Divisiones del Hospital.

Enumeró el resto de explicaciones del fenómeno y las sometió a contrastación.

1.- Haciendo: era mayor en la 2ª División, en parte precisamente por los esfuerzos desesperados de los pacientes para evitar el ingreso en la fatídica 1ª División.

2.- Lesiones producidas por prácticas poco cuidadosas que sobre los pacientes ejecutaban estudiantes de medicina: ésta había sido la hipótesis de una comisión médica nombrada para investigar - las causas del incremento de la mortalidad.

Semmelweis objetó dos ocurrencias negativas del fenómeno:

a) Los pacientes de la 2ª División eran igualmente explorados
y

b) Las lesiones producidas en el parto son mayores en número y más importantes que las sufridas en un reconocimiento, por torpe o descuido que éste sea. Luego las lesiones no siempre eran causa de aparición de la fiebre.

3.- Factores psicológicos: Presencia de un sacerdote que atendía a las moribundas, produciendo aprensión entre el resto de enfermas. Pero este factor fue eliminado y la mortandad siguió. Las mujeres de la 1ª y 2ª División yacían, respectivamente, de lado y de espaldas. Aunque este parecía irrelevante, modificó también este elemento, pero, una vez más, continuó la mortalidad.

Fue una observación casual la que dio la clave para la solución del problema, cuando un colega suyo, tras recibir una herida en un dedo producida por un estudiante con el que realizaba una autopsia, entró en una agonia en la que mostró parecidos síntomas a los que Semmelweis había observado en las víctimas de la fiebre puerperal.

Aunque en aquella época el papel de los microorganismos en los procesos infecciosos era por completo desconocido, Semmelweis infirió que la "materia cadavérica" presente en el bisturí de la autopsia había sido la causa de la enfermedad del colega y la semejanza entre los síntomas le llevó a inferir asimismo que sus pacientes fallecían por un envenenamiento del mismo tipo. Tras esto, pasó a la contrastación de la hipótesis, suprimiendo la presunta causa: él y todo su equipo se lavaron las manos con una solución de clorurada antes de reconocer a ninguna enferma. La mortalidad empezó ahora a decrecer hasta el 1,27% en la Primera División, frente al 1,33% en la segunda. Y había otro hecho que confirmaba la hipótesis: en la División Segunda las pacientes eran atendidas por comadronas que no realizaban prácticas de anatomía mediante la disección de cadáveres y por ello aquéllas no eran infectadas.

Como fácilmente se ve, están presentes en este ejemplo de mediados del s. XIX todos los momentos metodológicos que habíamos estudiado en la escuela empírica.

Es inversamente, podemos decir que no hay en el ejemplo de Semmelweis un solo elemento que fuera desconocido en la época de Menodoto:

- 1 - Observación y registro de los hechos.
- 2 - Análisis y clasificación de éstos,
- 3 - derivación inductiva de Generalizaciones a partir de ellos y
- 4 - contrastación ulterior de las Generalizaciones, corresponden, respectivamente⁽¹⁷⁾, a lo que los empíricos denominaban:
 - 1 - períptōsis (en sus formas de la automatikē⁽¹⁸⁾ y la autos-

(17) Respectivamente, si bien el paralelismo no es total, pero sólo en el sentido de que cada paso de la moderna metodología queda cubierto a veces por dos o más elementos de la clásica. Así, la mimetikē peira clasifica las observaciones efectuadas y elimina las que no repitiéndose son debidas al azar. Pero también la historia es parte efectiva del proceso de clasificación, al ofrecer paradigmas de integración de los hechos observados; tanto los theōrēmata como la metábasis toû homoiou suponen generalizaciones inductivas a partir de los hechos observados, aunque de distinta naturaleza; por fin, la contrastación ulterior de las generalizaciones inducidas no recibe una denominación especial como elemento separable, porque este momento está presente a lo largo de todo el proceso; es, por ejemplo, lo que hace el médico cuando comprueba la observación de la historia repitiendo el experimento él mismo. La empiría médica no distingue entre comprobación de una generalización y simple observación de un fenómeno, pero el proceso circular de elaboración de generalizaciones empíricas y contrastación de las mismas está tan presente como en el inductivismo moderno (Mejor:

chediós peîra.

2 - La misetikḗ peîra y la historia.

3 - la hḗ tou̐ homófor̐ metábasis y los theōrēmata (sobre el punto 4, véase nota).

La cuestión es: si estamos en presencia de un método perfectamente elaborado y en lo fundamental idéntico al método experimental (inductivo) ¿cuál es la razón de que, con las excepciones de la farmacología y, en cierta medida, la dieta, la medicina empírica no alcanza al espectacular desarrollo de la medicina experimental moderna?

Una primera respuesta sería declarar inaceptable el planteamiento: precisamente esta ausencia de desarrollo indicaría, en esta concepción, la inexistencia de un método científico similar al moderno.

Esta postura pasa por alto, sin embargo, el hecho perfectamente conocido de que a excepción de algunas ramas como la anatomía y, quizá, la fisiología junto con determinadas prácticas como la cirugía, no hay en medicina progreso sobresaliente alguno hasta mediados del siglo XIX, progresos ligados fundamentalmente al desarrollo de la biología. La general elevación del nivel medio de la

como en la teoría inductivista de la ciencia moderna).

(18) Para que la similitud sea completa, la observación determinante que conduce a Semmelweis a su hipótesis es una tychichḗ peîra, subdivisión, como se recordará, de la automatikḗ peîra, ocurría accidentalmente (herida del colaborador causada por el bisturí con el que se llevaba a cabo la disección).

situación sanitaria y la mayor esperanza de vida son fruto, en gran medida, del aumento constante en las condiciones higiénicas de la población y los cuidados y precauciones con ellos relacionados.

Tomemos un tratado de medicina de finales del s. XVIII, en el que se describen las causas de los transtorbos mentales⁽¹⁹⁾; «Dufour, en su Tratado del entendimiento, recibe, casi sin detallarlas, la mayoría de las causas que han sido acreditadas en su época: "Las causas evidentes de la melancolía son todo aquello que fija, agota y perturba esos espíritus; grandes y súbitos temores, violentas afecciones del alma causadas por transportes de alegría o por vivas afecciones, largas y profundas meditaciones sobre un mismo objeto, un amor violento, la vigilia, y todo ejercicio vehemente del espíritu ocupado especialmente durante la noche; la soledad, el temor, la afección histérica, todo lo que impide la formación, la reparación, la circulación, las diversas secreciones y excreciones de la sangre, particularmente en el bazo, el páncreas, el epiplón, el estómago, el útero, los vasos hemorroidales; consecuentemente, el mal hipocondriaco, las enfermedades agudas mal curadas, principalmente el frenesí y el causón, todas las medicaciones o excreciones demasiado abundantes o suprimidas, y en consecuencia el sudor, la leche, los menstruos, los loquos, el tialismo y la sarna pustulosa. El dispermatismo produce comúnmente el delirio llamado erótico o erotomanía; los alimentos fríos, terrestres, tenaces, duros, secos,

(19) J. Fr. Dufour: Essai sur les operations de l'entendement humain, Amsterdam, 1780, pp. 361-362, apud: M. Foucault: Historia de la locura en la época clásica. F.C.E. 1976², pags. - 346 - 7.

austeros, astringentes, las bebidas similares, los frutos crudos, la materias harinosas sin fermentar, un calor que quema la sangre por su gran duración y violencia, un aire sombrío, cenagoso, estancado; la disposición del cuerpo negro peludo, seco, frágil, masculino, la flor de la edad, el espíritu vivo, penetrante, profundo, estudioso".

➤A principios del s. XIX, en 1804, Guirandy declara en un informe médico sobre la situación en el manicomio de Charenton, haber podido obtener "información segura" que le ha permitido, en 476 casos, establecer la causa de la enfermedad: "151 han caído enfermos a causa de afecciones vivas del alma, como los celos, el amor contrariado, la alegría llevada al exceso, la ambición, el temor, el terror, las penas violentas; 52 por disposición hereditaria, 28 por onanismo; 3 por virus sífilítico; 12 por abuso de los placeres de Venus; 31 por abuso de bebidas alcohólicas; 12 por abuso de las facultades intelectuales; dos por la presencia de gusanos en el intestino; uno por repercusión de la sarna; cinco por repercusión de la sarna; cinco por repercusión del herpes; 29 por metástasis lechosa; 2 por insolación." (20)

No son ejemplos aislados: a fines del s. XVIII y a principios del s. XIX, tras más de dos siglos de revolución científica, la teoría humoral y los espíritus animales han perdido su prestigio científico, para ser substituida por una nosología basada en la metáfora de los elementos sólidos y líquidos del cuerpo: "Todas estas nobles funciones serán modificadas, depravadas, disminuidas y totalmente destruidas, si la sangre y los humores llegan a faltar en calidad y en cantidad y no son ya conducidos al cerebro de una manera uniforme y temperada, si circulan allí con violencia e impetuosidad, o si se mueven lenta, difícil o lánguidamente. Ese curso lánguido, esos vasos repletos, esa sangre pesada e impura que el corazón difícilmente puede repartir en el organismo, y que tiene dificulta-

(20) Citado en Esquirol: Des Maladies Mentales, París, 1838, II, 219.

des para penetrar en las pequeñas y estrechas arterias del cerebro, donde la circulación debe ser bastante rápida para alimentar al pensamiento, constituyen el conjunto de impedimentos que explican a la melancolía. Pesades, lentitud, embarazo, constituyen las cualidades primitivas que guían el análisis. La explicación se efectúa como una transferencia al organismo de las cualidades observadas en el porte, la conducta y las pláticas del enfermo. Se va de la aprehensión cualitativa a la explicación supuesta; pero es la aprehensión la que prevalece y triunfa sobre la coherencia teórica.

» La melancolía es una unidad simbólica formada por la languidez de los fluidos, por el oscurecimiento de los espíritus animales y por la sombra crepuscular que éstos extienden sobre las ágenes de las cosas, por la viscosidad de la sangre que se arrastra difícilmente por los vasos, por el espesor de los vapores que se han vuelto negruzcos, de los ácidos y acres, por funciones viscerales que se han hecho más lentas, como si los órganos se vieran cubiertos por una viscosidad; esta unidad, más bien sensible que conceptual o teórica, da a la melancolía el signo que le es propio". (21)

Si, más allá de la superficie del conocimiento, vamos a buscar en el espesor de la experiencia primaria que lo configura por usar la terminología de Foucault-, las condiciones sociales que a fines del s. XVIII hacen posible la constitución de una medicina experimental, hallaremos que: "Una de las condiciones esencia

(21) M. Foucault, op. cit., I, 416 - 417.

les para el desbloqueo epistemológico de la medicina a fines del - siglo XVIII fue la organización del hospital como aparato de "examinar". El ritual de la visita es su forma más llamativa. En el siglo XVII, el médico, procedente del exterior, unía su inspección a no pocos controles -religiosos, administrativos; casi no participaba en la gestión cotidiana del hospital. Poco a poco, la visita se fue haciendo más regular, más rigurosa, más amplia sobre todo: cubrió una parte cada vez más importante del funcionamiento hospitalario. En 1661, el médico del Hôtel-Dieu de París estaba encargado de una visita diaria; en 1687, un médico "expectante" debía examinar, durante la tarde, algunos enfermos, más gravemente afectados. Los reglamentos del siglo XVIII, precisan los horarios de la visita y su duración (dos horas como mínimo); insisten para que un servicio por rotación permita asegurarla todos los días, "incluso el domingo de Pascua"; en fin, en 1771 se instituye un médico residente, con la misión de "prestar todos los servicios de su profesión, tanto de día como de noche, en los intervalos de una visita a otra de un médico del exterior". La inspección de otro tiempo, discontinua y rápida, se ha transformado en una observación regular que - pone al enfermo en situación de examen casi perpetuo. Con dos secuencias: en la jerarquía interna, el médico, elemento hasta ahora externo, comienza a adquirir preminencia sobre el personal religioso, y se empieza a confiársele un papel determinado pero subordinado en la técnica del examen. Aparece entonces la categoría del "enfermero". En cuanto al hospital mismo, que era ante todo un lugar de asistencia, va a convertirse en lugar de formación y de confrontación de los conocimientos: inversión de las relaciones de poder y constitución de un saber. El hospital bien "disciplinado" constituirá el lugar adecuado de la "disciplina" médica; ésta podrá entonces perder su carácter textual, y tomar sus referencias

menos en la tradición de los autores decisivos que en un dominio de objetos perpetuamente ofrecidos al examen"⁽²²⁾.

