

CAPITULO III

-SI HAY ALGO BUENO Y MALO POR NATURALEZA-

El Capítulo III está consagrada al problema de la existencia del bien y del mal. Como al inicio del capítulo anterior, admitimos a título meramente hipotético una definición de "bueno" que obvie las dificultades antes señaladas y no prejuzgue la cuestión de la verdadera naturaleza del bien, que ya hemos visto era irresoluble. Para ello -y como suele hacer Sexto, siguiendo aquí explícitamente a Enesidemo, y como, por tanto hemos de sospechar era procedimiento normal en la literatura de la escuela-se recurre a una definición de uso del término: "bueno" es aquello que atrae a los hombres. sea esto lo que sea⁽⁴³⁾.

Y, como ocurre con las definiciones de este tipo, alcanzan la unanimidad (naturalmente, la unanimidad de los que no se apartan del uso común, como suelen hacer los filósofos, por ejemplo) gracias a su carácter formal. También ahora el procedimiento es típico: se señala que, en cuanto unánimemente -o generalmente- aceptada, la definición sólo puede ser formal, no puede ofrecer características alguna "intrínseca", "esencial" o "material" del objeto, sino que debe limitarse a ofrecer una información acerca de cómo se usa esa palabra para referirse al objeto. Como intento de ir más allá rompe el consenso lingüístico, es decir, en el límite, conduce a la polisemia, a la anfibología, a la dispersión.

(43) C.M. 42. "Pero a fin de introducirnos más fácilmente en los

Parece haber una común preconcepción, κοινή πρόληψις, acerca de lo bueno como o que atrae y es útil⁴⁴, pero cuando se pasa a definir la naturaleza del objeto de la elección y la utilidad, sobreviene la más absoluta discrepancia, como, igualmente, ya testi-

argumentos relativos a la existencia del bien, basta decir que, a fin de cuentas, como solía afirmar Enesidemo, mientras que dos los nombres convienen en que bueno es lo que les atrae, sea esto lo que sea, las opiniones particulares que mantienen sobre él están en conflicto".

⁴⁴ Considerando que *ὡφέλιμα* se usa aquí, como indica claramente el contexto terminológico de *πρόληψις*, en sentido estoico. Aunque sin repasar ahora toda la problemática que tal concepto plantea en el estoicismo, hay que recordar por lo menos que la Estoa no reconoce conflicto alguno entre bondad, honestidad y utilidad. El ser viviente, dotado desde su nacimiento de la tendencia de conservarse a sí mismo en su estado natural, al entrar en contacto con los objetos del mundo elige aquéllos que son conformes a su naturaleza y rechaza los que no lo son (en el caso del hombre, además, se añade la razón a la tendencia, de modo que aquélla se hace más reflexiva). El bien soberano consiste en ese mismo acuerdo con la naturaleza y así se cierra el círculo: las tendencias -naturales- nos empujan a la sabiduría, que es también, así, natural, necesariamente virtuosa y útil. Las identidades *utile = honestum = bonum* implican que la pregunta acerca de si lo útil es bueno queda de entrada necesariamente excluida, al

monian los poetas Homero y Arquíloco. Se citan a continuación las vidas "canónicas" en las que el hombre común persigue como bienes supremos los objetos de universal atracción desde la época clásica:

(continúa nota 44)

derivar de la naturaleza el principio del sumo bien. Así, Cicerón, De Finibus, V., 33: "Iure igitur grauiissimi philosophi initium summi boni a natura petiuerunt et illud appetitum rerum ad naturam accommodatarum inueniunt."

Iure igitur grauiissimi philosophi initium summi boni a natura petiuerunt et illud appetitum rerum ad naturam accommodatarum inueniunt.

Con razón, por tanto, los filósofos de más peso han derivado de la naturaleza el principio del bien sumo, y creyeron que el impulso de las cosas acomodadas a la naturaleza es connatural a todos los seres.

Y Cfr. también: L. Eloyduy, El estoicismo, II, cap. IV., "Naturaleza y Dios".

la gloria, el dinero y el placer. Igual disparidad respecto al fin supremo reina entre los filósofos, quienes no se ponen de acuerdo ni siquiera respecto a la clasificación de los objetos que pueden ser llamados "bienes". Así, los estoicos excluyen los bienes corporales que aceptan peripatéticos y académicos, mientras los epicúreos los tienen en la más alta consideración.⁴⁴

44 De Carneades procede la división de las nueve posibles concepciones del summum bonum, según nos informa Cicerón (De fin., V, XVI, ss.). Según la misma, pueden distinguirse seis simples:

- 1.- El placer, propuesta por Aristipo de Cirene.
- 2.- La ausencia de dolor, mantenida por el peripatético Jerónimo de Rodas.
- 3.- Τά ἡρώτα κατὰ φύσιν, sostenida por Carneades, con toda probabilidad, en sentido solamente polémico.
- 4.- La búsqueda del placer como tendencia, independientemente de su logro. Sin atribución de autor.
- 5.- La búsqueda de la ausencia de dolor, igualmente como distinta a su consecución y, del mismo modo, sin referencia particular a autor o escuela algunos.
- 6.- La búsqueda de τὰ ἡρώτα κατὰ φύσιν, postura estoica que identifica esta disposición de espíritu con la virtud. Y otras tres derivadas:
 - 1.- El placer acompañado de la virtud, postura mantenida por Callippon y Dinomacho.
 - 2.- La ausencia de dolor, acompañada de la virtud, por Diodoro de Tiro.
 - 3.- τὰ ἡρώτα κατὰ φύσιν, acompañadas de la virtud, postura mantenida por la mayoría de los peripatéticos y por la Academia Antigua. (Cfr. E. Bevan, Stoics and sceptics, Oxford: Clarendon, 1913, pág. 145, n.1)

Sexto no se refiere explícitamente a esta división, aunque sin duda debía serle familiar, y debía constituir el inicio de una discusión académica sobre la διαφασία τῶν δόγων, precisamente el tema que ahora inicia Sexto. Pero el pirrónico se aparta de este tratamiento común para centrar la argumentación en el tópico más específico de la salud, con lo que hemos de ver en ello una elaboración más personal -¿quizá influida por Menodoto?-

Los siguientes 20 párrafos los dedica Sexto a insistir en el tema de la ἀσθένεια τῶν ὀστέων, ejemplificándolo con el desacuerdo general entorno a un tópico que "nos es especialmente familiar", el de la salud. Como era de esperar, enfrenta una serie de concepciones divergentes sustentadas por poetas, médicos y filósofos y resume la polémica trayendo a colación la imagen de Cantor, quien escenificaba la disputa entre los bienes tenidos por naturalmente valiosos entre los griegos (la riqueza, el placer, la salud y el valor). En esta representación, tras oír las respectivas apologías en boca de estos mismos bienes convenientemente personificados ante el imaginario público constituido por la totalidad del pueblo griego, éste otorgaba al valor el laurel de la victoria al parecerle que, sin este bien, los demás no hallan ocasión de ser disfrutados.

De todo lo anterior, se excluye que exista acuerdo sobre la prelación de lo bueno y lo malo. Si, por otra parte, existieran cosas buenas o malas por naturaleza(φύσει), deberían ser buenas o malas para todos los hombres.

Y ahora se ofrece una comparación llamativa por varios conceptos, y que es consistente con lo que manteníamos antes: Sexto compara el bien con el fuego y concluye que si existiera algo bueno -o malo- por naturaleza, lo debería ser para todos los hombres sin excepción, al igual que el fuego quema a todos los objetos y no a unos sí y a otros no. Lo que, formulado quizá con más precisión vendría a decir: Si X posee una propiedad A, intrínseca, ésta debe ser: (1) constante, (2) universalmente presente en todo X y (3) afectar a todo el mundo de la misma manera (en igualdad de circunstancias).

Parece evidente que (1) y (2) son condiciones lógicamente independientes de (3) (a menos que la cláusula que añadimos entre paréntesis se defina de modo tan restrictivo que su cumplimiento resulte imposible, pero para significar el problema vale la dejar este asunto de lado).

Hacer (1) y (2) independientes de (3) equivaldría a una teoría idealista extrema del tipo del esse est percipi. Pero, naturalmente, Sexto no es el obispo Berkeley, ni todo subjetivismo conduce al idealismo- o todo escepticismo al solipsismo-. Sexto no afirma que el bien no exista, lo que sería dogmático. Tampoco que, si existe, deba ser universalmente reconocido, lo que sería contradictorio con su concepción del conocimiento (o, para ser menos afirmativos, con las críticas que efectúa a las teorías del conocien-

De todo lo anterior, se excluye que exista acuerdo sobre la prelación de lo bueno y lo malo. Si, por otra parte, existieran cosas buenas o malas por naturaleza (φύσσει), deberían ser buenas o malas para todos los hombres.

Y ahora se ofrece una comparación llamativa por varios conceptos, y que es consistente con lo que manteníamos antes: Sexto compara el bien con el fuego y concluye que si existiera algo bueno —o malo— por naturaleza, lo debería ser para todos los hombres sin excepción, al igual que el fuego quema a todos los objetos y no a unos sí y a otros no. Lo que, formulado quizá con más precisión vendría a decir: Si X posee una propiedad A, intrínseca, ésta debe ser: (1) constante, (2) universalmente presente en todo X y (3) afectar a todo el mundo de la misma manera (en igualdad de circunstancias).

Parece evidente que (1) y (2) son condiciones lógicamente independientes de (3) (a menos que la cláusula que añadimos entre paréntesis se defina de modo tan restrictivo que su cumplimiento resulte imposible, pero para significar el arbitrariedad vale a separar este elemento de (1) y (2)).