Es, en efecto, en la tecnología misma, en ese esquema operativo que tiene tal grado de difusión (de la psiquiatría o la pedagogía del diagnóstico médico a la contratación de mano de obra), en ese procedimiento tan familiar del examen donde se constituye el saber médico junto a otros saberes: "No es simplemente el nivel de la conciencia, de las representaciones y en lo que se cree saber, sino al nivel de lo que hace posible un saber"⁽²³⁾ donde hay que ir a buscar la explicación del progreso de la medicina y de las ciencias humanas.

Lugar privilegiado para hacer posible la experimentación sobre los hombres, en el panóptico - hospital "puede seguirse la genealogía de toda idea observable", permite establecer las diferencias: en los enfermos, observar los síntomas de cada cual, sin que la proximidad de las camas, la circulación de las miasmas, los efectos del contagio mezclen los cuadros clínicos⁽²⁴⁾.

El hospital ofrece el ámbito idóneo para el control de la experiencia, facilitando los requisitos de contrastación de las hipótesis, creando las condiciones de homogeneidad precisas; permite la igualdad de los cuerpos, su constitución en verdaderos objetos mensurables, cuantificables y manejables a voluntad: la homogeneización de los cuerpos es a la medicina lo que la matematización de

(22) M. Foucault; Vigilar y Castigar, Ed. s. XXI, Madrid 1978⁽³⁾, pág. 190.

(23) M. Foucault, loc. cit.

(24) Foucault, op. cit., 207.

los objetos a la física. Ambos desarrollos requerían sendos cambios de paradigma, pero el que la primera transformación requiere sólo pudo tener lugar en condiciones que la Antigüedad Clásica jamás llegó a imaginar.

C - REPRESENTANTES DE LA ESCUELA EMPÍRICA

Llegados al momento de tratar acerca de los representantes de la escuela médica - empírica, nos encontramos con dificultades casi insalvables. Aparte la Subfiguratio Empírica de Galeno, apenas 60 páginas de testimonios⁽²⁵⁾ sobre el conjunto de las doctrinas empíricas (la mayor parte referentes a cuestiones estrictamente médicas: anatomía, higiene, terapia, ginecología...) y unas 40 más, en la edición de Deichgräber, conteniendo fragmentos acerca de médicos empíricos individuales: eso es todo lo que poseemos de casi 400 años de medicina empírica. Sexto Empírico está al final de toda esta evolución, con un corpus teórico elaborado y bien consolidado. ¿Quizá excesivamente consolidado, fijo y escolástico, y eso explique las reticencias de Sexto al final del Libro I de las Hipotiposis? ¿Se encontraría el joven escéptico más a sus anchas entre los metódicos, cuyo eclecticismo habría derivado en una escrupulosa falta de principios (metafísicos)? ¿Cuál es, pues, la situación que la escasez de testimonios deja entrever de la escuela médica empírica hacia finales del siglo I y principios del II d. de Cristo?

Digamos enseguida que la relación entre empirismo médico y escepticismo es, a lo largo de todos estos siglos, segura pero difícil de determinar en sus particularidades. El fundador -o quizá sólo precursor- Filino de Cos (c. 250 a. de C.), discípulo del alexandrino Herófilo, inaugura la lista. Contra él pudo ir dirigido el escrito de Erasístrato sobre los que niegan las causas de la enfermedad, anaitiológētoi, según el Frag. 25.

Pero si en relación a Filino de Cos algunos abrigan aún dudas acerca de su carácter plenamente empírico, y la fundación por

(25) Editados por K. Deichgräber en la ya citada: Die Griechische

éste de la dirección empírica, basándose en la ausencia de testimonios incontrovertibles, Serapion de Alejandría puede en cambio ser ya sin reservas considerado el padre de la medicina empírica griega (así, Celso en Frag. 4). Si bien fustiga agudamente a las escuelas contemporáneas, llegando a dirigir sus aceradas críticas a la autoridad del mismísimo Hipócrates, no renuncia al método analógico (49, 23), aunque no debe concederle más que un valor sistematizador y/o heurístico, en modo alguno "constitutivo" o "causal". (26)

En efecto, añade en Dià Triōna a la observación (tērśis o autopsía) y la tradición empírica (historía) el tercer principio: la inferencia analógica (epilogismós o metábasis tou̇ homoíou). Queda así configurado el triple método sobre el que se asienta - hasta el final la labor de la escuela empírica de medicina.

Asimismo, en los testimonios referentes a Glaukias volvemos a encontrar los tres pilares de la medicina empírica (peíra, historia, hē tou̇ homoíou metábasis) reunidos en una obra que llevaba por título El Trípode, imitado quizá de la obra del demócriteo - Nausifanes (Diels II, 155, 28).

Empirikerschule, Berlín, 1930, donde el editor ofrece además una reconstrucción del texto original griego de la Subfiguratio Empírica. A esta edición nos referimos siempre en las citas de fragmentos.

(26) Si bien los términos específicos de la alternativa le sean quizá desconocidos: la cuestión puede haber sido planteada en esa formulación sólo por Menodoto (Frag. 256).

Contemporáneo de Glaukias, sitúa Deichgräber el acmé del primer Apolonio c. 170. El único fragmento disponible (164) es un testimonio de la polémica entre empíricos y epicúreos respecto al valor de las percepciones sensibles para proporcionarnos conocimiento. Como era de suponer, esta capacidad es afirmada por los epicúreos y denegada por los empíricos -escépticos-, en este caso, Apolonio. También él cultivó la exégesis hipocrática, oponiéndose a las interpretaciones del herofileano Zenón. Nada sabemos del hijo de éste, también Apolonio, de sobrenombre Biblâs, algo así como "devorador de libros" o, en términos menos favorables, "rata de biblioteca".

Bien distinto es el caso de Heráclides de Tarento que, con sus 80 fragmentos es, a gran distancia, el médico mejor conocido de toda la escuela. Ello se explica por la enorme fama que alcanzó en su época y la importancia del conjunto de su obra a los ojos de los médicos y comentaristas posteriores.

Ya hemos identificado a este Heráclides de Tarento con el filósofo escéptico de la Sucesión de Diógenes Laercio (Ver biografía de S.E.). Allí ya señalamos las razones que la hacen plausible y generalmente aceptada. Sin embargo, Deichgräber fija el acmé de Heráclides en c. 75 a. de C. sobre la base de una cita de Heliodoro (Frag. 176), en absoluto concluyente. Lo único seguro es el testimonio según el cual vive aliquando post Apollonius et Glaucias : Celso, en Frag. 4. Nosotros mantenemos la fecha de c. 100 a. de C. por las razones allí aducidas. Esto nos permite asimismo afirmar la influencia sobre él de Ptolomeo de Cirene, el re-fundador del escepticismo, según Menodoto en Diógenes Laercio (Frag. 9).

Su obra Sobre la Secta Empírica fue considerada una de las más impresionantes y fundamentales de la escuela: Galeno escribió una sinopsis de ella en ocho libros, lo que de paso da idea de la voluminosidad de la obra recensionada. Sin duda era un tratado sistemático y exhaustivo conteniendo los principios teóricos de la escuela y exponiendo las principales cuestiones del método que hemos visto inaugurar con Filino y completar por Serapion. Pero aquí no podemos hablar ya de tentativa: lo esencial del método empírico ha de estar aquí, cuando el más perspicaz médico de la Antigüedad no desdénaba hacer su prolija sinopsis casi tres siglos después.

Dos meros indicios apuntan a la misma conclusión: el primero externo y el segundo interno. Respecto al primero, la influencia de Ptolomeo de Cirene, de suficiente entidad como para apartar a nuestro médico de su anterior adscripción herofiliana, proporcionó a éste una base filosófica ausente en sus predecesores y que más adelante transmitirá a Enesidemo. Es Heráclides quien inaugura así la nómina, luego tan extensa, de médicos empíricos jefes de la escuela escéptica.

Es cierto que Deichgräber⁽²⁷⁾ niega en las páginas introductorias de su estudio de las doctrinas empíricas la existencia de una evolución propiamente dicha, en razón de que "su método anti-especulativo e inductivo se lo prohibía". Fácil es ver lo infundado del argumento, cuando se considera la riqueza y complejidad que alcanza el empirismo médico y no médico en sus maduras formulaciones (aunque la complejidad del primero deba ser en cierto modo deducida, por falta de testimonios, de la del segundo, el propiamente filosófico). También el escepticismo debe ser considerado una agōgē, más que una secta. de acuerdo a lo que por "secta" se entiende en la época helenística: centro estable, enseñanza dirigida por escolarcas, celebraciones, conmemoraciones y costumbres de escuela, etc.; y eso no es óbice para que una clara evolución

(27) K. Deichgräber, op. cit., 254: "Empeiriké agōgē bezeichnet keine Gemeinde, keinen Bund, nichts was durch diesen oder einen anderen soziologischen Begriff adäquat charakterisiert

con bien definidas etapas pueda ser establecida, desde Pirrón a Sexto Empírico.

Apuntábamos también un segundo argumento interno a favor de la madurez y singularidad del empirismo de Heráclides: su actitud personal⁽²⁸⁾ y el valor del conjunto de su obra, inmensa en extensión y calidad. En el primer médico griego que escribe un comentario completo a todos los tratados hipocráticos (Frag. 319), que en su Sinposium nos ofrece "una compilación definitiva", como dice Wellmann, de la dietética helenística, y que en el terreno de la farmacología ofrece a todos los médicos posteriores, desde Asklepiades hasta pneumáticos como Arquígenes o eclécticos como Rufo o el mismo Galeno, el material de base sobre el que trabajarán, vemos el auténtico sistematizador del método empírico en medicina.

De Diodoro, Licos y Archibios (citados por Asklepiades, Erotino y Magno Filadelfo, respectivamente) no poseemos sino tres fragmentos: ninguno de Zeuxis, sino sólo referencias separadas a su condición de exégeta hipocrático, en la tradición médica empírica, y a su jefatura de la escuela escéptica en la tantas veces repetida cita de Diógenes Laercio, Vidas, IX, 106: naturalmente, hemos de atribuir todas esas dobles referencias dispersas al mismo Zeuxis, de sobrenombre "patizambo", y asignarle una fecha cercana a la del nacimiento de Cristo. Personalidad paralela a la de Heráclides por ostentar la jefatura de la escuela escéptica y por haber escrito comentarios a la totalidad de la obra hipocrática, difieren sin embargo en importancia cara al futuro: su obra era ya

werden könnte, es ist nur der Sammelname für der Vertreter einer skeptisch orientierten medizinischen Strömung".

(28) K. Deichgräber, op. cit., pág. 261: "Die axiopistía seiner Person rechtfertigte dies Verhalten mehr als bei manchem anderen Autor dieser Zeit. Nicht mit Unrecht wird man in der hohen Art seines Denkens der Ausfluss seiner skeptisch-philosophischen Haltung erblicken dürfen, die das Ideal Pyrrhons, die epoché und ataraxía in Wissenschaft und Praxis gleichermaßen zur Geltung zur bringen wusste".

inmencontrable en la época de Galeno (Frag. 343, 22). La referencia a una obra suya titulada Sobre los Argumentos Dobles nos recuerda el género escolar homónimo de la antigua sofística e indica el empleo de la dialéctica con el fin de mostrar la isosthénia o equipotencia de los argumentos contrarios que concluyen en la epoché.

Acaso haya querido la fortuna que la ausencia de testimonios escritos sobre Zeuxis se vea compensada con distinto testimonio de índole numismática que vendría a aclarar un punto oscuro de la escuela empírica de medicina y, de paso, de la historia del escepticismo. Me refiero al hallazgo de monedas de Laodicea que datan de la época de Augusto y en las que se halla grabado el bastón de Esculapio con la inscripción "Zeuxis Filalethés"⁽²⁹⁾. Esto lleva a Volzgraff a conjeturar como sede de la escuela médica empírica el Santuario de Mên Caru, situado entre la Frigia y la Caria, junto a la ciudad de Laodicea del Lyco. Resulta, en efecto, que un pasaje de Estrabón (XII, 580), nos informa acerca de este Santuario y cita a ambos médicos: "Entre Laodicea y Carara hay un Santuario, llamado de Mên Caru, que goza de gran celebridad. Existía allí en nuestro tiempo una gran escuela de médicos herofilianos, bajo la dirección de Zeuxis, más tarde bajo la de Alejandro Filalethes; así como había en Esmirna, en tiempo de nuestros padres, una escuela de médicos erasistratianos, bajo la dirección de Hikesias".

(29) Mionnet, IV, 317, ss., apud. Volzgraff, op. cit., pág. 208. Caben dos interpretaciones: "Zeuxis y Alejandro Filalethes", en referencia a ambos médicos y filósofos empíricos, o "Zeuxis Filalethes", si el discípulo llevaba el mismo nombre honorífico que el maestro.

La conjetura es tentadora , aunque la dificultad de la denominación "médicos herofilianos" es difícil de salvar. Recurrir al análogo caso de Sexto es poco satisfactorio, en primer lugar, porque la contradicción entre su adscripción metódica insinuada en las Hipotiposis y su denominación como "empírico" debe ser resuelta en la forma que ya hemos señalado antes; y, en segundo lugar, porque la analogía no es sostenible: la sede de una escuela médica no puede cambiar de adscripción con la misma facilidad -o prestarse a tan fácil confusión- que un médico individual.

En todo caso, también Antioco era de Laodicea, e igualmente Theodas. El condiscípulo de éste, Menodoto, sucesor de Antioco, era originario de Nicomedia, ciudad aliada de Laodicea⁽³⁰⁾; todo ello, qué duda cabe, aumenta la plausibilidad de la propuesta de Vollgraff.

Nada parece justificar, en cambio, la tardía fecha de 125 d. de C. que asigna Deichgräber a Menodoto, como ya objetamos en el apartado consagrado a la biografía de S.E. Respecto a la consideración que le merece a Fabier⁽³¹⁾ de "precursor del método experimental moderno", comentamos también más arriba que ésta depende -como también opina Deichgräber- de hasta qué punto sea sólo un compilador del patrimonio común de empíricos anteriores o pueda

(30) Según el testimonio numismático: Vollgraff, op. cit., pág. 210.

(31) Fabier: Menodote de Nicomedie, précurseur de la Méthode Expérimentale Moderne, Paris, 1906.

atribuírsele una autoría más personal de las doctrinas que Galeno le asigna en la Subfiguratio (Ver supra). Lo que sí parece evidente, de acuerdo aquí con Brochard⁽³²⁾, es que precisamente ese tratado, nuestra principal fuente sobre la medicina empírica, fue redactado por Galeno teniendo a la vista la obra de Menodoto. Si se recuerda la franca enemistad que Galeno siente hacia el empírico, puede verse en ello un argumento a favor de la extrema importancia de la obra de éste y su carácter de compendio representativo de toda la escuela empírica. A esta obra y las doctrinas en ella contenidas hubimos de referirnos más arriba, al efectuar el análisis de la metodología del empirismo médico, por lo que no nos demoraremos ahora en su exposición. El negativo retrato personal que Galeno nos presenta⁽³³⁾ debe ser puesto en cuarentena; depurado de cuanto de negativo pueda cargarse en la cuenta de la fuente adversa, constituye, sin embargo, una valiosa indicación de un talante hábil, mordaz y polémico que nos recuerda al de Timón.

(32) V. Brochard, op. cit., 312, ss.

(33) Subfiguratio, 84,1 "... sicut Menodotus qui nunquam defecit ab iniuria et bomolochia adversus medicos vel manifeste latrans sicut canis vel simpliciter iniurians sicut homo qui est in platea aut vituperans bomolochice dicens eos drimoros et drimylones et deauratos et multis aliis talibus nominibus nuncupans dogmaticos qui ante ipsum medicos et philosophos".

El sucesor de Menodoto al frente de la escuela escéptica es Herodoto de Tarso. También nos hemos referido a él en relación con la biografía de S.E.: recordemos que pertenece a la escuela pneumática, a la que sigue hasta el punto de rechazar todas las doctrinas médicas ajenas⁽³⁴⁾. Es discípulo de Agathino y condiscípulo del célebre médico que encontramos en Roma en la época de Trajano: Arquígenes. Vimos también que desde Fabricio, seguido por Zeller y hasta nuestros días, se admite la identificación del Herodoto filósofo escéptico y el médico pneumático homónimo reportado por Galeno. Ello no obsta para que la dificultad de un médico manteniendo a la vez los principios de la secta pneumática y la jefatura de la escuela escéptica no sea fácil de allanar.

Por supuesto, conocemos metódicos de adscripción escéptica⁽³⁵⁾ y ello no es una dificultad insuperable; pero la escuela pneumáti-

(34) Referencias en Wellmann: Die Pneumatische Schule, Philologische Untersuchungen, XLV, 1, 895, pág. 14 ss.

(35) Además de Sexto Empírico, un cierto Mnaseas, escéptico (Deisinger, op. cit., pág. 267, n 2). La escuela metódica fundada por Temisón, discípulo del gran Asklepiades de Bitinia, el introductor de la medicina en Roma y "puente entre la medicina alejandrina y las sectas médicas de la época romana" (Phillips, Greek Medicine, Londres, 1973, pág. 162). Fuertemente influida por el epicureísmo y, a través de éste, por el atomismo, afirma la existencia de tres estados fundamentales en el organismo animal: el laxo, el comprimido y el mixto, según sea la relajación o compresión de los poros. Más adelante, Tésalo de Trales, contemporáneo de Nerón, modificó la teoría en el sentido del escepticismo de Enesidemo.

No había, por lo tanto, una incompatibilidad de principio entre la teoría metódica y la arjé escéptica. Sexto, re-

ca, precisamente como reacción a sus principales rivales, los metódicos, sostiene la teoría física de los cuatro elementos, la doctrina humoral y del pneuma, de innegables rasgos estoicos —en concreto, posidonianos: Ateneo de Atalia, su fundador, fue discípulo de Posidonio— y el paralelismo entre micro y macrocosmos.

Ahora bien, el término "pneumático", tal como es usado por Galeno, debe ser relativizado. En efecto, a mediados del siglo I surge del seno de la misma escuela una orientación de tipo ecléctico. El iniciador de esta nueva postura —de hecho, una nueva escuela— es Agathino de Esparta. El mismo la denominada episyntetiké, es decir, "ecléctica". El Pseudo-Galeno, por su parte, [Kuhn, XIX, 353] nos habla de Agathino como fundador de la Secta hékética. Kudlien interpreta esta expresión como sinónimo de ephéctica, uno de los calificativos aplicados a la escuela escéptica. Por todas partes, pues, aparecen caminos que nos llevan a relacionar este círculo médico con el escepticismo.

cordémoslo, reprocha a los empíricos la afirmación, a fin de cuentas dogmática, de que las cosas invisibles son por naturaleza incomprensibles. Los metódicos que, ateniéndose en exclusiva a los fenómenos, hacen caso omiso de los adéla, ni afirmando ni negando nada, serían más fieles seguidores de la doctrina escéptica: H.P.J , 236: "Mas sin embargo, podría inclinarse el escéptico , según creo, a la escuela metódica: pues ésta sola de las sectas médicas parece, en efecto, no precipitarse acerca de lo oscuro llenándose de presunción con decir si es o no incomprensible, sino que, siguiendo a los fenómenos, toma de éstos lo que parece convenir según la consecuencia de los escépticos".

Estos pneumáticos heterodoxos o ecléticos pretenden, junto al mantenimiento de ciertas técnicas pneumáticas, corregir la tendencia excesivamente inclinada al racionalismo y el dogmatismo de la secta pneumática; y es en este contexto en el que hay que situar al discípulo de Agathino, y maestro de Sexto Empírico, Herodoto, quien bien pudo aceptar sin contradicción con su "militancia" escéptica esa versión más débil del pneumatismo, e incluso pensar que el carácter abierto y no unilateral que alienta en el eclecticismo era el que mejor convenía a los principios anti-dogmáticos de aquella filosofía. Poseemos además el testimonio de Pseudo-Galeno (Kuhn, XIX, 343), quien le atribuye la opinión de que la fiebre puede producirse sin causa determinada, de lo que podemos colegir su rechazo al abuso etiológico de la escuela pneumática ortodoxa⁽³⁶⁾.

En el caso de Sexto Empírico, quizá estemos en la actualidad, gracias a los progresos filológicos en el conocimiento de su obra, en mejores condiciones de mantener una hipótesis fundada acerca de su adscripción alternativa a ambas escuelas metódica y empírica.

En este sentido, el intento de Natorp de resolver la contradicción reduciendo el alcance de la afirmación de Sexto a la cuestión puramente gnoseológica referida en H.P.I., 236; o el de Pappenheim, afirmando sin más su pertenencia a la escuela metódica, descuidando el testimonio de C.M. VIII, 328 y el del Pseudo-Galeno, no pueden ser sostenidas.

(36) F. Kudlien, loc. cit.

Habiendo sido mostrada de modo concluyente la evolución que va de las obras de juventud (Hipótesis Pirrónicas) hasta el conjunto formado por Contra los Dogmáticos y Contra los Sabios, parece obvio postular una paralela hipótesis de tránsito desde una posición juvenil cercana a la doctrina metódica hasta la adscripción empírica en la etapa de madurez. Esta hipótesis fue ya formulada por M. Mills Patrick⁽³⁷⁾, sólo que en sentido contrario: habría sido empírico en una primera etapa para luego devenir metódico.

El punto de inflexión de su pensamiento en torno a estos asuntos médicos bien puede haber sido la composición de las Empeiriká Hypomnēmata, una obra de la que sólo conocemos el título, pero que podemos suponer inspirada en algún escrito de Menodoto, de quien sabemos contendió con Asklepiades de Bitinia, precursor de los metódicos. Como conjetura Deichgräber⁽³⁸⁾, la lectura de aquella polémica y el aprecio de la práctica de la medicina empírica debió conducir a Sexto al cambio de adscripción médica. También en Contra los Lógicos. I, 202⁽³⁹⁾ se refiere a unas Iatrikai Hypomnēmata, obra en la que dice haberse ocupado del médico Askle-

(37) M. Mills Patrick: Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899, págs. 7 ss.

(38) Deichgräber, op. cit., pág. 268.

(39) C.L.I, 202.: "Pues parece que con estas palabras Antioco mantiene la postura antes mencionada y ataca al médico Asklepiades quien abolió el principio rector y de quien fue contemporáneo. Pero de la concepción de éste dimos ya más detallada y específica información en nuestras Memorias Médicas [en τοῖς ιατρικοῖς hypomnēmasi], por lo que no es preciso volver sobre el tema".

piades. Sean o no ambas obras la misma, las referencias ayudan a formar una composición de lugar acerca del ambiente intelectual y polémico en que se mueve y las opciones que atraen las sucesivas preferencias de nuestro autor.

SEGUNDA PARTE

COMENTARIO CONTINUO AL LIBRO XI DE ADVERSUS DOGMATICOS

SINOPSIS DEL LIBRO II DE ADVERSUS DOGMATICOS

INTRODUCCION (§§ 1-2)

La etica como culmen de la investigación escéptica. Promesa de felicidad del escepticismo.

CAPITULO I (§§ 3-20)

(ACERCA DE LA DIFERENCIA MAS IMPORTANTE ENTRE LAS COSAS)

1. DIVISION DE LAS COSAS EN BUENAS, MALAS E INDEPENDIENTES, DE ACUERDO CON LOS DOGMATICOS	(§§ 3-20)
A. División y prueba de la misma por Jenócrates	(§§ 3-6)
B. Objeciones a la división.	(§§ 7-17)
a. Numero de la formulación	
b. Partición en generos proximos.	
C. Admisión de la división "al modo escéptico"	(§§ 18-20)

CAPITULO II (§§ 21-41)

(DEFINICION DE LO BUENO, LO MALO Y LO INDEPENDIENTE)

1. DEFINICION DE BUENO	(§§ 21-30)
A. Del estoico	(§§ 22-27, 30)
B. Del Platón y Jenócrates	(§§ 28-29)
C. Aristotélicos.	(§ 30)
2. OBJECIONES A LAS ANTERIORES DEFINICIONES	(§§ 31-39)
A. A la def. estoica virtud en general vs virtud en particular como fuentes de utilidad	(§§ 31-34)
B. A cualquier definición no muestra lo que es el bien, sino sólo sus propiedades accidentales (ej. poco sirve a quien no tiene nocion de que es un caballo que se le indique una propiedad accidental de este modo, por ej., que es capaz de relinchar)	(§§ 35-39)
a. Se alcanza el acuerdo en la definición formal del bien, pero respecto a su naturaleza resulta la discrepancia de este modo, no poseemos una nocion del bien.	
b. El mismo se aplica a la definición de lo malo.	(§§ 39-41)

CAPITULO III (§§ 42-59)