Hacer (1) y (2) dependientes de (3) conduciría a una teoría idealista extrema del tipo del ensé est sercí i. esto, naturalmente. Sexto no es el obispo Berkeley, ni todo subjetivismo conduce al idealismo—o todo escepticismo al solipsismo—. Sexto no afirma que el bien no exista, lo que sería dogmático. Tampoco que, si existe, deba ser universalmente reconocido, lo que sería contradictorio con su concepción del conocimiento (o, para ser menos afirmativos, con las críticas que efectúa a las teorías del conocimien-

to rivales y que ya examinamos antes); se limita a razonar en los términos del antagonista -la teoría de la prólepsis epicureo - estoica- para quien (1), (2) y (3) si deben ir inseparablemente unidos.

Decía Plutarco⁽⁴⁵⁾ cómo Crisipo había sido enviado por la Providencia para aclarar la confusión entre prólepsis y énoia, entre pre-concepción y simple noción. De hecho, la teoría no es en absoluto homogénea y los cambios efectuados en ella por obra de las diversas autoridades de la escuela hacen difícil una exposición general.

El término es inventado por Epicuro según testimonia además Cicerón (46) y posee el sentido de "pre-concepción", imagen mental o concepto general producido por la reiteración de sensaciones de un determinado objeto. La relación de su esencia con la experiencia sensible es clara, aunque luego la prolepsis se convierte en una imagen o arquetipo mental que constituye sucesivas percepciones y fundamenta el conocimiento. "Más podría haberse no haber conocido antes su imagen (týpos) por la acción de una prolepsis"⁽⁴⁷⁾.

(45) Aut. rec. Stoicis. P. 5. E. "De Communibus Notitiis Epicureis Stoicis". C. I. I. I. vol. 1. 1.

(46) Cicerón: De Natura Deorum. I. 44.

(47) D.L., X. 33 Cfr. D. García Gual, Epicuro. Alianza Ed.: Madrid, 1981. pág. 78 ss. y A. Manuwald: Die Prolepsislehre Epikurs. Bonn, 1972.

El estoicismo recoge el concepto pero lo modifica en más de un sentido. Hay ya en Crisipo una clara asimilación entre πρόληψις y κοινὰ ἔννοιαί, que deben su universalidad al hecho de ser "espermáticamente" innatas. Sin embargo, no hay unanimidad en el uso de la Estoa⁴⁸, y Sexto usa el término en un

⁴⁸ Contra lo que generalmente se sostiene desde Zeller, basándose este en el testimonio de Plutarco. F.H. Sandbach ("Ennoia and Prolepsis in the stoic theory of knowledge", *Classical Quarterly*, 1930, vol. 24,1, págs. 44-51) cita a Epicteto (I, XXII), donde se habla de πρόληψις que no pueden ser universales (aunque el autor ha afirmado antes en diversos lugares el carácter innato de las mismas, de modo que su uso debe ser declarado inconsistente). Igualmente, en Aecio, las πρόληψις son derivadas de las sensaciones y pueden no ser universales; en Séneca y Cicerón, las πρόληψις morales no poseen carácter innato, a diferencia de Crisipo, como ya señalamos, donde aparecen calificadas por el adjetivo ἄμειρος (S.V.F., III, 69). En todo caso, y resumiendo, lo habitual es que sean universales, comunes a todo el género humano, y surgidas por coincidencia de representaciones sobre un mismo objeto; también contribuyen formar las operaciones mentales simples -como la analogía- y son mencionadas generalmente en contextos referidos a la moral o la teología. Todas estas características están presentes en la noción de πρόληψις que Sexto maneja.

un sentido muy general, próximo al original epictético, (reduciendo así el concepto a su mínimo común denominador para evitar las cuestiones de detalle, como es usual en él) y no restringiéndolo a contextos morales.

Con estas premisas, Sexto elabora el argumento hipotético -sin por lo tanto pronunciarse, ni estar obligado a hacerlo, acerca de la verdad de aquellas premisas-: si existe unanimidad -universalidad- en el contenido de las pre-concepciones, ésta es debida a que la característica afecta de modo uniforme a todos los sujetos. Esta tesis gnoseológica se convierte en ontológica cuando, inversamente, la existencia del objeto - el Bien, la divinidad- se afirma garantizada precisamente en base a la universalidad de las nociones o preconcepciones. Este paso, innecesario decirlo, no lo da el filósofo escéptico sino sus adversarios dogmáticos -ya Epicuro probaba así la existencia de sus dioses⁽⁴⁹⁾. Aquél se limita a mostrar la inexistencia de las comunes nociones que, en esta hipótesis, probarían la existencia del objeto; y compara además la diversidad de las prolepseis con la unanimidad que se da en las referidas a objetos naturales: el ejemplo del fuego que aparece con la cualidad calórica a todo el mundo. Es sólo un argumento por comparación, sin que implique la aceptación de cierto tipo de nociones o incluso sensaciones comunes: recuérdese que en H.P. I, 82, entre una variada serie de exotismos, se cita el caso de Demofón, maestra sala de Alejandro, que se atería estando al sol o en la terna y calecía a la sombra.

(49) C. García Gual y E. Acosta: Ética de Epicuro, Ed. Barral, Barcelona, 1974. pág. 144, frag. 12:

De cualquier modo, entre los filósofos vemos reinar el mayor desacuerdo: Epicuro considera el placer ser bien supremo, pero el cinismo (Antistenes) "preferiría enloquecer a disfrutar del placer", Cleantes afirma que no es un bien natural, Arquidemo sí lo juzga un bien pero sin valor alguno (indiferente) [72-74]

Si no podemos atenernos al argumento de la autoridad de los filósofos ni del consenso del género humano, habremos de discernir la naturaleza y existencia del bien a través de la experiencia sensible o por medio del razonamiento.

(continua nota 49)

Solus enim (Epicurus) uidit
primum esse deos, quod in
omnium animis eorum **notiones**
impressisset ipsa natura,
quae est enim gens aut
quod genus hominum, quod
non habeat sine
doctrina
anticipationes quandam
deorum? Quas appellat
προλήψιν Epicurus...

Sólo Epicuro concibió
que existen los dioses por
el hecho de que la naturaleza
ha grabado en el ánimo de
todos la noción de ellos.
Pues ¿qué pueblo hay o qué
estirpe de hombres que no ten
ga, sin previa instrucción
doctrinal, una cierta antici
pación de los dioses, que Epi
curo llama prolepsis?

"Pero no puede ser conocido a través de una experiencia sensible (δι' ἐναργε(ας), pues todo lo que causa una impresión a través de la experiencia, sensible es naturalmente percibido de manera común y unánime por todos los hombres que han preservado sanas sus percepciones, como puede verse en el caso de casi todos los fenómenos (ὡς παρὸν ἰδεῖν ἐπὶ πάντων σχεδὸν τῶν φαινομένων. Párraf. 76)

Este es uno de esos párrafos que por su formulación aparentemente dogmática parece posibilitar una lectura "positiva" del escepticismo de S.E. concibiéndolo como un "fenomenismo" al modo de Dumond. Ya en su lugar comentamos esta compulsión de búsqueda de doctrina afirmativa y sistemática, a pesar de las reiteradas advertencias de nuestro autor sobre su estilo "narrativo" que nada afirma acerca de como las cosas se producen realmente. Es cierto que parece ofrecerse un criterio y establecerse una diferencia: relativamente, entre las impresiones que nos llegan por experiencia sensible, hay una mayor unanimidad. Por ello, se sugiere que ésta es criterio de que su causa, presumiblemente, es una experiencia sensible; jamás, sin embargo, un criterio de verdad (y en cuanto criterio de lo que es una experiencia sensible queda incurso en la crítica de los criterios en general sostenida en C.L., y en especial, en el de los tropos escépticos).

Paralelamente, el razonamiento no nos conduce a desentrañar la naturaleza y existencia del bien, cuando a partir de él llegamos a conclusiones contrapuestas: una vez más, el argumento de la ausencia de unanimidad conduce por sí solo a mostrar la insuficiencia de la razón, lo que no implica que lo inverso sea cierto: la unanimidad en torno a lo que sea el bien no garantiza su existen

cia: pero el escéptico gradúa sus argumentos y no recurre a los más fuertes cuando bastan a su filantrópico objetivo los menos potentes.

En 79-85 se vuelve de nuevo al punto de partida del capítulo, para mostrar otro flanco débil de las doctrinas que afirman la existencia del bien.

Se recordará que allí (Párraf 42), siguiendo a Enesidemo, se llegaba a una definición formal del bien como lo que atrae, lo atractivo o lo deseable.

La primera cuestión con referencia a lo deseable, es, como suele suceder. terminológica. Τὸ αἰρετόν, de αἰρέομαι, "elegir", tiene el sentido usual de los adjetivos verbales en -τος : "elegido" (fundamentalmente referido a cargos electivos δικασταὶ αἰρετοί, αἰρετὰ ἔργα, magistrados elegidos; οἱ αἰρετοί, etc.) Junto a éste se añade la acepción de "elegible", "que puede o debe elegirse". Y de ahí "deseable". Ya en Herodoto, I, 126. También en Platon, Filebo, 21d y, sobre todo, Aristóteles, E. Nicomaquea 1, 7. 4.

Esta dualidad se anticipa aboca a la ambigüedad, de modo que el traductor vacila entre uno y otro sentido, inclinándose las más de las veces por el segundo ("desirable", ed. de Bury). Ahora bien, de todo el contexto de la discusión (párraf. 79-85) se deduce claramente que la única acepción posible es precisamente la primera.

A pesar de que S.E. nunca usa αἰρετός, ni siquiera en el sentido de "elegible" (=que debe ser elegido, "votativo") cuando eliminaría la ambigüedad, sino que mantiene en todos los casos la for-

na anfibológica, es obvio que hay una clara diferencia entre el pasaje que comentamos y 35, 121 (6 123), donde se entiende el objeto de la elección como "deseable" (= "debe -en sentido moral- ser elegido").

En congruencia con la definición formal de 42 ("bien" es lo "elegible", lo que de hecho se elige, el objeto de elección sin más determinaciones), los obstáculos no se levantan contra esfera ética o reino de valores alguno susceptible de elección moral, sino contra el hecho mismo del desear, contra la posibilidad misma del deseo.