DE LO MALO, BUENO Y MALO POR NATURALEZA

1. PARADOJA CON ALGUNOS (§§ 42-58)	
Discrepancia entre los filósofos sobre el bien	(§§ 42-47)
Ejemplificación de la discrepancia en el caso de la salud	(§§ 48-68)
Parábola de Crantor: personificación de los diversos bienes, que realizan su apologia	(§§ 51-59)
2. EL BIEN NO ES OMBIENON, NO ES ENAPITH, NO AFECTA A TODOS POR IGUAL, NI ES OYZEI	(§§ 69-109)
A. BIEN NO ES UNIVERSALMENTE ACEPTADO	(§§ 69-89)
a. <i>ἀκούειν τὸν δόκω</i> ejemplificada en el tópico del placer, según Epicuro (Cleiteto Arquidamo, Panecio)	(§§ 73-74)
b. El bien no es ni sensible ni inteligible	(§§ 76-78)
c. El bien no es deseable por sí mismo	(§§ 79-89)
a. Nada hay unánimemente deseado	
b. lo deseable es distinto del deseo mismo	(§§ 81-82)
γ. pero si lo deseable es distinto del deseo, será externo o interno corporal o racional.	
ahora bien, no es ninguno de ambos pares de cosas	(§§ 83-89)
B. TANPOCO ES UNIVERSAL LO MALO Y LO INDEPENDIENTE	(§§ 90-95)
3. CONTRAARGUMENTO: EL BIEN ES NATURAL	(§§ 96-109)
A. EPICURO: EL PLACER ES UN BIEN OYZEI, COMO VENOS EN LOS ANIMALES	(§ 96)
CONTRARRÉPLICAS ESCÉPTICAS	
a. el dolor no siempre es un mal a través de él, adquirimos artes y cualidades morales y físicas.	
b. el placer no siempre es un bien, "todo parece como si fuera cuestión de tiempos, no de éous,	(§§ 97-98)
B. ESTOICOS: LO NOBLE ES UN BIEN OYZEI, COMO SE DEDUCE DE LA CONDUCTA ANIMAL Y HUMANA	(§§ 99-109)
CONTRARRÉPLICAS ESCÉPTICAS	
a. no es la idea del bien o lo noble lo que guía a hombres y animales en sus actos de noble entrega o altruismo, sino el deseo de poder, el placer de dominio y victoria, la búsqueda de la fama y la gloria.	(§§ 101-102, 106-109)
b. la extrapolación de la conducta de los animales a los hombres es ilegítima, que algo sea natural en los animales no implica que lo haya	(§§ 103-105)

de ser en el hombre.
-contradictoria: pues se dan en los animales las más diversas conductas.

CAPITULO IV (§§ 110-140)

(SI, SUPONIENDO LA EXISTENCIA DE COSAS BUENAS, MALAS E INDEPENDIENTES, ES POSIBLE LA VIDA FELIZ)

- 1- SEGUNDO LOS DOGMATICOS PRETENDEN QUE LA ETICA ES UNA CIENCIA DE LA VIDA QUE TIENE POR OBJETO PERSEGUIR LO BUENO Y EVITAR LO MALO. (§§ 110-111)
- 2- LA INFELICIDAD ES PRODUCTO DE LA PERTURBACION PRODUCIDA POR LA BUSQUEDA DE LOS (PRESUNTOS) BIENES Y LA EVITACION DE LOS (PRESUNTOS) MALES. (§§ 112-130)
- A- Ya la misma decisión de qué bienes elegir, produce la máxima turbación:
- no hay objeto universal de elección o evitación: ἀπορία τῶν ἀγαθῶν (§§ 114-115)
- B- (§§ 116-117)
- a- En la persecución del bien hallamos la mayor inquietud,
B. Su obtención nos deja asimismo insatisfechos, debido al temor de su pérdida,
y lo mismo ocurre, mutatis mutandis, en el caso de los males (§ 117)
- La solución, pues, es la εὐνοία sobre la naturaleza de los bienes y males (§ 118)
- C. Debemos evitar no solo el mal, sino lo que lo causa; ahora bien, los bienes son, a veces, causa de males. (§§ 119-120)
- Replica dogmática: la adquisición del bien pone fin a la turbación. (§§ 125-126)
- Contrarreplica escéptica: la adquisición del bien no consigue calmar la inquietud ni satisface a quien no lo posee en exclusividad (§ 127)
- E igualmente ocurre con los males (§§ 128-129)
- Así pues, la solución es la εὐνοία (§ 130)
- D. La filosofía dogmática, en concreto, conduce a la mayor turbación, al imponer la persecución de los bienes, lo que es causa de ταραχή (§§ 131-132)
- a. no curan la enfermedad causada por la perfitia de los supuestos bienes, sino que simplemente varían la naturaleza de la enfermedad proponiendo un fin distinto (§§ 133-137)
- b. e incluso agravan la enfermedad, pues suscitan mayor deseo por adquirir el nuevo bien que, asegurado, colmará las ansias de quien lo alcance (§ 138)
- 3- CONCLUSIÓN LA ΕΠΟΧΗ RESPECTO A LOS BIENES Y LOS MALES.

CAPITULO V (§§ 141-167)

DE SI QUIEN PRACTICA LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO ES FELIZ EN TODOS LOS ASPECTOS.

- 1- DIVISIÓN DE LOS BIENES Y MALES EN RAZÓN DE SU CAUSA POR CREENCIA Y POR NECESIDAD (§§ 141-144)
- A. Los males producidos por la creencia son numerosos (§§ 145-147)
- añaden un mayor sufrimiento a los males, a. mantener la opinión de que son males o u o e.
inducen la turbación al mantener la creencia en que hay bienes εὐδαίμων que deben ser perseguidos,
pero son evitables mediante la εὐνοία.
- B. Los males debidos a la necesidad son involuntarios, inevitables, y nada puede contra ellos el argumento escéptico. (§§ 148-149)
- 2- PREGUNTA DOGMÁTICA: DE QUE SIRVE LA ΕΠΟΧΗ SI ES IMPOTENTE FRENTE A LOS MALES PRODUCTO DE LA NECESIDAD? (§ 150)
- REPÚBLICA ESCÉPTICA.
- A. No se añade al dolor actual la creencia de que es un mal, lo que lo hace más soportable. (§ 151)
- B. Los males necesarios no son en exceso turbadores, pues son (§§ 152-155)
- o violentos y breves
o de escasa magnitud y cotidianos
o moderados y pertinaces.
- De modo que o acaban pronto o son soportables.
- C. En todo caso, no hay que culpar a quien los sufre, pues son males involuntarios, sino a la naturaleza. Si es en cambio culpable quien sufre por voluntad propia, al sustentar creencias infundadas sobre la naturaleza de los bienes y males. (§ 156)
- D. Se soporta mejor el dolor y la adversidad si no va además acompañado de la creencia en que son males εὐδαίμων, como vemos en el ejemplo de la intervención quirúrgica, fácilmente soportada por el propio paciente, pero insostenible para quien está a su lado y mantiene la creencia de que el dolor es un mal. (§§ 157-161)
- 3- SEGUNDA OBJECIÓN DOGMÁTICA. ARGUMENTO DEL TIRANO: OBLIGADO A HACER ALGO DESHONESTO, DEBERA ΕΛΕΓΕΙΝ Y YA NO SE MANTENDRÁ EN LA ΕΠΟΧΗ. (§§ 162-166)
- REPÚBLICA EL ESCÉPTICO NO SIGUE OPINIÓN FILOSÓFICA, SINO QUE SE DEJA GUIAR POR LA VIDA: ΕΛΕΓΕΙΝ ΣΕΓΩΝ ΕΣΟΥΣ ΚΡΙΤΗΡΙΟΥΣ. (§§ 165-167)

CAPITULO VI (§§ 160-215)

(ACERCA DE SI HAY UN ARTE DE VIVIR)

1. EXORDIO: LA FILOSOFIA DOGMATICA SE PRETENDE UN ARTE DE VIVIR Y PRETENDE INDICAR EL CAMINO DE LA VIDA (§§ 160-173)
FELIZ, MAS NO OPERA SINO VARIAS ESPERANZAS.
2. REPUTACION DEL ARTE DE VIVIR: (§§ 174-177)
 - A. AIAOONIA Y AOION:
 - No hay criterio para determinar entre los bienes enfrentados.
 - Por ello, los hombres suelen adherirse a la filosofía que mejor excita sus pasiones: así, (§§ 178-180) el que ama la riqueza o la gloria, se inclinará por el Peripato, el que ame el placer será atraído por el Jardín... con lo que la fin contribuye a la infelicidad.
 - B. REPUTACION EN CONCRETO DEL ARTE DE VIVIR ESTOICO: (§§ 181-187)
 - a. No hay arte en general (sistema de aprehensiones: ἀσφαλιστὴν σωτηρίαν, puesto que (§§ 181-183) la I. fin. no existe.
 - b. La prudencia, o es un bien ella misma, o es el conocimiento de los bienes; pero ambas (§§ 184-187) cosas son absurdas.
 - C. NO HAY PRODUCTO ALGUNO QUE SE DERIVE DEL ARTE DE VIVIR, A DIFERENCIA DE LAS DEMAS ARTES. (§§ 188-214)
 - a. Reducción al absurdo por mención de las doctrinas estoicas que aprobaban el canibalismo, el incesto, etc.
 - b. De modo más general: no puede hallarse un producto o efecto del arte de vivir (como la (§§ 197-199) salud lo es de la medicina, la música del arte musical, etc.): todo lo que el prudente ejecuta, lo puede realizar igualmente el imprudente.
 - Replica 18. la diferencia está en la "disposición" con que uno y otro ejecuta: (§§ 200-201) las mismas acciones: el prudente lo hace con una disposición adecuada.
 - Contrarreplica: ¿Cómo puede hacerse patente la disposición si no es a través de sus (§§ 202-206) productos?
 - Replica 20. Las acciones del prudente se distinguen de las del imprudente por su "uniformidad y orden", como en cualquier otro arte o ciencia.
 - Contrarreplica: "Que exista un orden de vida establecido por la razón técnica es ilusoria esperanza" (§§ 207-208)
 - c. La prudencia no es, en sí, el uso, útil al sabio, pues:
 - o no siente inclinación por el mal, en cuyo caso no puede llamarse temperante ni prudente,
 - o siente inclinación hacia el mal y se contiene gracias a la prudencia, en cuyo caso es aun más desgraciado que los demás hombres, pues se ve sometido a una doble y penosísima agitación entre sus tendencias contrapuestas.
3. CONCLUSION: NO HAY ARTE DE VIVIR (§§ 215).

CAPITULO VII (§§ 216-257)

(DE SI EL ARTE DE VIVIR PUEDE SER ENSEÑADO)

1. EXORDIO Y PARTITO: EN LA ENSEÑANZA ENCONTRAMOS LOS TOPICOS: TEMA, DOCENTE Y DISCENTE, METODO (§§ 216-219)
2. APORIAS RELATIVAS AL TEMA O CONTENIDO DE LA ENSEÑANZA NO PUEDE HABER ENSEÑANZA (§§ 219-233)
 - A. Si de lo existente ni de lo inexistente (§§ 219-223)
 - B. Si de lo corporal ni de lo incorporeal (§§ 224-231)
 - C. Si de lo verdadero ni de lo falso (§ 232)
 - D. Si de lo técnico ni de lo no-técnico (§ 233)
3. APORIAS DEL DOCENTE Y EL DISCENTE (§§ 234-238)

Se examinan todas las combinaciones posibles para llegar a la conclusión de que en ningún caso puede haber enseñanza. (vid. infra)
4. APORIAS DEL METODO DE ENSEÑANZA (§§ 239-247)

Si a través de lo sensible ni de lo inteligible o la palabra es posible la transmisión del saber.
5. APORIAS REFERENTES EN CONCRETO A LA ENSEÑANZA DE LA PRUDENCIA Y EL ARTE DE VIVIR (§§ 248-256)

Se establecen las mismas combinaciones que en el punto 3 (que el prudente enseñe al prudente, el imprudente al imprudente y el imprudente al prudente) y se descartan todas; queda que el prudente enseñe al imprudente la prudencia, pero esto es también imposible, ya que:

 - A. el imprudente no podrá entender al prudente, pues no posee la virtud de la prudencia (comparación con el ciego de nacimiento).
 - B. el prudente debe conocer al imprudente (la prudencia debe ser ciencia de la imprudencia); o no habrá enseñanza, pero esto es imposible, pues el prudente no puede conocer la imprudencia sin dejar de ser prudente, y no puede formarse una idea de la imprudencia ni a través de la experiencia sensible ni de la razón.

INTRODUCCION: DEL SABER COMO CONDENA

“Hemos ya mostrado las aporías elevadas por los escépticos referentes a la parte lógica y física de la filosofía; nos queda ahora unir a éstas las que pueden ser señaladas respecto a la Ética: pues de este modo, cada uno de nosotros, adquiriendo una cabal disposición escéptica, pasará su vida como dice Timón:

“del modo más llevadero y en calma, libre de cuidados y turbaciones sin prestar oídos a las fabulaciones del saber de dulce palabra” (Párraf. 1.)

Efectivamente, la Ética está al final: es la conclusión, la parte que cierra la reflexión filosófica y la dota de todo su sentido. Ahora hemos recorrido ya todo el sistema de la(s) filosofía(s) y estamos como al principio. ¿Como al principio? El escéptico nos ha mostrado con morosa -piadosa- prolijidad las aporías que socavan toda pretensión de saber. El terreno ha quedado desbrozado: sólo un pequeño esfuerzo más y adquiriremos la perfecta disposición de ánimo, la actitud escéptica que, como tesoro inesperado nos conducirá derechamente nada menos que a la felicidad, si nuestra nave no naufraga atraída por los dulces cantos de sirena, por las sollicitaciones de la engañosa sabiduría. Sin metáforas: el saber es el principal obstáculo a la felicidad.

Aquí confluyen dos líneas del pensamiento escéptico: una más filosófica y "técnica" del escepticismo más moderno; la otra, arrancando de Timón, más práctica y estrictamente ética. Esta última viene de mucho más lejos incluso que el fundador de la vía escéptica.

Ya hemos hablado del componente escéptico en la Sofística; pero, de todos modos, el cultivo de las ciencias ocupa un lugar destacado en su instrucción llegando a constituir el germen de una incipiente enciclopedia, que en modo alguno se limita a la téchne retórica, la gramática o la exégesis de los poetas. El perfecto sofista, como se vanagloriaban de hacerlo Gorgias o Hippias⁽¹⁾, sabe hablar de cualquier tema, disertar con conocimiento acerca de cualquier asunto. Semejante ambición presupone una competencia universal, un saber que albergue todas las especialidades técnicas; como señala Marrou, una verdadera polimatía:⁽²⁾

"El Hippias que nos muestra Platón a diferencia de Protágoras de miras más estrechas, más utilitario, aparece decididamente inclinado a exigir que los jóvenes confiados a su dirección estudien con seriedad las cuatro ciencias ya elaboradas por los pitagóricos, las que constituirán el quadrivium medieval: aritmética, geometría, astronomía y acústica. Es preciso subrayar una cosa: lo importante no estriba en saber si los sofistas contribuyeron o no al progreso de las matemáticas (ya que no era Hippias el único que se

(1) Platón, Gorgias, 447 c. 448 a.

Hippias Menor, 368 b.

(2) Henri - Irénée Marrou: Historia de la Educación en la Antigüedad, Endeaba, Buenos Aires, 1955, p. 66.

interesaba por ellas: Antifón trabajaba sobre la cuadratura del círculo), sino en comprobar que fueron los primeros en reconocer el valor eminentemente formativo de estas ciencias y en incluirlas dentro de un ciclo normal de estudios. El ejemplo ya no será olvidado en adelante!

Sócrates se aparta por completo de este camino porque su objetivo es también distinto. En el famoso pasaje autobiográfico del Fedón⁽³⁾, Sócrates se entrega esperanzado a la lectura del libro de Anaxágoras que alguien le ha facilitado (Sócrates, recuérdese, era en su juventud seguidor de la tradición jónica y compañero de Arquelaos, continuador éste en Atenas de la obra de Anaxágoras). Pero a pesar de las iniciales esperanzas, el libro le decepciona. Le parece incoherente colocar al espíritu al inicio de la formación del mundo, para luego abandonar este método de explicación y recurrir en lo sucesivo a causas puramente materiales. Y aún no se trata tanto del rechazo a este materialismo en aras del principio espiritual en la physis -y correlativamente, el elemento consciente y voluntarioso en el hombre, el alma-⁽⁴⁾, cuanto de una perspectiva distinta, de una problemática nueva (y que precisamente por ser nueva no se circunscribe al interior de la alternativa materialismo/espiritualismo, sino que permite en su desarrollo todo tipo de entrecruzamientos; pronto habrá en su seno soluciones materialistas y "espiritualistas").

(3) Platón, Fedón, 97 B ss.

(4) Jaeger, op. cit. 407 ss. y Farrington, op. cit., 94 ss.

Se ha señalado la doble influencia de los maestros de Pirrón (Brisón⁽⁵⁾ y Anaxarco⁽⁶⁾) en el fundador del escepticismo. Y se aúce asimismo el efecto que en su filosofía pudo tener el conocimiento de los gimno_sofistas, "filósofos desnudos", como fueron denominados los gurúas de la India⁽⁷⁾.

(5) La información tomada de las Sucesiones de Alejandro, según la cual Pirrón "oyó a Brisón, hijo de Estilpón" es claramente errónea, pues Estilpón tiene su acmé c. 320 y es maestro de Timón. Con toda probabilidad Diógenes Laercio —o su fuente— confunden a Brisón con un filósofo homónimo, discípulo de Sócrates o de Euclides de Megara —o de Clinómaco— según atestigua el léxico de Suidas en los artículos Sócrates y Pirrón.

Quizá sea el mismo Brisón citado por Aristóteles en Retórica, III, 2, 13 y otros lugares, y al que el estagirita se refiere con el título de "sofista". Otras soluciones son posibles, como la enmienda $\epsilon\rho\acute{\upsilon}\sigma\alpha\nu\omicron\varsigma$ " $\epsilon\kappa\acute{\iota}\lambda\alpha\nu\omicron\varsigma$ por B. τοῦ Ε. (Ed. B.D. Hicks en L.C.L.II, pág. 474, nota a), con lo que el escéptico hubiera tenido por maestros a dos eminentes representantes de la escuela megárica; pero, una vez más, la hipótesis del discípulo bajo este Brisón o Estilpón es cronológicamente difícil de sostener. (Cfr. Brochard, op. cit. 52, n.1). Retengamos en todo caso la probable influencia megárica.

Por último, otra probabilidad que no hemos visto nunca apuntada y perfectamente plausible por razones cronológicas, e incluso geográficas, es identificar a este filósofo con Brisón el Aqueo, citado en D.L. VI, 85, como maestro del cínico Crates de Tebas. Puesto que la acmé de este último la situa D.L. (VI, 87), en la 113 Olimpiada (328-325), resulta que Crates y Pirrón son coetáneos. Seguimos, empero, en la más completa oscuridad respecto a este Brisón Aqueo, aunque, quizá, ganemos un indicio más de la

Sin embargo, no parece haberse reparado nunca en la impresionante coincidencia entre el escepticismo de la primera etapa - pirrónico y, sobretodo, timoniano- y la filosofía cínica; coincidencia que va mucho más allá de lo anecdótico y de cierto páthos común como

(continua nota 5)

conexión cinismo/pirronismo a la que luego me referiré in extenso.

(6) A través de Anaxarco -y después de Hirzel: Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, III, 3 ss. Leipzig, 1883- se coincide en señalar la influencia de Demócrito, único filósofo que merece los elogios de Timón (D. L., Vidas, IX, 40):

"Este Demócrito es alabado por Timón del modo siguiente: ¡Sabio Demócrito, pastor de palabras!

He estimado sobre todos los demás sus inspirados discursos,"

Sexto Empírico se encarga en H.P. I, 213 - 214 de marcar las distancias entre Demócrito y la dirección escéptica:

"Pero se dice también que la filosofía democritica tiene comunidad respecto de la Esceosis, puesto que parece que ha utilizado la misma materia que nosotros; pues del aparecer la miel dulce a unos, amarga a otros, dicen que estima Demócrito no ser dulce ni amarga y proclama por esto la fonación "no más", que es escéptica. Sin embargo, usan diferentemente de la fonación "no más" los escépticos y los de Demócrito; pues ellos aplican en efecto la locución a que ninguna de ambas cosas es; mas nosotros, a que ignoramos si es alguna de las dos o ninguna de las que aparecen. Así pues, diferimos en esto; pero deviene la distinción evidentísima cuando Demócrito dice "átomos y vacío en

para serlo sólo en el sentido puramente casual del término. Esta evidencia interna que se desprende de la lectura de los testimonios relativos a ambas escuelas cobra aún mayor verosimilitud cuando recordamos el nombre del tercer filósofo que acompañó a Alejandro en

realidad"; pues dice "en realidad" en lugar de "verdaderamente"; mas que difiere de nosotros el que dice que subsisten verdaderamente los átomos y el vacío, siquiera parte de la anomalía de los fenómenos, creo que es "evidente".

- (7) Sobre lo cual, el interesante artículo de L. Robin: "Pyrrón et L'Inde". No hay por qué dudar de la profunda impresión que debió causar en el ánimo del filósofo el periodo de 10 años (334 a 324) que pasó en la expedición de Alejandro. Pero especular acerca de la verdadera influencia filosófica de los faquires o ginasofistas - más allá del reconocimiento de una actitud ascética a la que ya los cínicos hubieran de estimar cercana a su doctrina (explícitamente lo atestigua el mismo Onesicrito)-olvida dos hechos importantes: primeramente, que Pirrón era, en el momento de emprender la expedición, un hombre que había alcanzado ya la madurez y poseía un amplio bagaje de conocimientos filosóficos (de las escuelas demócritea y megárica) y modelos éticos (fundamentalmente cínicos) que, ejerciendo su influencia en etapas más precoces, hemos de suponer determinaron su filosofía de manera más profunda y duradera; y, en segundo lugar, que, incluidos los aspectos más llamativos, ningún ejemplo de actitud moral, ningún paradigma de áskesis, eukrateía, apatheía o euteleía, pónos o kartería pudo hallar en las exóticas tierras del Indo que no le fuese de antemano bien familiar.

su expedición: el cínico Onesícrato (c. 375 - C. 300). Natural de Astipalea —o de Egina, según otras fuentes— y uno de los discípulos más distinguidos de Diógenes, según un informe de Diógenes Laercio⁽⁸⁾, se ha especulado sobre la posible influencia que a su través pudo ejercer el cinismo en la labor de Alejandro Magno, en concreto en su concepción de la monarquía universal y la κοινομένη o patria común que pretende conseguir con la mezcla de pueblos y razas (y ejemplo llamativo de lo cual son las bodas masivas celebradas en Susa entre soldados macedonios y muchachas persas).

Alguna diferencia hay, desde luego, entre el cosmopolitismo de Diógenes —antinacionalista y antipolítico— y la concepción que paralelamente se abre paso de la unidad política en el Estado—Monarquía Universal que haga realidad la frase: "un solo rebaño, un solo pastor". Narra la anécdota que el monarca había afirmado que, de no haber sido Alejandro, hubiera querido ser Diógenes. Naturalmente, Alejandro jamás debió decir tal cosa y, en todo caso, era Alejandro y, como todos los Alejandro de mundo, no podía sino sentir la más viva antipatía por Diógenes.

(continúa nota 7)

Ejemplos de los τόποι citados, por referirnos sólo a los cínicos en, respectivamente, D.L. VI, 48, 70, 96 (ἀσκησις); VI, 15 (κάρτερια, εὐκράτεια); VI, 37, 104 (εὐτελεία), VI, 2, 15 (ἀπαθεία); VI, 2, 11, 55 (πόνος),

(8) D.L., Vidas, VI, 84.

Más receptivo a las enseñanzas cínicas sería el filósofo escéptico, quien a buen seguro habría oído hablar de Antístenes y Diógenes, si es que no fue condiscípulo de Crates bajo Brisón el Aqueo. El cinismo pudo proporcionar a Pirrón ese ideal de autarkeia, de impassibilidad (apatheia) que cultivó luego a lo largo de su vida de forma tan inflexible, con un páthos tan oí nico. Pero valdrá quizás la pena demorarnos un poco en algún as pecto de esta, tan extrañamente pasada por alto, relación.

Ya antes de la generación Sofística se ha producido la primera escisión entre el Estado y la Naturaleza, entre la ley de aquél y los imperativos de ésta. Tal separación nómos/phýsis (que, como es obvio, no podemos historiar aquí, pero de la que sí señalaremos es producto de una doble tendencia: la "desnatu ralización" de las relaciones sociales, provocada por la gene ralización de la democracia, y la constitución de una imagen fí sica coherente del mundo, impulsada por la especulación jóni ca⁽⁹⁾) viene a trastocar el esquema cultural al que Jaeger⁽¹⁰⁾ hacía referencia:

(9) Proceso este último sugerentemente relatado en De Physis a Polis, A. Escobar, Anagrama Barcelona, 1975.

(10) Werner Jaeger, Paideia, F.C.E. México, 1962, pág. 297.

"Para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a dos reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar nada en el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Así, ambas se desarrollan sobre raíces morales completamente distintas. Esta disparidad, sancionada por los siglos y en relación con la cual la filosofía moderna ha intentado hacer de necesidad virtud, era desconocida por los griegos. Para nosotros, la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos quisiéramos mejor escribir la palabra, en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la polis era, en cambio, casi una tautología la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales, y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella era para los griegos una idea inconcebible."