Es cierto que en el excursus 79-89 se presentan, algo confusamente expuestas, dos líneas argumentales que finalmente confluirán en un entimema, formalmente inválido. Si añadimos que la primera línea argumental es un ejemplo clásico de razonamiento sofístico, falaz de principio a fin, parecerá que la hýbris erística ha conducido al escéptico al colmo del absurdo.

Pero -como ya habrá adivinado el avisado lector, familiarizado con estas "boutades" de Pl. - hay una lógica que ordena el caos; así que, antes de condenar la conclusión, debemos esforzarnos en entender las premisas.

Y la primera premisa es simple corolario de la definición formal provisionalmente aceptada de "bien": si existiera un objeto "X" al que pudiera atribuirse el calificativo de "bueno", entonces ese objeto debería ser elegible (= universalmente elegido).

Ahora bien, es una cuestión de hecho que no existe tal objeto universal de elección; por lo tanto, no hay un objeto que pueda ser llamado "bueno" (no hay un X que tenga la característica "ser universal objeto de elección").

Para que el argumento sea válido, es imprescindible mantener la correspondencia "elegible" - "universalmente objeto de elección". Cualquier otra interpretación convertiría el argumento en una petición de principio.

De modo que si el bien se define por el deseo - ¡y cómo podría ser de otro modo!-, entonces no hay bien universal - no hay objeto universal del deseo.

Y esto es verosímil que se deba a la ausencia de una estructura universal del deseo: ¿habría una diaphonía tón orexeōn, tón boulomenōn paralela y más profunda que la, a fin de cuentas, superficial diaphonía tón doxōn, tan repetidamente esgrimida por los escépticos?

Recordemos que "deseo" en la terminología filosófica, después de Aristóteles, remite a una estructura bastante compleja.

En De Anima, 414 a 32. ss. el estagirita distingue expresamente la función o potencia deseante (dýnaxis orektikḗ) de las demás funciones del alma (motriz, nutritiva, sensitiva, pensante) Orexis es el deseo o inclinación en el sentido más general, e incluye tres subespecies:

-Boulísis: "querer", "voluntad"

-Thymós: "impulso"

-Epithymía: "apetito"

La primera forma del deseo es de naturaleza inteligible; las otras dos, de naturaleza sensible. En Ética Eudemia, II (1225, b, ss. -y en general en los capítulos 9 y 10 de E.E.) se plantea Aristóteles la naturaleza de la elección (proairesis) y su rela-

ción con lo voluntario e involuntario. Aristóteles llega a la conclusión de que la elección proviene de una dóxa bouleutikḗ: opinión deliberativa, opinión a la que se llega tras un proceso de deliberación; por lo tanto, la proairesis es un "deseo deliberativo" (E.E. 1226 b 14 - 20). Igualmente, E. Nicomachea, 1113 a 9:

Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación.

ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ
βουλευτοῦ ὄρεκτοῦ τῶν ἐφ'
ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις αὖ
εἶη βουλευτικῆ ὄρεξις τῶν
ἐφ' ἡμῖν. ἐκ τοῦ βουλευσασθαι
γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα
κατὰ τὴν βούλευσιν.

Pero Aristóteles ha aclarado líneas más arriba ⁽⁵⁰⁾ que nadie elige el fin, sino los medios que a él conducen. "El fin es sobre todo, lo que se quiere" E.N. 1111 b 26: Ἐπι δ' ἡ μὲν βού-
λοισι τοῦ τέλους ἐπιτὶ μάλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ
~~τέλος~~

(50) E.E. 1226 a 4.

Por otra parte, la elección no es ni verdadera ni falsa. Y por consiguiente, no es una opinión sobre las cosas que dependen de nosotros y a través de la cual alcanzaríamos a pensar lo que hay que hacer o no hacer. Este aspecto es común a la opinión y al querer: nadie elige el fin, sino los medios que a él conducen. Quiero decir que, por ejemplo, na-

Los fines - o el fin, según se entienda o no de modo inclusivo la teoría del bien en Aristóteles ⁽⁵¹⁾ de la acción humana no son, pues, objeto de elección, sino que anteceden a ésta:

(continua nota 50)

... nadie elige estar sano, sino caminar o guardar reposo para - alcanzar la salud. Nadie elige ser feliz, sino enriquecerse o arriesgarse para obtener la felicidad; y, en general, siempre se elige algo y se elige por algún motivo (el motivo es aquello en vista de lo cual se elige cualquier cosa; el objeto de la elección es lo que se elige en vista de otra cosa). El fin es, sobre todo, lo que se quiere; y se opina que es necesario estar sano y obrar bien."

(51) Para lo cual, ver Ackrill, J.L. "Aristotle on Eudaimonia" en Essays on Aristotle's Ethics, ed. by Amelie Oksenberg, University of California Press, 1980.

"...por eso, quienes no tienen delante de sí un objeto no están en situación de deliberar. En Ética Eudemia 1227 a 14-24 se dice del fin de la acción:

"Pero con anterioridad a la cuestión de los medios está la del fin; por ejemplo, la riqueza, el placer, o lo que se considere ser un fin. Pues el que delibera (si ha hecho su examen a partir del fin) lo hace, o bien sobre lo que tiende hacia el fin, en orden a acercarlo a sí, o bien sobre lo que puede hacer para obtenerlo.

El fin es siempre, por naturaleza, bueno; y sobre él se delibera de una manera particular: por ejemplo, el médico se pregunta si administrará una medicina y el general dónde se asentará su campamento; para ellos lo bueno es el fin que es absolutamente mejor; y sólo contra su naturaleza y por perversión el fin no es el bien absoluto, sino el bien aparente."

El fin que se impone a la deliberación, el objeto del querer "punto de partida y la hipótesis en las ciencias poéticas"⁽⁵²⁾ es siempre, por naturaleza, bueno. El bien es objeto necesario del querer en sentido formal: en ese sentido todo hombre persigue ne-

(52) "... Como en las ciencias teóricas las hipótesis son principios" (Ética Eudemia, 1227 b 29), estableciendo una analogía entre las dos clases de ciencias (teóricas frente a "poéticas" y prácticas). Los principios de las ciencias teóricas o constructivas son los fines de las "poéticas" y prácticas.

cesariamente el bien. Para que el bien sea objeto necesario del deseo también en sentido material, habrá que añadir otro requisito: la virtud. Si la naturaleza del querer es una naturaleza sana, no pervertida, entonces su objeto de deseo será necesariamente acertado, será el bien (X le parecerá un bien si, y sólo si, es, efectivamente, un bien). El que de hecho se elija en multitud de ocasiones el mal —el bien aparente— se explica por cierta perversión del querer⁽⁵³⁾.

Mientras Aristóteles trata de conciliar la contradicción entre la naturaleza objetiva y universalmente deseable del bien y la diversidad de los bienes que de hecho se eligen y/o se juzgan tales a través de un rodeo por la psicología —hoy diríamos: por la antropología— y la teoría de la virtud, S.E. —y por eso la comparación es ilustrativa— profundiza, en la misma con objeto de desechar toda idea de existencia objetiva del bien. Pero, como señalábamos antes, si el bien carece de existencia objetiva (si no hay ningún objeto por sí mismo de elección o

(53) Etica Eudemia, 1225a: "La virtud es causa de que el fin de la elección sea correcto". Aquí entronca Aristóteles la problemática del deseo y la elección con la de la virtud, en un recorrido que no podemos ya seguir ahora.

deseo⁽⁵⁴⁾ universal), cabe deducir que, si hay algún X, objeto de elección puntual, entonces ello se debe no a característica alguna objetiva de X, sino a la naturaleza del sujeto que ejecuta la elección: X es un bien si, y sólo si, es elegido por Y, en determinadas circunstancias -y entonces será un bien sólo para ese Y y mientras no varíen aquellas circunstancias-.

(54) La distinción proairesis / órexis para indicar la elección de medios y el deseo de fines, respectivamente, no existe en S.E. que usa airesis en sentido general de "deseo", "querer" "voluntad". órexis aparece dos veces a lo largo de la obra de S.E. (AM, VII, 112: αἱ ἄλογοι τῆς ψυχῆς ὄρμαι καὶ ὀρέξεις y AM, IX, 175, en contextos no éticos. Cuando aún se mantiene la hegemonía estoica, el uso filoscófico de la época (incluido autores no estoicos, como Plutarco, y, desde luego, Sexto que usa los términos en la acepción estoica de la obra. Incluso cuando el tratamiento de los tópicos es general y no se hace mención específica a la estoa) hace prácticamente a orexis sinónimo de epithymia (normalmente: órexis álogos), es decir, un deseo irracional, una pasión, junto al dolor, el miedo y el placer. Así, D.L., Vidas, VII, 113:

"El deseo es una tendencia irracional, bajo la cual se sitúan también éstas: anhelo, malquerencia, rivalidad, ira, amor, rencor, temperamento; anhelo es cierto deseo ante un fracaso, y tal que está separado del motivo, pero que tiende y aspira inútilmente hacia él; la malquerencia es cierto deseo de que le vaya mal a alguien, acompañado de cierto progreso y extensión; rivalidad es cierto deseo en relación a la

A esta postura, desde luego, sin forzar mucho las cosas, la podríamos calificar de subjetivismo⁽⁵⁵⁾. Pero se opone a esta interpretación un detalle nada nimio: a saber, no hay sujeto alguno. Sexto no puede por razones obvias sostener doctrina antropológico-psicológica alguna. Y en 79-89 se lleva a cabo una feroz crítica de la misma posibilidad del acto de desear. Que el argumento sea sófico e insostenible per se no tiene, naturalmente, la menor importancia; la concepción que subyace a aquella crítica reviste, por el contrario, el mayor interés.