Los sofistas de la segunda generación (contemporánea de la guerra del Peloponeso, 431-404) consagrarán aquella separación y aun ahondarán en ella.

Frente a las leyes inmutables y eternas de la naturaleza, las de la ciudad son mudables y arbitrarias, pura convención (thésis)⁽¹¹⁾. A partir de aquí, los desarrollos son, des

de luego, muy diferentes: Antifón, por ejemplo, deriva la consecuencia de la unidad esencial del género humano frente a las desigualdades impuestas artificialmente por la organización política⁽¹²⁾, mientras para Trasímaco⁽¹³⁾ los hombres son por naturaleza desiguales, pero la sociedad impide a los fuertes su dominio sometiénolos a la ley arbitraria, instrumento de los débiles por naturaleza. En todo caso, la imagen de la ciudad como naturaleza (es decir, como necesidad) se ha quebrado definitivamente.

Sócrates, con su crítica implacable e irónica a los conceptos tradicionales, forma parte de la ilustración sofística en cuanto contribuye al cuestionamiento del sistema de valores -la eticidad- de la polis griega. Para Protágoras, el

(11) "Las disposiciones de la ley son artificiales, mientras que las de la naturaleza son necesarias. Y las leyes existen por coacción, no por necesidad, mientras que las exigencias de la Naturaleza no son motivo de convención.". Antifón, Papiro Oxirincos, XI, 1364, I.

(12) "Reverenciamos y respetamos a aquellos que han nacido de nobles progenitoras, pero no honramos ni distinguimos a quienes no descienden de ilustre casa. No comportamos como los bárbaros, pues todos hemos nacido, según la naturaleza, de la misma manera, sin excepción, bárbaros y helenos (...). Así es posible lograr conocer todas las cosas de idéntico modo y en ese sentido ninguno puede ser reconocido como bárbaro o griego."

Id. Id., VI.

(13) "Escucha, pues -dijo-: sostengo que lo justo no es

hombre es la medida de todas las cosas; Sócrates extrae las consecuencias éticas de este humanismo, inventa la moral, estableciendo un nuevo tribunal interior.

La esencia del Estado ateniense -y griego en general-, "que la costumbre constituya la forma de su existencia"⁽¹⁴⁾, se ve rocaada por la conciencia moral: el daimon socrático es una divinidad distinta de las anteriores. El principio de interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del estado ateniense. La muerte de Sócrates, decía con su habitual penetración Hegel⁽¹⁵⁾, no fue injusta -lo que resultaría conmovedor, pero no trágico-: por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense condenando a muerte al destructor de su eticidad.

otra cosa que lo que conviene al más fuerte." Platón, República, I, 338 C. "Y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia (...) Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene: y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo conveniente para el gobierno constituido." Id. Id., 338, e.

(14) J.W.F. Hegel: Lecciones sobre Historia de la Filosofía Universal, 485, A. U. Madrid, 1980.

(15) Id., Id., 486.

La ciudad condena a Sócrates; para el estado, la autonomía moral es intolerable: la ética posterior a Sócrates tomará buena nota de ello. En efecto, la tensión dialéctica que existe aún en éste entre conocimiento y virtud, entre obediencia a la conciencia autónoma y acatamiento de la legislación externa ya no se mantendrá en los socráticos. En Antístenes y Diógenes observamos por primera vez una virtud (una *vis*, fuerza) ética perfectamente consciente de sí misma, separada y enfrentada a la virtud política y aun al conocimiento intelectual. Su actitud ingenua, desafiante, entusiasta -y algo pueril a veces- nos ofrece cumplida idea de esta etapa risueña y juvenil de la moralidad individual.

De todos modos, la ciudad como ámbito vital e ideal se descompone.

Un ideal de vida, ligado a la *polis* (con todo lo que ésta conlleva: instituciones democráticas, proximidad y participación de todos los ciudadanos en la vida social, compenetración de los individuos con los ideales comunitarios) desaparece. Lo viene a sustituir una idea de imperio, de monarquía universal, en la que los ahora súbditos participan idealmente y sólo una exigua minoría lo hace de modo efectivo. La vida política languidece en la ciudad, las decisiones se toman en lugares alejados por una burocracia de funcionarios reales ¹⁶.

¹⁶ Desde luego, la situación varía de un lugar a otro: el monarca puede desempeñar personalmente las magistraturas de la ciudad (singularmente las más elevadas: estratega, como Tolomeo en Cirene) o participar en la designación de quienes las habrán de ocupar o controlar la ciudad a través de un comisario real con funciones militares, ejecutivas y judiciales. En todas las ciudades hay una guarnición real, símbolo de la sumisión al monarca. La legislación real, que al principio coexiste aún con las de las ciudades, se extiende y acaba imponiéndose a éstas últimas (cfr. Claire Préaux, *El mundo helenístico*, Barcelona, 1954, I, 195 ss.)

Esta situación vincula, sin duda, al ahora súbdito a unidades más amplias, pero le arrebató sus lazos políticos, le deja sólo frente a su destino. El individuo medio reacciona limitándose a sus compaciones cotidianas. La privatización en todos los órdenes de la vida es una de las características más acusadas de este periodo. Muchos hombres de talento deben haberse alejado de la vida política, reclusándose en el ámbito familiar, en el goce de los placeres sencillos. (17)

Las doctrinas filosóficas (y las religiones místicas más tarde), por su parte, tratan de ofrecer, más que un modelo conceptual con que entender los nuevos desarrollos, una solución práctica al individuo aislado, una promesa de eudaimonía.

Por ello son fundamentalmente éticas las escuelas del periodo sin excluir la escéptica, cuya premisa epistemológica -la epoché o suspensión del juicio- no es sino condición necesaria al logro de la ataraxia (tranquilidad de ánimo) y, por tanto, de la felicidad⁽¹⁸⁾. En este sentido, si la res-

(17) Burckhardt: Historia de la Cultura Griega, V, 418, ss. Iberia. Barcelona. 1971.

(18) El caso de los megáricos puede parecer una excepción debido a la dificultad de enlazar sus tesis epistemológicas y sus trabajos lógicos con su postura moral. Sin embargo, su finalidad era también ética: la autarquía. La moral megárica se rige por principios muy semejantes -si no idénticos- a la cínica. Estilpón, el más fa

puesta cínica se distingue de sus contemporáneas es, más que por el contenido, por la radicalidad y el rigor de su formulación.

Para Aristipo (c. 435-c. 360), fundador de la doctrina cirenaica, la adaptabilidad a cualquier circunstancia supone el rechazo de todo programa político.

El hedonista mantiene un egoísmo ilustrado que aprovecha toda circunstancia favorable que la sociedad le ofrece, pero precinde de una mayor implicación que sería obstáculo al logro del placer; y, por supuesto, juzga ingenuidad incorregible propia de fanáticos y doctrinarios la idea de un mejoramiento o reforma del sistema social en que vive. Es un

moso representante de la escuela, tuvo acceso a las enseñanzas de Diógenes y se relacionó con Crates. "Incluso tratándose del propio Euclides [De Megara, fundador de la Escuela, R.S.], hay que recurrir a la semejanza de sus argumentaciones con las de los cínicos para asegurar la alta valoración de la moral, en detrimento del propio razonamiento por analogía o admisión de la identidad como única forma posible de predicación se asemeja demasiado a las afirmaciones cínicas como para que creamos que Euclides no fue más lejos de la frase programática que significa identificar el bien con el ser." S. Feliu, Socráticos Menores, Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1977.

especialista de la media distancia, del "pasotismo", diríamos hoy; cuando se le pregunta a Aristipo cuál es la actitud correcta ante la vida social, responde: "Muy cerca, te quemarás; muy lejos, tendrás frío." (19)

Un poco después, Epicuro (341-270) aconseja el alejamiento de la política (mé politeuein) y una vida retirada (lâthe biôsas) como requisitos imprescindibles de la ataraxia o tranquilidad del ánimo en que cifra la felicidad. También la apatheia (imperturbabilidad, paz interior) estoica de Zenón (c. 332-262) rechaza la organización y la ley social, producto de la convención, para seguir la ley de la Naturaleza. Su pérdida utopía política, inspirada en las de Diógenes y Crates, debía limitar las relaciones sociales al mínimo imprescindible.

Frente al egoísmo hedonista de los cirenaicos, el cinismo es una moral de la resistencia; ante el retiro apolítico del sabio, postula su presencia antipolítica; no sólo mantiene la apelación a la naturaleza del estoicismo, sino la denuncia de lo social como perversión de la naturaleza.

No es exagerado afirmar que con el cinismo culmina (es decir, llega a su punto extremo, pero no acaba, sino que se perpetúa sobre otras bases en las filosofías estoica y epicúrea) un momento decisivo de la ética griega y, en cierto sen-

(19) Si bien algunos atribuyen la respuesta a Antístenes o Diógenes.

tido -posibilidad que ya vio Jaeger-, la ética griega tout court. (20)

Con la autarquía cínica, la libre expresión de la individualidad llega a su límite, es decir, a ese punto a partir del cual se puede ir a otra parte, pero no más lejos. El concepto de autarquía se perfila como medio de liberación de las necesidades externas, es decir, sociales. Se es autosuficiente para poder vivir fuera del Estado, para no depender en nada de la sociedad.

(20) La ética postsocrática sería el punto culminante del pensamiento ético si se valora la lucha por la libertad interior como el leit-motiv de la historia de la moral helénica: "... la ética de cínicos, cirenaicos y estoicos, que sitúa en el centro del problema la autarquía ética, se convertiría desde este punto de vista en el verdadero apogeo de la historia de la filosofía ética." (Jaeger, Paideia, 434, n. 125.) Desde luego, ésta es para Jaeger una consecuencia inaceptable que -según él- invalida aquella perspectiva. Pero hoy, esa misma perspectiva nos parece perfectamente razonable, y el carácter absurdo de la consecuencia está lejos de parecernos evidente en cuanto nos liberamos del prejuicio según el cual toda línea de pensamiento anterior debe culminar en la obra platónica o en la síntesis aristotélica (y tras ellas, declinar de modo inexorable).

El cinismo adopta cierto talante escéptico; pero no se trata del escepticismo doctrinal de la Academia Nueva (Arcise-
lao, Carnáades) o de la refinada teoría de la escuela propiamente escéptica (de Pirrón o Sexto Empírico), sino de un escepticismo "práctico" que es más bien denuncia de los excesos de la razón dogmática, fundado recelo frente a la impostura de los Grandes Sistemas que aplastan lo real con su oneroso edificio de principios incommovibles o ridículas sutilezas. Este escepticismo profiláctico -ascesis intelectual también, inmunización ante prejuicios y lugares comunes establecidos, desconfianza ante los cantos de sirena y las "nobles mentiras" de las doctrinas de principios demasiado "elevados"- debía, sin, duda, implicar una determinada teoría del conocimiento. Sin embargo, nos movemos respecto a este punto en el terreno de las conjeturas, contribuyendo a ello en que las partes topográficas del libro VI de D.L. sean de las más sumarias y poco cuidadas de toda su obra. La ausencia de testimonios no debe hacernos olvidar que, por ejemplo, Antístenes escribió, de acuerdo con el catálogo de D.L., varios libros que guardan relación con temas lógicos o epistemológicos (De la Verdad, en tres libros; Sobre la Contradicción, De los Nombres, en cinco libros; De la Opinión y la Creencia, en cinco libros, etc.). De esta lista podemos colegir que la Teoría del Conocimiento fue objeto de cultivo, al menos, por el fundador del cinismo.

Diógenes, por su parte, afirmaba ver la mesa y el vaso, pero no la "mesidad" y la "vasidad",⁽²¹⁾ en irónica referen-

(21) D.L. Vidas, VI. 53.

cia a la teoría de las ideas platónicas. Y si la anécdota sobre la "participación" debe ser interpretada en el sentido en que K. Reich lo ha hecho,⁽²²⁾ tenemos una prueba más de lo que pensaba el cinismo sobre la filosofía de Platón.

Ambas anécdotas sugieren además el lugar desde donde se hacía la crítica: un nominalismo que niega la posibilidad del universal basándose en su carácter imperceptible. Nominalismo y sensismo son ambos fáciles de remontar a los sofistas y no debían alejarse mucho del sentido que poseen en los cirenaicos, jugando en ambas escuelas el mismo papel: defensa de lo individual concreto frente a la sospechosa unanimidad de lo general. Resolución coherente en quienes habían tomado por guía a la naturaleza, la experiencia y la vida.