Sexto pregunta retóricamente cómo es posible que abriguemos deseo alguno por una cosa que nos deja impasibles

"Si lo que nos es grato o placentero

(continua nota 54)

elección; la ira es deseo de castigar al que se juzga que ha injuriado sin motivo: amor es cierto deseo no tendente a cosas serias, pues es dedicarse a hacer amigos a causa de la belleza aparente; rencor es cierta ira acumulada y vengativa, pero que está al acecho."

(55) Compárese con el primer representante del subjetivismo en nuestro siglo Ralph Barton Perry: "That which is an object of interest is eo ipso invested with value. Any object, whatever it be, acquires value whenever any, whatever it be, is taken in it". General Theory of Value, Harvard University Press, Cambridge, 1950, pág. 115.

Una cosa tiene valor, es valiosa en un sentido genérico, cuando es objeto de interés, cualquiera que sea. Lo que es objeto de interés es eo ipso valioso. Cualquier clase de interés

es así concebido porque nosotros hallamos en ello deleite, y lo displaciente, τὸ δὲ λυπηρὸν, porque nos desagradada, y lo bueno porque lo encontramos admirable⁵⁶, entonces se sigue que el deseo no será suscitado por lo que no produzca en nosotros ni deleite ni una disposición a admirarlo ni una placentera emoción" (§ 85).

Nada es, pues, en sí mismo deseable o bueno, sino a causa de este estado y esta emoción (ᾠθέος) suscitados; y tal estado no es externo, sino interno a nosotros.

Hasta aquí todo es congruente con la postura subjetivista antes alcanzada. Pero tras ello, Sexto pretende ahora convecernos de que tampoco el deseo es algo interno a nosotros, mediante la siguiente disyunción:

a) o lo deseable es de naturaleza corporal (pero entonces escaparía a nuestra percepción, que es propiedad del alma)

b) o es de naturaleza psíquica (pero entonces estamos ante la dificultad señalada en el § 77: el desacuerdo entre las inteligencias humanas respecto a lo que se debe considerar bueno).

confiere valor a cualquier clase de objeto. "Interés" es aquí sinónimo de "deseo" o "voluntad". Nada hay en objeto alguno que lo haga valioso más que la actitud, el estado, el acto o la disposición del que le otorga valor.

(55) Sexto, como repetidamente Aristóteles y Platón (*Cratilo*, 412 e), deriva ἄγαθόν de ἀγαθόν (Cfr. § 35).

Luego, lo deseable -y lo bueno- no es algo interno a nosotros y, por lo tanto, no existe (!).

Es del todo evidente que el argumento no demuestra que lo deseable y lo bueno no sean algo interno a nosotros. Todo lo más, vendría a concluir que el objeto de la elección no es común a todos los hombres -que no hay objeto general del deseo-, que no hay un ἀγαθόν εὔσαι, de acuerdo con los argumentos anteriores.

Sólo hay un camino para salvar la evidente invalidez de la inferencia: entender que la expresión περὶ ἡμῶν del argumento debe ser interpretada en sentido genérico, de modo que se refiera a la especie humana en su conjunto. Así, la inferencia devendría válida: la disparidad de disposiciones y juicios acerca del bien impide que éste sea de naturaleza interna y común a todos nosotros. Se conjuraría así la posibilidad de existencia de un bien común, de un objeto general del deseo (aunque debiera su ser-un-bien no a propiedad intrínseca alguna, sino al hecho de concitar la estima unánime). En esta interpretación, se rechazaría un más débil relativismo antropológico, defendiéndose una versión más fuerte de relativismo individual: "bien es lo que parece ser tal a cada uno" (§ 89, con el que se concluye el excursus de §§ 79-89 acerca de lo deseable y lo bueno). De este modo, estos párrafos no vendrían a sumarse a los anteriores como una demostración

más desde otra perspectiva de las posiciones ya mantenidas, sino que se singularizarían añadiendo una concepción distinta y más radical que las anteriormente expuestas.

Tras §§ 90-95, donde se expone el mismo argumento, pero respecto a lo malo y lo vitando, el resto del capítulo (§§ 96-109) se ocupa en confutar todo posible rastro de naturalismo, tomando ejemplos del mismo extraídos de la doctrina epicúreo- estoica. Es ésta una sección en la que Sexto hace gala de un delicado sentido del humor que transluce la irónica actitud del escéptico frente a las fábulas y moralejas de quienes, pretendiendo extraer con imprudente precipitación enseñanzas de la naturaleza, no hacen sino proyectar en ella sus propias preconcepciones morales.

Pero el discurso tiene otro interés mayor que el de la constatación de un mero rasgo psicológico: tenemos la impresión de estar aquí ante un radical ejercicio de desenmascaramiento de los valores aceptados, en una línea de crítica cultural heredada de la magnífica ilustración sofística. Se añade a ello, sin embargo, un rasgo que aleja a' escepticismo de la sofística y que constituye quizá la mayor novedad, la más extraordinaria y sorprendente aportación del escepticismo a la filosofía griega: el anti-naturalismo, la crítica del concepto de naturaleza. Valdrá la pena detenerse en este aspecto.

Que el hombre es un ser natural, perteneciente por completo al ámbito de la physis es una característica general del pensamiento griego, algo que no es siquiera tomado en consideración: se impone, con la fuerza de una evidencia, como el lugar desde el que pensar al hombre; de modo que, hasta en los momentos en que más subraya la irreductibilidad de lo humano, a través de todas las contraposiciones (la de physis / nómos en los sofistas, por ejemplo), no deja nunca de situarlo en el marco de la physis.

Desde los albores del pensamiento griego hasta la totalidad de las escuelas filosóficas del periodo helenístico, la physis por debajo de la enorme diversidad de concepciones que tratan de aprehenderla es la auténtica ultima ratio de toda doctrina ética, fundamento de todas las especulaciones filosóficas y morales. La naturaleza es el fondo homogéneo sobre el que una y otras se dibujan, la trama en que se configuran, la materia con que se elaboran, el axioma sobre el que se sustentan: el auténtico impensado - a fuerza de recurrente-. Y es lógico que así sea por cuanto ya desde los jónicos hasta las escuelas morales del periodo helenístico - escépticos y epicúreos, cínicos y estoicos-, pasando por Aristóteles y Platón, "naturaleza" o "natural" es sinónimo de "necesario" o "por necesidad", especialmente en su uso contrapuesto a la diversidad de términos que designan la convención (Ya sea ésta la de la ley (nómos), la estipulación (thésis), el azar (τύχη); términos que al entrar en esta polaridad quedan siempre marcados como relativos, inestables y contingentes.

¿Será posible encontrar otro concepto semejantemente incuestionado en este periodo de cerca de un milenio de continuo trabajo de crítica radical, de constante socavamiento demolidor de prejuicios, concepciones, doctrinas, opiniones e ideas?

Quedaba al escepticismo la demolición del Sancta - Santorum; el asalto a la fundamentación última de la ideología - del reducto más pertinazmente ideológico de la filosofía griega.

Si hubiera que determinar con un simple concepto cuál es la auténtica novedad, la más genuina aportación del escepticismo a la filosofía universal, podríamos responder que es crítica ^{la} aquello en que convienen - y en ese sentido, las unifica - el resto de escuelas: el naturalismo como presupuesto ontológico -explícito o implícito- y epistemológico. Este criticismo es justamente lo que da al pensamiento escéptico ese aspecto de tan rara radicalidad ⁽⁵⁷⁾ y no sólo mirando hacia atrás: habrá

(57) No tan sorprendente crítica, en el fondo; es justo lo que cabría esperar si, como ya vio Heidegger en sus penetrantes escritos sobre el tema, la idea de physis es el concepto central de la metafísica y ésta viene a ser lo mantenido y fundado por la physis - y no a la inversa-. La postura más radicalmente antimetafísica ha de desembocar para su cumplimiento en el cuestionamiento de la naturaleza y justamente aquí, en el marco de la ética.

No se entiende cómo Clement Robbet, quien ha tratado desde una perspectiva muy particular -no exenta de interés y vigor- esta cuestión (L'Anti - Nature, P.U.F. París, 1973), haya podido pasar por alto en su trabajo el escepticismo, que tan útil hubiera sido a sus propósitos y tan consistente con algunos de sus puntos de vista - aunque no, desde luego, con su perspectiva especulativa.

Quizá el haberla tenido presente le habría conducido a un tratamiento más ecúmene de la cuestión, en el

que esperar hasta Hume para que la filosofía vuelva a sorprendernos con afirmaciones como las que se leen en C.M., 96 - 106: "

"Ciertamente. Sin embargo, quienes mantienen que sólo lo noble⁽⁵⁸⁾ es un bien, piensan que queda probado por los animales irracionales que lo noble es deseable por naturaleza. Pues vamos -dicen- cómo ciertos animales nobles, como toros y gallos, combaten hasta la muerte aun no sintiendo deleite ni placer alguno. Y quienes se han entregado a su perdición por causa de su patria, o de sus padres e hijos, nunca hubieran obrado así, no teniendo esperanza alguna de placer tras la muerte, si no fuera porque lo noble y el bien les empujaron -a ellos y a cualquier noble animal- por naturaleza a realizar su elección.

Pero no advierten éstos que es extremadamente necio pretender que los animales antes mencionados peleen hasta el último aliento a causa de una concepción del bien. Pues de cierto se les oye repetir a ellos mismos que sólo la prudente disposición atisba lo noble y lo bueno, mientras que la insensatez ciega a los hombres su discernimiento; y puesto que el gallo y el toro no participan de esta prudente disposición, no podrán discernir lo noble y lo bueno".

(continúa nota (57))

marco de las discusiones que realmente se sostenían a su respecto. ahorrándose la búsqueda desesperada

Y en una reflexión cuya lucidez parece anticiparse diecisiete siglos, uno de esos atisbos geniales con los que Sexto nos deslumbra -en repetidas, si bien breves, ocasiones, pues suelen preentarse como acotaciones o notas surgidas de pasada, al socaire de una discusión de mayor amplitud-, escribe:

"Además, ¿qué hay, en definitiva, en el hecho de que estos animales combatan hasta la muerte sino la voluntad de vencer y dominar?" (§ 102)

-por necesidades del guión- de representantes de lo que él denomina "corriente artificialista" entr ... (los presocráticos), lo que en el caso de Epédocles no puede ser sino una *boutade* y en el de los otros dos ejemplos traídos a colación, Heráclito y los sofistas, sólo en una interpretación escéptica/aquellos presuntos gérmenes de anti-naturaleza se harán claramente explícitos.

(58)Lo *noble*, τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν: La justificación a ésta y otras versiones va expresada en nota a pie de página en la traducción del apéndice.

Concluyendo: "a veces es más hermoso ser vencido y sojugado, al menos cuando ambas cosas, vencer y ser vencido, son indiferentes"⁵⁹.

Pero aunque todas esas vans fábulas de animales con sus fáciles moralejas resultasen ser ciertas, aunque se mostrara que el gallo o el toro o o alguna otra combativa especie aspira al bien, ¿de dónde se sigue que también el hombre ha de perseguir idéntico fin?⁶⁰.

En efecto, probando que estos animales posean una prenoción (προνοούμενα) del fin, no se prueba aún que en el hombre deba ser igualmente así; pues si se sostiene que el hombre posee una prenoción del bien, dado que ciertos animales son valerosos, o desdeñosos del placer y capaces de resistir el dolor, entonces, como la mayoría de los animales son glotones y esclavos de su vientre, deberíamos para-

⁵⁹ Ἀδιάφορα, como pretenden los estoicos, para quienes la mayoría de objetos externos al cuerpo y al alma son de esta clase (Cfr. § 61).

⁶⁰ § 103.

lamente concluir que el hombre aspira con mayor motivo al placer".

"Y si se arguyera que el hombre que no es en absoluto semejante a estos animales que anhelan el placer, nosotros redarguiríamos que si algunos animales persiguen el bien por una razón natural (κατὰ φυσικὸν λόγον) de ahí no se sigue que el hombre tienda también al mismo fin". (párraf. 104-105).

No se trata sólo de denunciar una analogía falaz, el doble movimiento de ida y vuelta del hombre en la naturaleza para encontrar en ésta lo que previamente se ha puesto y de la naturaleza al hombre para extraer las enseñanzas morales así deducidas, procedimiento éste tan del gusto estoico, de raigambre cínica. De la naturaleza, como de lo indefinido, se sigue cualquier cosa, evidentemente, y eso es lo que el texto muestra, anticipándose a Hume y Mill; con ello se da la espada a toda una concepción del hombre y la naturaleza a todo un ciclo de filosofía moral: se abre así la posibilidad de un humanismo racional que libere al hombre de la doble atadura persistente a lo largo de aquella concepción: la sociedad y la naturaleza. Ya mencionamos en otros momentos de esta dialéctica, se ve la "des-naturalización" de la idea de sociedad -y su correlato, la autonomización y el desdoblamiento de los conceptos de naturaleza y sociedad- hasta la "re-naturalización" en virtud de la cual el hombre se incluye en la physis como horizonte epistemológico -como resultado del proceso de separación/liberación de la sociedad, al modo paradigmático del cinis

ro-estoicismo⁽⁶¹⁾ y epicureismo, donde toda autonomía moral emerge como consecuencia de aquella implicación -y la mantiene como límite-.

Sabido es que ese posible humanismo basado en la crítica radical del concepto de naturaleza⁽⁶²⁾ no tendrá ya futuro, y en cuanto a ésta, el carácter negativo y liberador de la anti-naturaleza derivará (primero, con todas las reservas que hacen

(61) Como ya señalamos en nuestro trabajo sobre el ideal cínic-co de naturaleza, que es sumamente interesante en razón de su temprana formulación, por una parte, y de estar en el inicio de la filosofía estoica por otra.

(62) Queda claro que no nos referimos al concepto de una physis como materia auto-organizada e indiferente respecto a las formas que produce, que es esencialmente lo otro, incapaz de asimilación o límite del entendimiento -la experiencia inmediata de la naturaleza sería, en todo caso inenuntable- sino a la naturaleza "civilizada", construida conceptualmente para ser receptáculo de las más variadas proyecciones de naturaleza social.

al caso, en el incipiente neoplatonismo y luego ya sin paliativos en la ideología de las florecientes religiones místicas), sin el acompañamiento de aquel espíritu humanista ilustrado, en simple olvido de la physis, haciendo así el papel de pórtico a los nuevos sobre-naturalismos.

En todo caso, con la denuncia de aquella falacia de la deducción de valores a partir de los hechos "naturales" presentamos el último y definitivo asalto a la concepción básica de la moralidad griega —o de la moralidad tout court; y para aquélla, el presente pasaje de Sexto tiene el mismo valor de punto final que posee quizá para ésta en general el paralelo pasaje del Treatise humeano.

CAPITULO IV

SI, SUPONIENDO HABER COSAS BUENAS Y MALAS POR NATURALEZA, ES POSIBLE VIVIR FELIZMENTE.

Este capítulo está consagrado a socavar la creencia de que el conocimiento -suponiéndolo posible- del mal y del bien -de qué cosas son buenas y cuáles malas- constituya una ciencia o arte de vivir y posibilite la adquisición de la felicidad.

Sexto va a mostrar que el conocimiento moral -pero aquí se trata más bien de opinión, pues Sexto no abandona la idea, ya demostrada en el capítulo anterior, de la inexistencia del bien y del mal, y sobre este presupuesto procece a lo largo de la argumentación- es perjudicial para el logro de la felicidad, mientras que la actitud de laissez faire permite que:

"la vida transcurra libre de todo cuidado" (C^{d.} IV, 565).

Para llevar a cabo su objetivo, Sexto parte de un presupuesto que comparte con todas las escuelas morales helenísticas -y en general, postclásicas- : la infelicidad es producto de la turbación (causada, por la exaltación de las pasiones, el deseo incontentido, la búsqueda compulsiva e inmoderada de objetos y objetivos mundanos). Ya vimos cómo con los cambios que

asociamos a la denominación de "helenismo", en particular la ruptura de la organización clásica de la vida política en la forma de ciudades - estado, el individuo pierde sus vínculos políticos cercanos y, a la vez, es incapaz de implicarse en otros más amplios.

Una concepción particularista e individualista es en el plano moral, la contrapartida de esta situación, tras la consecuente disolución de los ideales "políticos" (esto es, ciudadanos). Es un tópico señalar desde Burkhardt que el individuo solitario ve el mundo no ya como el lugar del posible despliegue de sus energías vitales, sino como la presencia abrumadora de las circunstancias exteriores que sólo pueden venir a perturbar su vacilante seguridad. Que esta "historia de las mentalidades" de los ciudadanos de los imperios -helenísticos o romanos- es más bien sumaria e ilegítimamente generalizadora de características muy diversas, es algo sobre lo que no hace falta insistir. Resultaría a este respecto muy ilustrativa una revisión de las maneras cambiantes en que la historiografía de las distintas épocas ha concebido la existencia -y las etapas- de la antigüedad clásica. Al fin y al cabo, el término "helenismo" lo propuso Droysen hace apenas dos siglos y otro historiador casi contemporáneo (Gibbon) afirmaba que jamás la humanidad vivió tan bien como en la época de los Antoninos.

En todo caso, la asphaleia en la que Aristóteles hace tanto hincapié en su política no volverá a conocerse hasta 3 siglos después con la pax romana.

El ideal de una existencia sin necesidades, que en el tiempo de Diógenes pudo parecer una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando las guerras de los diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas y nadie estuvo ya seguro de que, una buena mañana, no se encontraría en el caso de acogerse a una vida de perro, de la que antes se había burlado. La doctrina de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era una paradoja todavía, convirtiéndose ahora en un consuelo, que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial. (63)

Las escuelas helenísticas, que se esfuerzan en dar solución teórica y alivio siquiera intelectual a este estado de cosas, parten, como todas las doctrinas "confortadoras", de una básica desvalorización del mundo y centran la reacción del malestar, dentro de la diversidad de soluciones particulares, en el ámbito individual y personal, en la adaptación al sobrenatural- en la acomodación a las variables circunstancias que trae el azar (τύχη). Si éstas son adversas, sólo resta la

(63) R. Schwartz, Figuras del mundo antiguo, Madrid, 1966, pág. 151.

apatheia cínico-estoico o la ataraxia epicúrea - escéptica: en último extremo, y puesto que el mundo es inseguro y la suerte, mudable, lo mejor es la metropathia, que conduce a la felicidad, en un caso, por la autarkia, la independencia absoluta de las circunstancias; y en otro, por el sobrio disfrute del placer que aquella moderación posibilita.

Esta situación de época es elevada por las escuelas éticas del periodo a norma universal, como si la reacción de serena y prudente moderación de las pasiones y desapego frente a las sollicitaciones mundanas fueran condiciones necesarias de la felicidad humana.

Resulta interesante constatar que, en su análisis de este tópico -que es más bien análisis negativo de las causas de la infelicidad-, el escepticismo participa por completo de aquella visión. Como S.M. repite una y otra vez en H.P. y C.M., el fin del escepticismo es la ataraxia y en ella se cifra la eudaimonía escéptica. A ello son obstáculo todo tipo de tara-chē, de agitación, turbación o inquietud. Esta concepción de la felicidad asimilada a la ausencia de turbaciones está tan arraigada en el escepticismo que es presentada como evidente, sin el más leve asomo de posibilidad de crítica, de manera que no se considera necesario indicar si tal ecuación se entiende como una simple cuestión de hecho, de naturaleza psicológica o hay que considerarlo un principio antropológico, definitorio de la naturaleza humana -lo que sería contradictorio con la perspectiva escéptica-. Luego volveremos sobre ello al analizar en detalle este tópico. Mientamos que tara-chē tiene un sentido, en el escepticismo, paralelo a álgos: éste sería una páthē, agita-

ción displaciente del sujeto ante las sensaciones; aquélla, idéntica turbación, pero esta vez del ánimo.