(22) D.L.: Vidas, VI. 25.: "En otra ocasión, se hallaba comiendo higos secos y, al aparecer Platón le invitó: "te permito participar". Este los tomó y comió. "Te dije que podías participar -precisó-, no que pudieras comértelos: K. Reich, en su nota a la versión de Apelt (Diógenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Felix Meiner, Hamburg, 1967. pág. 325. nota a pág. 307), señala que Diógenes está burlándose del concepto de participación (méthesis), tan importante en el sistema platónico. Diógenes permite a Platón "participar" de sus higos en sentido platónico (es decir, como los higos participan de la idea del higo), no en el sentido usual de "tomar parte en una comida".

Propio de Dios es no crear, y de los que son semejantes a Dios, creer lo menos posible, podríamos decir, parafraseando a Diógenes. La necesidad de creer es de las más superfluas. Esforzarse en des-creer: ese es el deber del sabio.

Como en toda ética de raigambre socrática, hay un proceso ascendente de la ignorancia al saber práctico (phónesis, prudencia). Saber que en los cínicos coincide con la virtud, como en Sócrates, pero por bien distintos motivos: el intelectualismo socrático postula que el hombre sabio no puede hacer el mal: Conocer el bien y elegirlo es todo uno; el mal es fruto de la ignorancia. Para el maestro de Platón, el problema es, fundamentalmente, intelectual. Los cínicos invierten los términos del problema. Es la virtud quien nos hace sabios; y para quien ha llegado a la inteligencia de lo realmente importante, todo otro conocimiento sobra. El saber enciclopédico, el cultivo de las disciplinas ordinarias, no es más que un estorbo para el sabio: sólo hay una disciplina, la que trata acerca de la vida feliz, la ética. ¿Cómo atraerá a quien ha alcanzado la basileia, el gobierno de sí mismo, la ciencia política, es decir, el gobierno del rebaño humano? ¿qué interés posee para el sabio la geometría -esa austera superstición- o el castillo de naipes de la dialéctica, o los fuegos de artificio de la retórica...?

"La polimathía (plurisciencia) -podían haber dicho con Heráclito- no otorga la sabiduría: pues en ese caso hubieran sido sabios Heríodo, Pitágoras e incluso Jenófanes y Hecateo."

No se trata de saber mucho, sino de saber lo fundamental, de saber vivir.

Se alcanza la inteligencia, se empieza a entender lo fundamental, cuando el hombre toma conciencia de su estado de ceguera. El hombre común está, en efecto, ciego (týfos). Está es una palabra que adquiere entre los cínicos posteriores a Diógenes casi un sentido técnico. Significa primitivamente niebla o humo y se usa para designar la ceguera y, metafóricamente, el orgullo, la presunción, la vanidad: la osadía que produce la ignorancia.

Como los esclavos de la caverna platónica, viven los hombres encadenados a sus falsas necesidades y cegados por apariencias ilusorias y creencias erróneas; se ocupan en varias e inútiles empresas que les dejan exhaustos e insatisfechos.

Para disipar la niebla que produce tan febril actividad (los escritos hipocráticos describen como týfos el delirio o el sopor que produce la fiebre: fiebre tifoidea), los cínicos recurren a un tratamiento de shock, con el único medio a su alcance: la palabra y el ejemplo. Filántropos al fin, se convierten en agitadores de conciencias, denunciadores implacables y mordaces de la locura humana: perros enragés, cuya incisiva mordedura de risa y desprecio produce el más saludable efecto: llega a veces hasta a sanar aquella locura. "Los perros muerden a los enemigos: yo muerdo a los amigos para salvarlos." (23), dice Diógenes:

(23) Estobeo: Florilegio, 13, 17.

Hemos mostrado, pues, que, como desarrollo de la actitud socrática que abandona especulaciones "científicas" para circunscribirse al estudio de "cuanto de bueno y de malo se gesta en nuestras moradas," (Od., IV, 392) surge un cierto escepticismo "práctico", receloso o desdeñoso, según los casos, respecto al saber teórico.

Pero la genialidad del fundador del escepticismo reside a nuestro entender en haber sabido enlazar ambos momentos (escepticismo respecto al saber teórico y doctrina ética), formulando una síntesis unificadora:

Aristocles (apud Eusebio, Praep. Ev., XIV, 18, 2), refiriéndose a la autoridad de Timón, indica la triple cuestión que, según Pirrón, sería necesario investigar y responder para conseguir la verdadera felicidad. En primer lugar, cuál es la naturaleza de las cosas: en segundo lugar, en qué disposición estamos nosotros respecto a ellas: por fin, qué podemos esperar que se siga para nosotros de aquella disposición.

La respuesta a la primera cuestión, digamos ontológica, es trislemente negativa: las cosas son indiferentes (adiáphora), inciertas (astáthmōta) e indiscernibles (anópicrita). Debemos quedar respecto a ellas sin opinión (aunque el término epoche no es empleado: adoxastoi, sin inclinación, indecisos); esa será nuestra mejor (más adecuada) disposición de ánimo. Si además sabemos mantenernos en tal estado, alcanzaremos la aphasia y, finalmente, la ataraxia en que se cifra la felicidad.

A la triple cuestión pirroniana —cómo es el mundo, cómo me afecta, qué puedo esperar de él— los escépticos ofrecen una respuesta que articula los dos elementos básicos —epistemológico y ético— de manera no dogmática, fortuitamente, es decir, de forma externa. No hay implicación lógica sino fenoménica: no se derivan (a la manera de los sistemas estoicos y epicúreos) de premisas relativas a hechos o conocimientos acerca del mundo conclusiones morales de ningún tipo, no se pretende que, puesto que el mundo es así y así, entonces nuestro comportamiento debe seguir tales y tales principios acordes con aquellas características. Inneceario señalar que esto que parecía una debilidad lógica otorgaba a la posición escéptica toda su fuerza; la triple cuestión era de este modo causal, no haciendo lugar así a ningún paso del ser al deber-ser ni lugar alguno para el reproche que desde Moore se conoce como falacia naturalista.

Pues no es que para obtener la eudaimonía se deba (en cualquiera de las acepciones éticas o lógicas del término) mantener la epoche: es que, según parece, fenoménicamente, es el caso que la actitud de "epoche" conduce a (mejor: es sinónimo de) la ataraxia (que junto con la metropatía nos proporciona la felicidad).

Dejemos de momento la problemática eudaimonista que luego retomaremos (¿en base a qué la "felicidad" producida en el escéptico por efecto de la epoche es definida como "ataraxia más metropatía"? ¿No se trataría de una definición dogmática?), una vez hayamos dado cuenta de los argumentos refutatorios de S.M. en los 7 capítulos de S.H.

CAPITULO I

¿CUAL ES LA DISTINCION MAS IMPORTANTE DE LAS COSAS RELATIVAS A LA VIDA?

Puesto que, de acuerdo con Sócrates, la moral tiene relación con "cuanto de malo y de bueno se gesta en nuestras moradas", Sexto empieza el cap. 1 considerando esta distinción entre los objetos de la vida: buenos, malos, indiferentes, según la terminología de académicos, peripatéticos y estoicos⁽²⁴⁾.

En C.M. 4-6 S.E. presenta el argumento con el que el que el académico Jenócrates pretende "probar" lo correcto de esta división; como el escéptico advierte, esta "prueba" no es más que la división misma⁽²⁵⁾. A partir de aquí, hasta el final del capítulo,

(24) Sobre la tripartición en los estoicos, cfr. D.L., Vidas, VII, 1.1.

(25) "Si hubiera algo -arguye Jenócrates - al margen de las cosas buenas o malas o ni buenas ni malas, entonces ese algo sería o bueno o no bueno: si lo primero, sería ya una de las tres cosas; si lo segundo, sería o malo o ni malo ni bueno: si malo caería dentro de una de las tres divisiones; si ni malo ni bueno, sería igualmente una de las tres cosas. Por consiguiente, todo lo existente es bueno o malo, o ni bueno ni malo". C.M., 5. Cuesta admitir que el segundo escolarca de la Academia (339-315) pudiera haber presentado eso como un argumento. Hay que suponer que Sexto no está citando directamente, sino siguiendo la estructura en topoi de una doxografía de la escuela escéptica.

Sexto Empírico recensiona otras dos objeciones:

a) cuando la división se formula en plural, puede darse el caso de que dos objetos sean el uno bueno y el otro malo, de modo que no son ambos buenos o malos (CM, 11-14).

b) Si toda división es la partición de un género en sus especies próximas, la anterior es incorrecta, pues las especies correlativas son lo indiferente y lo "diferente", ésta última incluyendo como subespecies lo bueno y lo malo; así como, sigue Sexto, la división del género "hombre" en griegos, egipcios, persas e indios es viciosa, pues el género "hombre" se divide primariamente en las especies "griegos" y "bárbaros", y ésta última en egipcios, persas, indios, etc.

La primera de las objeciones puede parecer, en la formulación ofrecida por Sexto, de una sofistería no demasiado hábil. Ahora bien, el problema que parece implicado es el de la ausencia en la lógica estoica de un tratamiento que posibilite las relaciones de inclusión entre las clases. Interesante también es el detalle doxográfico que atribuye a Crisipo la formulación de la división universal en términos de proposición condicional:

"si existe algo, entonces es bueno o malo o indiferente" 26

(26)CM, 11. Benson Mates (*Stoic Logic*, University of California, 1953, pág. 32 y n. 31) atribuye, entre otras razones, al nominalismo estoico la ausencia de proposiciones afirmativas universales, al mantener que ninguna proposición empieza con el cuantificador universal. Cita, sin embargo, *Adversus Mathematicos* XI, 8, donde la definición de "hombre" como "animal racional mortal" se resuelve en una proposición condicional ("si es hombre, entonces animal racional mortal"). Aquí nos encontramos en presencia de un *caso* semejante con atribución de autoría expresa.

Respecto a la segunda objeción (b), se basa en la teoría aristotélica de la división, que establece que las dos especies en que se divide el género deben ser contradictorias e incluir todos los casos posibles. Siendo, pues, exhaustivas, la división posee un sentido universal, es decir, difiere del universal sólo en la formulación verbal. La división "hombres = griegos + no-griegos" es equivalente a la proposición universal "todos los hombres son griegos o no griegos". A su vez, en la teoría estoica esta proposición debe resolverse en una proposición condicional, y aquí se cita a Crisipo, si bien la referencia no implica que fuera este estoico el primero en establecerlo así²⁷.

Aceptando, pues, la triple división, pero recordando, con una fórmula que se repetirá a menudo, que esta aceptación lo es "al modo escéptico", es decir, "no como un enunciado de lo que la cosa es realmente, sino sólo de cómo aparece"²⁸, se pasa al capítulo siguiente, en que se examinará la naturaleza de lo bueno, lo malo y lo indiferente.

²⁷ Cf. nota anterior. Queda aquí claro (más aún que en CM, 8) que el término καθολικόν es atribuido a la proposición condicional: "Διόπερ καὶ τὸ οὕτω λεγόμενον "τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν τὰ ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δὲ τούτων μεταξύ" δύναται κατὰ τὸν Χρῆσιππον τοιοῦτόν ἐστι καθολικόν: "εἴ τινα ἐστὶν ὄντα, ἐκεῖνα ἢτοι ἀγαθὰ ἐστὶν ἢ κακὰ ἐστὶν ἢ ἀδιάφορα!" (§ 11)

²⁸ Οὐχ ὡς ὑπάρκῃς ἀλλ' ὡς τοῦ φαίνεσθαι δηλοτικόν (§ 19).

CAPITULO II

"QUE ES LO BUENO, LO MALO Y LO INDIFERENTE" (Párrafo. 2141)

Se trata de un capítulo breve (20 párrafos), pero paradigmático del método empleado por S.E. Comienza con el intento de llegar a una definición claramente expresada del tópos propuesto (aquí la naturaleza de lo bueno, lo malo y lo indiferente); esta definición no se presenta nunca dogmática ni siquiera estipulativa. Se obtiene a veces mediante el uso de la denotación sobre catálogos de objetos o elementos, clases de denotaciones, que poseen la propiedad X a definir; pero, más frecuentemente, sobre las definiciones o designaciones ya existentes sobre esta propiedad X, dando cuenta de las mismas e intentando extraer de ellas un cierto lugar común, mínimo común denominador que las englobe a todas.