El uso escéptico de estos conceptos y su distribución se mántica es próximo al epicúreo, aunque en Epicuro álgos es término general que incluye pónos (fatiga física, referida al cuerpo) y lýpē (referida al dolor anímico).⁽⁶⁴⁾

En este sentido, la proposición no posee el alcance general de ningún a priori moral, sino la sencilla constatación de un hecho bien conocido: que todos los hombres evitan el dolor —o la turbación— y consideran la ausencia de aquél —y de ésta— como parte constitutiva, condición necesaria, o como quiera enunciarse, de la eudaimonía.⁽⁶⁵⁾

De acuerdo con ello, Sexto afirma categóricamente (párraf. 112)

(64) Usa que no es en absoluto consistente: a veces álgos se emplea para designar el dolor físico. Fárbos (agitación), óchlos y taraché (turbación) se refieren también al estado anímico. Cfr. J. García Gual, Epicuro, Alianza ed., Madrid, 1981, pág. 154 ss.

(65) Como cuestión de hecho que es, alguien podría argüir que la proposición es falsa —el mesoquismo como contrarejemplo socorrido—. Cabe, sin embargo, otra interpretación: la proposición es analítica y de ninguna definición de eudaimonía podemos excluir la ausencia del dolor como característica definitoria —en conjunción con una adecuada defi-

"Toda infelicidad procede, en efecto, de alguna turbación (tarachá). Pero toda turbación en el hombre es consecuencia o de perseguir encarnizadamente ciertas cosas o de rehuir las con el mismo ahínco. Pues todos los hombres persiguen con furor lo que piensan que es un bien y huyen de lo que suponen que es un mal. Por consiguiente, toda infelicidad ocurre debido a la persecución de las cosas buenas en tanto que buenas y la evitación de las malas en tanto que malas. Pero puesto que el dogmático cree firmemente que tal cosa es buena por naturaleza y tal otra mala naturalmente, en tanto que persigue siempre la una y evita la otra, es perturbado y nunca será feliz."

(continúa 65) nición de "dolor" y "turbación"-.

Así, sostener la coexistencia de dolor/turbación y la felicidad es autocontradictorio. Pero naturalmente, esto exige una determinada definición "objetiva" de felicidad. Eudaimonía es palabra cuyo sentido no carece de ambigüedades, y no se ve a qué estado de cosas puede uno referirse al afirmar de alguien que es "feliz". ¿Se querrá decir que, en ausencia de todo criterio objetivo, alguien es "feliz" cuando afirma -sin fingimientos- serlo, es decir, cuando siente ciertas emociones asociadas a determinados estados de bienestar, gozo y contento que denominamos "felicidad"? Esta consideración subjetivista de la felicidad resulta muy seductora a primera vista, pues parece hacer justicia a un rasgo

A continuación, Sexto insiste en los argumentos ya ofrecidos: 1) Diaphonia ton dóxon: Se sostiene que hay que esforzarse en perseguir el bien, pero ¿cómo conocerlo? Si se sostiene que "bueno" = "lo que de hecho se persigue", habría que perseguir y evitar las mismas cosas al mismo tiempo, pues lo que para unos es mal, para otros es bien.

(continua 65) innegable de la felicidad: es uno mismo quien sabe si se siente feliz o no, qué cosas le proporcionarán la felicidad y qué otras no le ayudarían en absoluto a alcanzarla. Esta concepción acercaría de algún modo la felicidad al ámbito de las emociones: la felicidad sería, si no una emoción más, el nombre genérico dado a un conjunto de emociones.

Pero de una tal teoría "emotivista" de la felicidad parecen derivarse serios inconvenientes. Así como algunas emociones (el miedo, el amor, el odio) pueden ser relativamente independientes de las condiciones externas, la felicidad parece estar en mayor dependencia de ellas y, en general, de los objetos que la producen.

No nos queda más remedio que aceptar la información que sobre sus emociones otro sujeto nos ofrece. Nadie puede poner en duda la existencia de las emociones en otro individuo; no le puede discutir que ame, odie, tenga fe o sienta miedo, pero sí que sea feliz. Así, de alguien que nos causa sufrimiento o atonía, podemos decir sin paradoja, que le amamos, pero resultaría extraño afirmar que nos hace feliz.

2) 3i, evitando el escollo anterior, llegamos a un acuerdo sobre qué cosas son "buenas", entonces, la exigencia de perseguir sin tregua éstas y evitar en todas condiciones las consideradas como malas, nos conducirá al estado de mayor agitación y esfuerzo. Y si por ventura alcanzamos éxito en la porfía, este nuevo estado de obtención del bien no nos dará la felicidad, pues seguiremos agitados e inquietos, temerosos de su pérdida o (aquí hemos de admitir que nuestro filósofo fuerza un poco las cosas -¿o quizá se trata de uno de sus frecuentes rasgos de humor?-) ⁽⁶⁶⁾ el exceso de gozo que la adquisición nos proporciona habrá de mantenernos en idéntica agitación.

(continúa 65) En ausencia de ciertas condiciones objetivas -o en presencia de otras de sentido contrario- nadie aceptaría como válida una aseveración de felicidad. Como ya vio Aristóteles, nadie puede ser feliz en ausencia de ciertos requisitos objetivos (materiales, corporales, anímicos...); nadie puede ser feliz en medio de la miseria absoluta o la indignidad o la tortura... y si el estoico mantiene lo contrario es porque utiliza anómalamente el concepto de felicidad o lo asimila a la entonza, la impasibilidad, la auto-rrenuncia o a los delirios de la fantasía enfermiza a que pueden dar lugar tales estados.

(66) O quizá ni lo uno ni lo otro: es consistente con la concepción de la apathía y la metropathía que la hiperbolé tēs ohárñs sea obstáculo a la felicidad. Y no es una característica a cargar en la cuenta del pesimismo helenístico: la ética griega nunca fue "dionisiaca".

3) Contradicciones internas a cualquier teoría que sostenga la necesidad de buscar el bien y evitar el mal; algunas de las cosas que se suponen bienes son de hecho productores de males: la mayor parte de los bienes resultan ser a la vez males en potencia. Por ello, quien persigue el bien acaba alcanzando el mal (Lo malo de los deseos, como decía Baudelaire, es que acaban siempre por cumplirse, y este cumplimiento lo es siempre al precio de la desdicha).

Quien persigue la riqueza se convierte en avaro; quien el placer, en disoluto, quien la fama, en esclavo de la opinión ajena.

Ahora bien, aun admitiendo esto ¿no es un hecho observado que la adquisición del objeto apetecido produce en quien lo ha obtenido cierto contentamiento, un alivio de su anterior porfía, en cierto modo, el fin de sus ~~pr~~erientes afanes?

Sexto responde desde luego que no es el caso, añadiendo un detalle de realismo que no deja lugar a dudas acerca de su escasa proclividad al optimismo antropológico:

"... Pues incluso si los hombres obtienen aquellos que estiman ser bienes, restan aún más irritados y afligidos por el hecho de no ser los únicos en poseerlos; pues sólo bajo esta condición -ser los únicos en poseerlos- juzgan los bienes estimables y valiosos, por lo cual rebosan de celos, maledicencia y envidia con respecto a sus vecinos" (párraf. 127).

Naturalmente, se trata de un tópico de escuela -no sólo de la escéptica- y el pesimismo que rezuma no es achacable a característica psicológica alguna específica del autor. Es interesante señalar que este curioso argumento de la insaciabilidad de los deseos humanos, también enfrentados como aquí a los animales (quienes sólo poseen deseos naturales: beben y quedan saciados, comen y quedan hartos, etc.); y cuya satisfacción no conduce jamás al reposo, aparece formulada por primera vez en la corriente cínica.

Por carecer del límite hóros que la naturaleza impone, las apetencias humanas, socialmente determinadas, no pueden sino conducir a la infelicidad. La multitud de anécdotas que ocupan el libro VI de D.L. ilustran bien a las claras el sentido de crítica social que alienta en la postura cínica. En el escepticismo, este gátnos ha desaparecido por completo y la cuestión se presenta como un argumento puramente intelectual, sin la mordiente cínica de crítica de la civilización que aquélla poseía primitivamente; el cinismo, a pesar de sus semejanzas en tantos aspectos con las escuelas helenísticas, es un movimiento fundamentalmente optimista, frente al desencanto de sus rivales.

Algo similar ocurre con los males: quien los sufre no sólo se ve afligido por ellos sino también por la creencia que sustenta sobre su maldad natural (sobre esto se volverá en el siguiente capítulo).

!Pero -imagina Sexto la réplica- es que esos que se señalan no son verdaderos bienes! !que en vez de empeñarse en la persecución del placer, el dinero o la gloria, bienes,

cierto, efímeros, insustanciales y acaso nocivos, se afane el hombre en el logro del auténtico bien, la virtud por ejemplo, que jamás deja insatisfecho y halla en ella misma su recompensa!

Desafortunadamente, replica Sexto, parece que la cosa no se presenta exactamente así: con este expediente no nos des^{en}barazamos de la inquietud, sino que simplemente le cambiamos su objeto,

"pues justamente como el hombre que perseguía el primer objeto vivía desasosegado, así también quien persiga el segundo, de tal manera que el razonamiento del filósofo crea una nueva enfermedad al lado de la antigua, porque, desviando a quien porfia en torno a la riqueza, la fama o la salud en tanto que bienes, hacia la persecución, no de tales cosas, sino de, pongamos por caso, lo noble y la virtud, no le libra de su afán, sino que lo cambia por otro distinto. Así como el médico que cura una pleuresía pero provoca una neumonía, o alivia una fiebre cerebral al tiempo que induce una letargia, no suprime el peligro sino que lo desplaza, también el filósofo que induce a una turbación en lugar de otra, no alivia a quien se halla así turbado". (párraf. 135-136).

Y tampoco puede objetarse que la tribulación producida por el segundo objeto virtuoso es menor que la originada por el primero; pues el hombre aturdido alienta la misma clase de creencia respecto al segundo objeto de su turbación que sobre el primero. Al contrario,

"creía que el primero era bueno y a causa de ello lo perseguía afanosamente; como cree igualmente que el segundo es bueno y lo persigue con igual afán, restará igualmente agitado, quizá incluso de modo más violento, puesto que ha quedado persuadido de que el nuevo objeto de su búsqueda es de un valor más elevado". (párraf. 138)

En resumen, es la creencia en sí en la existencia -y persecución- del bien lo que es de suyo un mal y obstáculo cierto a la felicidad.

"Pero si alguien declara que nada hay por naturaleza objeto más de deseo que de evitación, ni de evitación más que de deseo, siendo relativo todo lo que acontece y, en razón de las diversidades de ocasiones y circunstancias, resultando a veces deseable, a veces vitando, vivirá feliz y impertérrito, ni arrebatado por el bien en cuanto bien ni abatido por el mal, aceptando virilmente lo que le acontezca forzosamente y libre de los cuidados a que le conduciría la creencia en algo

bueno o malo; todo lo cual se derivará de la no creencia en bienes o males naturales: luego no es posible vivir feliz si se supone que hay cosas buenas o malas por naturaleza." (Párraf. 118).

Como sintetiza en su obra de juventud,

"... Mas el que no distingue respecto a lo bueno o malo por naturaleza, nada huye ni persigue intensamente; por eso tiene ataraxia." (H.P., I, 28)

CAPITULO V

DE LA EUDAIMONÍA DEL ESCÉPTICO

Habíamos visto que la felicidad sobreviene al escéptico como un resultado involuntario de la epoché. En el presente breve capítulo se examina el alcance de esa eudaimonía, es decir, en qué sentido y límites el escéptico puede ser llamado "feliz".

En primer lugar, es preciso efectuar una división entre los bienes y los males que se supone existen:

"de entre éstos, los unos nos sobrevienen en virtud de la creencia; los otros, en virtud de la necesidad". (P. 141)

τῶν δὲ λεγομένων ὑπάρχειν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν τὰ μὲν κατὰ δόξαν εἰσῆκται τὰ δὲ κατ'ἀνάγκην.

Los primeros poseen esta consideración por efecto de una opinión (racional); los segundos, en virtud de una afeción irracional de la sensibilidad (κατ'ἄλογον αἰσθήσεως πάθος συνίσταται περὶ ἡμῶς.)

El escéptico, suspendiendo su juicio sobre la naturaleza de los presuntos bienes y males, se mantiene libre de turbación "por lo que respecta a los bienes y males debidos a la creencia" (δόξα), al contrario del dogmático, quien, aparte del mal que le afecta, es doblemente abrumado por la

opinión de que es un auténtico mal por naturaleza - y se afana por obtener lo que en su opinión tiene por bienes, lo que provoca su desazón y su desdicha al atraerle los males que aquéllos por lo regular acarrearán.

Más contra las cosas que se producen no en virtud de una opinión infundada, sino de una afección involuntaria de los sentidos, nada puede, como es obvio, el argumento escéptico.

"Pues a un hombre que padece hambre o sed no es posible convencerle, mediante el argumento escéptico, de que no sufre". (Párraf. 149) Contra las afecciones irracionales la razón se muestra impotente. Pero, al menos, no las agrava añadiendo a éstas un juicio infundado que causará en el ánimo aún mayor abatimiento o desazón que los provocados por las solas afecciones sensibles.

Sin embargo, tampoco el sufrimiento que proviene de la afección necesaria -sensible- es insoportable. Siguiendo fielmente la argumentación epicúrea, divide los males físicos -en el sentido de los sufrimientos o dolores sensibles- en moderados pero persistentes, moderados e intensos.

Los moderados -que soportamos a diario: sed, frío, sueño, cansancio...- son fáciles de apaciguar en condiciones normales y no producen un daño insoportable; los intensos -como los producidos por una enfermedad aguda o incurable, "y para los que los médicos, a menudo, prescriben potentes analgésicos que permitan al paciente obtener cierto reposo"-

resultan, es cierto, terriblemente, abrumadores, "pero sólo por un momento, como un relámpago, y luego o nos destruyen o son destruidos" (Párraf. 154); restan los acderados y persistentes- ejemplo de los cuales, son también los que se producen en ciertas enfermedades crónicas- que, aunque dilatados "permiten intervalos de descanso y periodos de calma, pues, de ser ininterrumpidos no se prolongarían por tanto tiempo". (67)

"La turbación, pues, -concluye Sexto- que atribula al escéptico es moderada y nada temible". (Párraf. 155). Y continúa, en un arrebató sorprendentis:

"Pero, en todo caso, aunque esta turbación fuere enorme, no deberíamos censurar a quien la sufre involuntaria y forzosamente, sino a la Naturaleza,

"que desdeña las humanas razones"; (68)

(67) Epicuro. Máximas Capitales. IV. (Ed. citada):

"No se demora el dolor excesivamente en la carne, sino que el más extremo perdura el más breve tiempo, y aquél que tan sólo distancia el placer de la carne tampoco se mantiene muchos días. Las enfermedades muy duraderas tienen para la carne una dosis mayor de placer que de dolor."

(68) Eurípides, frag. 920 (Nauck).

y al hombre que debido a sus opiniones y por su propia decisión atrae el mal hacia sí" (Párraf. 156).

Ατιμῶσαι τῆν φύσιν ! ¿Quién hubiera jamás imaginado ver juntas estas palabras en la lengua griega y proferidas además por un eminente secuaz de Hipócrates? La "inculpación" de la Naturaleza se presenta, como se sigue de este contexto, determinada por un virtuoso impulso humanista: trae enseguida a las mentes la similar actitud de aquel otro ilustrado que azotó la tierra al enterarse del catastrófico terremoto de Lisboa. La actitud del pensador dieciochesco puede resultar ridícula, pero no era en modo alguno inconsistente: cuando se cree en algo, cuando se poseen valores, se puede, como tan bien vio Nietzsche, castigar hasta a la Naturaleza. Pero, ¿ante qué tribunal moral planteará su aitia contra la naturaleza o contra lo que puede ser el mal -aunque sólo sea el mal aparente- el escéptico que ha denunciado como ilusión toda creencia en principios morales alguno?

Líneas más abajo Sexto trata de responder explícitamente a la objeción:

"Por ello, hay que descalificar a quienes imaginan que (el escéptico) se ve confinado a la inactividad o la inconsistencia: a la inactividad porque, consis-tiendo la vida entera en elecciones y re-cazos, el que nada elige o evita está renunciando a la vida y manteniéndose como un vegetal; y a la inconsistencia, porque,

hallándose sometido a la voluntad de un tirano y obligado a ejecutar cualquier acto inoportunable, o bien no acatará la ordenada y elegirá una muerte voluntaria, o bien, para evitar el tormento, hará lo que se le ordena; y, de este modo, ya no, en frase de Timón, "restará sin rechazo ni elección", sino que elegirá una cosa y evitará la otra, justo como hacen quienes mantienen que hay cosas vitandas y deseables. (Párraf. 162-164).

Muchas cosas habría que observar en este párrafo, y alguna implicaría un análisis de la gnoseología escéptica por entero, análisis que ya llevamos a cabo en capítulo anterior. Limitémonos pues a las cuestiones éticas que, como dice D.L., parafraseando Od. XII, 453. "no hay necesidad de repetir una vez más lo ya expuesto en detalle".

No puede negarse que nuestro escéptico, tal y como nos es presentado, es prolífico e insustancial, ya que indirectamente al mismo. El ejemplo del tirano, impreciso por su radicalidad y es del más alto interés. Efectivamente, cuando se le quiere poner un contraejemplo definitivo, el que tiene toda la fuerza escéptica, elige la aporía del tirano, uno de aquellos casos límites de la moral práctica en que uno debe elegir -y su elección no puede dejar de ser una elección moral. El "tirano" (nace por lo menos cinco siglos que esta palabra no significa "mediador" o "componedor" entre las diversas facciones de la pólis) rompe el equilibrio, la estabilidad, la politeia o

constitución básica del Estado. Al imponer su voluntad, buscando el exclusivo beneficio propio y gobernando arbitrariamente de acuerdo con sus pasiones, el tirano se sitúa al margen de cualquier forma de nómos, de ley, principio, uso o convención. De ahí que sea usado en toda la literatura helenística como ejemplo privilegiado de inmoralidad. La desobediencia a sus mandatos injustos es un tópico también y un paradigma del deber moralmente cumplido en primer lugar por Sócrates al negarse a proceder a la detención del ciudadano ateniense ordenada por los treinta Tiranos. (69)

Volvemos, pues, al principio. El escéptico no puede sustraerse a la elección.

"Elegiré, en efecto -dice Sexto-, cuando sea colocado en la alternativa de cometer una acción prohibida: preferiré esto y evitaré aquello, de acuerdo con la prelación de las leyes ancestrales y las costumbres": (párraf. 166)

ἀναγκασόμενός τε ὑπὸ
 τυράννου τι τῶν ἀπηγορευμένων
 ἀρίσκειν, τῇ κατὰ τοὺς
 πατρῴους νόμους καὶ τὰ
 ἔθνη πρόληψαι τυχὸν τὸ
 μὲν εἰσῆται τὸ δὲ
 παύσεται.

(69) Epicteto, Pláticas, IV, "De la carencia de temor".

Mejor, se lamenta Sexto, "los que así razonan no entienden que el escéptico no vive de acuerdo a teoría filosófica alguna (y en lo que a ésta respecta, resta inactivo); pero en lo que se refiere a la observación no filosófica de la vida, es capaz de desear determinadas cosas y de rechazar otras". (Párraf. 165).

En H.P. I. 23, donde también se aborda el mismo escollo, Sexto resume los cuatro criterios vitales por los que se guía el escéptico:

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

El tercer criterio es el decisivo aquí; en base a él se pretende escapar a la antinomia de la razón práctica y reducir al escéptico de la necesidad de elección en términos morales.