No sabemos qué es lo bueno (o lo valioso, o Dios o los signos) pero veamos qué se entiende, qué entiende la gente bajo tal denominación. Nunca, por lo tanto, -y eso ^{se} encarga de repetirlo Sexto- estamos bajo definiciones "reales", sino meramente léxicas: "bueno" (o "Dios" o "signo") es una etiqueta que colgamos a ciertos objetos, cuya enumeración constituye la denotación de la palabra: el nominalismo es un presupuesto del escéptico. Ahora bien, esta denotación es producto del acto de señalar, de agrupar, de reanu-

air, de compartimentar el mundo formando clases de objetos. Estas reagrupaciones remiten otra vez a la palabra en cuanto designación, porque son -en última instancia, diríamos hoy- características definitorias las que permiten agrupar los objetos y "construir" así el mundo. En este sentido -y contra lo que repite tantas veces una lectura apresurada-, nada hay en el paradigma empírico que tenga que ver con género alguno de inductismo en el campo de la teoría del significado.

Y por eso S.E. parte siempre del uso común o del uso filosófico (cuidándose, desde luego, de remarcar que ni aquél ni éste están libres de objeciones, siendo contradictorias en el interior de ellas mismas y discrepando entre sí). La prolepsis que se obtendrá con este procedimiento será, pues, una simple definición "indicación", señal, pre-noción, puramente provisional del objeto a debate, a los solos efectos de posibilitar éste, pues "sin una pre-noción es imposible la búsqueda o la duda" (Párraf. 21).

Las 2/3 partes del capítulo (párraf. 21 - 35) se dedican a reseñar, pues, las diferentes definiciones de "bueno". Como casi siempre, se pasa revista a las cuatro escuelas: estoica -la más extensamente recensada-, académica (Platón y Jenócrates son citados) y, más brevemente, epicúrea y aristotélica.

La doctrina estoica sobre lo bueno pretende partir de la pre-concepción o noción común de éste como "utilidad o no otra cosa sino utilidad"; entendiendo por "utilidad" lo mismo que "virtud" y "buena acción" y por "no otra cosa sino utilidad", el hombre bueno y el amigo. (El hombre bueno y el amigo siendo "cosas buenas" no son la utilidad ni tampoco algo distinto de ésta, de la misma manera que las partes no son el todo ni algo distinto de todo -pues al todo se le reconoce a través de sus partes-: son partes constituyen

tes de la utilidad).

De modo que hay tres sentidos de "bueno", según el uso estoico:

1. Aquello por lo que o de lo que la utilidad puede alcanzarse, o sea, la virtud, principal bien y de la que toda utilidad mana como de su fuente.

2. Aquello de lo que accidentalmente proviene la utilidad, es decir, la acción de acuerdo con la virtud, llamada a veces "bondad".

3. Lo que es capaz de ser útil: esto incluye las virtudes, las acciones virtuosas, el hombre bueno, el amigo y los buenos y los malos daimones (Párraf. 25-27).

Sexto se encarga, más adelante (Párraf. 31-34) de mostrar las inconsistencias que se derivan de estas definiciones. Si "bueno" es "aquello de lo que la utilidad resulta", entonces sólo la virtud en general es buena (pues la utilidad sólo procede de la virtud en general), pero las virtudes particulares caen fuera de la definición (de la sabiduría por ejemplo, resulta el ser sabio, pero no la utilidad en general). Y si para salvar esta objeción definimos "bueno" como "aquello de lo que procede cada una de las cosas útiles", entonces la virtud genérica queda excluida de la definición (ninguna cosa útil resulta de la virtud, sino sólo la utilidad). Pero si estas objeciones son pura logomaquia de escuela, más interesantes y de otra naturaleza son las que Sexto plantea a propósito de la teoría académica.

Como se sabe, en Platón y Jenócrates lo "bueno" es una idea y también lo que participa de la misma. Pero entonces —arguye Sexto— "bueno" es palabra no ya vaga, sino aun ambigua (como la palabra

"perro", κύνων, etc. el ejemplo de S.E., que puede significar el animal mamífero, un pez, un filósofo y una estrella), pues ambas acepciones se refieren a objetos completamente diversos.

Tras mencionar las doctrinas aristotélicas (lo bueno como "lo deseable por sí mismo")⁽²⁹⁾ y otras estoicas ("Bueno" es lo que contribuye a la felicidad, siendo ésta "el placido curso de la vida", de acuerdo con Cleantes y Zenón)⁽³⁰⁾, concluye Sexto el Capítulo con una crítica al conjunto de las anteriores definiciones de "bueno" en unos términos que no pueden menos que dejarnos admirados: esas definiciones— concluye S.E.— no nos dicen qué es el bien o lo bueno en sí, sino sólo sus propiedades accidentales⁽³¹⁾,

Hacer "bueno" sinónimo de útil, contribuyente a la felicidad, placentero, valioso, admirable⁽³²⁾, etc. no es determinar la naturaleza de lo bueno, respecto a la que seguimos en la más absoluta ignorancia.

(29) Aristóteles. E.N., I. 1.

(30) Vidas. D.L., Vidas, VII. 88.

(31) C.M., 35: ἡμῖν δὲ ἀπόρησιν ἀποδείξει ὅτι ὁ λέγων ἀγαθὸν τὸ ὠφελοῦν ἢ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν ἢ τὸ συνεργοῦν πρὸς εὐδαιμονίαν, ἢ οὕτως ὡς ἀποδιδούς, οὐχ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν διδάσκει, ἀλλὰ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ παρίσταναι. ὃ δὲ τὸ συμβεβηκὸς τὰγαθῷ παριστάς οὐκ αὐτὸ δείκνυσι τὰγαθόν.

(32) El bien es valioso por ser admirable, envidiable, haciendo derivar etimológicamente agathón de agastón al modo de Platón, Cratilo, 422 c., La misma derivación se reitera en Párraf. 85.

A fin de no parecer sospechosos de anacronismo si mencionamos la expresión "falacia naturalista", no resultará quizá ocioso repasar la caracterización de la misma tal como aparece en la obra de su fundador:

"...pero un número demasiado elevado de filósofos ha pensado que cuando mencionáramos - sus otras propiedades definiáramos verdaderamente lo bueno, que estas propiedades, de hecho, no eran simplemente "otras" sino que eran absolutas y completamente similares a la bondad. Propongo que a este parecer se le denomine "falacia naturalista" y enseguida me esforzaré en establecerla..." (33)

Y algo más adelante,

"En este capítulo he comenzado la crítica de ciertas opiniones éticas que parecen deber - en influencia principal a la falacia naturalista, la falacia que consiste en identificar la - noción simple que entendemos por "bueno" con alguna otra noción. Son opiniones que pretenden decirnos qué es lo bueno en sí y la crítica que le hago se dirige principalmente (1) a poner de relieve el resultado negativo, que no tenemos motivos para suponer que lo que aseguramos que es lo único bueno lo sea realmente, (2) a ilustrar

(33) G.E. MOORE. Principia Ethica, pág. 43, ed. Laia, Barcelona, 1982.

los resultados ya establecidos en el Capítulo I, según los cuales los principios fundamentales de la ética han de ser proposiciones sintéticas y declarar qué cosas, y en qué medida, - poseen una propiedad inanalizable y simple que se puede llamar "valor intrínseco" o "bondad"⁽³⁴⁾.

La crítica posterior ha establecido la existencia en esta formulación de tres proposiciones separables y referentes a aspectos analíticamente distinguibles de la cuestión.

1. Las proposiciones éticas no son deducibles de las no-éticas.

2. Las características éticas no son definibles en términos de las no-éticas.

3. Las características éticas son diferentes de las no-éticas.

Podemos, sin embargo, prescindir de la falacia "factualista" o "valuatoria" implicada en la proposición 1ª (el paso "es" - "debe") sobre la que tendremos ocasión de volver a propósito de otro pasaje de .E. Centrándonos en (2) hay indicios de que el argumento de la falacia naturalista va algo más allá de esta formulación débil.

(34) Loc. cit. pág. 106.

En efecto, Moore nos dice en otro lugar:

Moore 52, ⁽³⁵⁾

"Pero si se confunde "bueno", que no es un objeto natural en el mismo sentido, con algún tipo de objeto natural, entonces hay razón para llamarlo falacia naturalista. El hecho de que se haga respecto a "bueno" le otorga características específicas y este error mismo merece un nombre porque es muy habitual; las razones por las cuales "bueno" no se ha de considerar un objeto natural se han de reservar para discutir las en otro momento. Pero, de momento, basta con que notemos esto, aunque fuera un objeto natural, este hecho no alteraría la naturaleza de la falacia, ni disminuiría un ápice su importancia. Todo lo que he dicho sobre esto continuaría siendo igualmente verdad, únicamente el nombre que le he dado no sería apropiado como creo. Y no me importa el nombre, lo que me importa es la falacia". ⁽³⁵⁾

Como ya vio Frankena ⁽³⁶⁾, la falacia naturalista consiste no tanto en una definición de "bueno" en términos no-morales,

(35) Loc. cit., pág. 52.

(36) W.K. Frankena: "La falacia naturalista", en Philippa Foot: Tecnicas sobre la Etica, Madrid, 1974, pág. 60 - 96.

cuanto en simplemente definir de cualquier modo que sea el susodicho término; Podemos hablar, pues, de falacia definista, de la que la falacia naturalista no sería sino una subclase.

La falacia definista sería aquella en que se incurre al identificar dos propiedades, definiendo la una en términos de la otra, es decir, tratando ambas como si fueran una sola. Como el mismo Frankena señala perspicazmente, esta formulación de la falacia definista refleja muy bien el lema del obispo Butler colocado en el frontispicio de los "Principia Ethica": "Every thing is what is, and not another thing", es decir, la bondad es lo que es y no otra cosa. La cuestión, pues, del naturalismo es subsidiaria y depende de esta última, más fundamental. Si, en efecto, quisiéramos definir "bueno" en términos de una propiedad o característica no-natural (por ejemplo, metafísica), ello no nos libraría de incurrir en la falacia, si bien deberíamos ahora denominarla "metafísica".

Pero si este modo de enfocar la cuestión es correcto, entonces resulta que:

1) La falacia naturalista no tiene relación alguna con el paso "es - debe".

2) La formulación de la tal falacia definista se nos presenta ahora como una tautología: cada cosa es lo que es. A es A, cada término significa lo que significa y no lo significado por otro término. Así parece proceder Moore en la sección 13. Pero si "bueno" es así indefinible, resulta que todo término será igualmente indefinible, o eso es al menos lo que se sigue de la aplicación drástica del principio.

Pues bien, sea o no éste el modo de argumentar de Moore⁽³⁷⁾ si lo es el de Sexto Empírico. Y no sólo en este tópico, sino de una manera regular, explícita y sistemática -como ya hemos visto y tendremos ocasión de ver- a lo largo de todo este tratado.

Si no es difícil remontar el nominalismo subyace a buen número de argumentos escépticos al movimiento de la sofística, este uso reiterado del principio de identidad para invalidar cualquier especie de definición, es, además de insólito, de más difícil filiación. Y precisamente aquí reencontramos otro de los múltiples hilos conductores que nos llevan al cinismo.

(37) Naturalmente -dicho sea para evitar malentendidos- Moore no sostiene que todas las características sean indefinibles, ni siquiera las no-naturales: "correcto" sería definible y en cambio "amarillo", que es una cualidad natural, no lo sería. Pero en tal caso, como señala otra vez Frankena, la cuestión está en saber qué características son definibles: argumentar contra la definición de "bueno" en términos de falacia naturalista -o definista- es una petición de principio. Primero debemos saber si es o no definible, pues sólo en caso de que no lo sea se incurriría en falacia.

Según el testimonio de Platón³⁸, al que se une la reacción airada de Aristóteles³⁹, niegan los cínicos el fundamento mismo de todas las ciencias, a saber, la posibilidad de la predicación lógica. Sólo admitiría Antístenes los juicios de identidad (A es A), pero no los de atribución (A es B). A este respecto, como la alusión del testimonio platónico es dudosa y la referencia a Aristóteles podría circunscribirse a los "discípulos incultos" de Antístenes⁴⁰, se ha pretendido que, siendo imposible que el fundador del cinismo, formado en la escuela sofística, ignorara la diferencia entre nombre y atributo, y que, por otra parte, juicios del tipo "la felicidad es la virtud" o "la autarquía es una virtud", serían imposibles, habría que inclinarse por una formulación más débil y defendible, en virtud de la cual, solo negaría Antístenes los juicios de analogía. Más adelante tendremos ocasión de referirnos a esta cuestión en relación con el juicio escéptico⁴¹.

³⁸ *Sofista*, 251 a, donde se refiere a "los que quisieran prohibirnos decir 'un hombre es bueno', pero sostienen que lo bueno es bueno y el hombre es hombre"

³⁹ *Metafísica*, 1024 b.

⁴⁰ Aunque la referencia es aquí clara: "por esta razón es insensata la opinión de Antístenes al pretender que sólo se podría dar de cada ser una definición, la propia" (*loc. cit.*).

⁴¹ Vid. *infra*, pág. 340.