Este es un rasgo del escepticismo que no puede ser si no conservador, como a menudo se ha denunciado:

Así por ejemplo, E. Bevan, quien tras sorprenderse de la apelación al valor del pasaje C.M., 118 y señalar que implica "una creencia en ciertos valores que lleva más allá del terreno propiamente escéptico", añade: "la respuesta regular a quienes buscan en el escepticismo una guía práctica es la simple referencia a la práctica social del momento presente: de este modo, lejos de llevar un principio de crítica y reforma de los usos establecidos, podía permitirse a sí mismo el apoyo a cualquier convención injusta. Si liberaba al intelecto de la superstición, era sólo para reducir la acción a mayor servidumbre. No podía enfrentarse de modo efectivo a la superstición que dominaba y regía los importantes de la vida del mundo antiguo desde el momento en que así como mantenía que toda forma podía ser falso, debía igualmente afirmar que cualquier superstición podía ser verdadera". (Op. cit., pág. 14 -9)

Efectivamente, una superstición iba al final a resultar verdadera (según el criterio escéptico, es decir, como phainómenon), iba a considerarse tal durante el día. El caso es si una superstición puede ser como tal de otra manera que con una superstición diferente -y, a ser posible, más irracional, intp

lerante y fanática: en ese sentido el extenuado politeísmo estaba en inferioridad de condiciones respecto a sus rivales históricos y cualquier reacción, como la intentada por el piadoso Juliano, era ya impracticable.

Desconocedores los escépticos de esa particular concepción lineal de la historia que da origen a tal tipo de anacrónicamente ingenuos reproches, no les fue posible establecer la correspondiente batería de tropos contra el sentido de la historia (si es que para ser escéptico en este campo hace falta gran profusión de argumentos).

(Respecto a la apelación al valor y otras virtudes, ver más adelante el comentario crítico.)

El espíritu de crítica universal y radical que alienta en el escéptico y que se aplica sin contemplaciones, alcanzando a todos los ámbitos del conocimiento teórico, se convierte en pasiva resignación y acritica asentimiento a lo establecido; la sumisión al orden existente -necesaria sumisión, desde el momento en que el espíritu renuncia a preguntarse por la bondad o maldad, la justicia o injusticia de orden vigente- sería la última palabra de la satiría escéptica.

Si embargo, las cosas no son tan sencillas. En primer lugar, la seducción de este no puede legarnos intelectualmente satisfechos. ¿Cómo es posible referencia a las leyes ancestrales puede dirimir una cuestión en la que justamente ellas están fácticamente en entredicho? El escéptico no pretende, claro está, que los usos sociales imperantes vayan a constituir criterio válido alguno de lo justo: en H.A. III, 198-234

se ha ofrecido precisamente un dilatado y exótico muestrario de usos, leyes y costumbres contrapuestas en prueba más que suficiente del relativismo cultural de las nociones de justicia y decoro. Si el escéptico mantiene ahora que las leyes y usos de su ciudad constituyen el fenómeno al que presta acatamiento, de igual modo y paralelamente a como se comporta con los demás fenómenos perceptivos que se imponen a sus sentidos, o frente a las exigencias de sus pasiones. entonces lo menos que puede decirse es que la solución dada al problema es inconsistente. ¿Por qué, en efecto, no habría el filósofo de acatar las leyes del tirano, vigentes de hecho y por ello con auténtico estatuto de fenómenos. en vez de acogerse frente a ellas a la idea de unas "leyes tradicionales" sin efectiva vigencia y cargadas, al fin y al cabo, de toda la arbitrariedad y relatividad de aquéllas? (77)

(77) S... nos dice según la preconcepción (πρόληψις) de las leyes tradicionales y los usos establecidos. Ya examinaremos el alcance del término prolepsis y su sentido amplio de "preconcepción". "pre-concepción".

Vimos -siguiendo el artículo de Sandbach antes citado- que la prolepsis es una fantasía referida generalmente a cuestiones morales o teológicas, caracterizada por cierto carácter evidente que fuerza a su aceptación. pero no sinónimo de κοινὴ ἐννοία no son comunes a todos los hombres ni mucho menos innatas, ni siquiera en el uso estoico. Siendo, pues, fantasías nada pueden determinar sobre la naturaleza o existencia de los objetos en sí, ni aun siendo πρόληψις κοινὰ. De modo que nada puede

Si la ley tradicional es abolida por el tirano, ya no es efectiva como fenómeno presente a la fantasía, sino como recuerdo mantenido por la memoria; que ésta decida la conducta justa es la perfecta definición de valor y mantener aquella ley tradicional rechazando la voluntad del tirano no es un asunto de elección entre dos representaciones -que, de todos modos, debería dejarnos en la adiaphoria oponiendo, al modo escéptico, fenómeno a fenómeno- sino de decisión moral.

Aunque extraer moralejas resulte casi siempre, pero más en un trabajo sobre el escepticismo, una torpeza difícilmente excusable, no puede uno resistirse a ello, perplejo como está, llegando ya al final del comentario de la obra de nuestro S.E., de que sea precisamente aquí, donde el filósofo escéptico se muestra tan a las claras y por primera vez incoherente. Que quien ha sabido llevar a buen puerto la nave escéptica sorteando todos los escollos del corra naufrague en el Scylla y Caribdis de la moral, quizá merezca una reflexión aparte.

concluirse de las mismas y la posibilidad de alguna forma de juicio o evidencia moral queda absolutamente excluida.

Así, S.E., III, 5^a. 61-74: "Todos los hombres, de acuerdo también los poetas, sustentamos idéntica prólepsis acerca de las leyendas del Hades, más aun que acerca de los dioses: como nadie aseveraría que las leyendas acerca del Hades hubieran de ser verdaderas..." (Párraf. 66)

Narra Diógenes Laercio (Vidas, IX, 63) en la biografía de Pirrón, cómo éste pasó de largo dejando a su amigo Anaxarco en el pozo al que había caído. Sea o no cierta la anécdota, es significativa: Anaxarco -sigue el relato de D.L.- alaba a Pirrón por ἀδιάφορον καὶ ἄστοργον αὐτοῦ : su indiferencia y su frialdad.

Hay, pues, una doble determinación: la primera intelectual; la segunda, "pasional".

El escéptico no puede hacer el mal; le faltan razones para ello -las razones que sobran en abundancia al dogmático: Sexto jamás pudo imaginar en la tolerante y civilizada época de los Antoninos que la posterioridad iba a ofrecer los más monstruosos ejemplos de cómo las disputas acerca de "cosas oscuras e ignoradas" conducían a la humanidad a las carnicerías más execrables-. Pero, por idénticos motivos, también le está vedado hacer el bien. Faltándole un criterio de moralidad, no puede sino mantenerse al margen de la decisión moral, permanecer inocente. Si ve los dictados de los usos y costumbres como la misma actitud carente de prejuicios con que sigue el camino que le conduce al ágora. En circunstancias normales, la guía no-ética, no-filosófica que le ofrece aquellas normas objetivas es suficiente, como lo es en el caso del hombre ordinario, para desenvolverse en sociedad. (71)

(71) Que en una época en que los más atroces crímenes se cometen y excusaban oficialmente en nombre de la ciega obediencia debida a la ley, pueda parecer esto un sarcasmo no debe hacer olvidar que la coherencia teórica de tal postura no es cuestionable - por no hablar de lo extendido de su práctica.

Pero sólo en circunstancias normales. Para cada valen aquéllas en momentos de crisisⁿ violentas, de stásis, en que, como expresaba magistralmente Tucídidas a propósito de la guerra civil de Cácora:

"Pues en la paz y yendo bien las cosas las ciudades y los particulares tienen mayor discernimiento porque no están sometidos al apremio de la necesidad; pero la guerra, al suprimir el bienestar cotidiano, es un maestro violento y acomoda a las circunstancias los sentimientos de la mayoría.

Pues bien, las ciudades se encontraban en guerra civil, y las que se incorporaban después, por la noticia de lo ya sucedido, llegaban a los mayores extremos en la novedad de sus ocurrencias, tanto por lo retorcido de sus agresiones como por lo insólito de sus venganzas. También modificaron para justificarse la habitual valoración de las palabras por referencia a los hechos. Así la osadía irreflexiva fue considerada valerosa entrega al partido, y en cambio la calma prudente cobardía especiosa; la sensatez fachada del cobarde, y parar mientes en todo pereza para todo. La precipitación desconcertante fue tenida por cualidad viril, y el manijar en pro de la seguridad por engalanado pretexto para desertar. El disconforme con

todo pasaba siempre por leal, y quien le replicaba por sospechoso. Que alguien conspiraba con éxito: era inteligente; que lo barruntaba: más sagaz aún. Que alguien hacía propuestas para no tener que recurrir a nada de ello: saboteador del partido y acobardado por los enemigos. En una palabra: el que se anticipaba a intentar algún daño era elogiado, y también el que incitaba a quien no tenía tal intención. Es más, incluso el parentesco acabó vinculando menos que el partido, por la mayor disposición de éste a una audacia injustificada. Pues tales agrupaciones no buscaban el socorro mutuo desde las leyes existentes sino imponer sus intereses al margen de las establecidas. Las garantías mutuas eran más bien un freno por la sanción divina que por la complicitad en el delito.

Las buenas palabras de los contrarios se aceptaban en prevención de los hechos, por el temor, y no por nobleza. Se prefería responder a una ofensa a no haberla padecido antes. Y los juramentos, si es que llegaba a haberlos, de conciliación, tenían vigencia momentánea al prestarlos cada bando ante el aburo, y su validez no tenía otro fundamento. Llegado el caso el que tomaba la delantera en un golpe de audacia, si veía inofensivo al otro, disfrutaba más su

venganza por la fe burlada que si lo hubiese hecho a las ofaras, y ponía en cuenta tanto la seguridad como el hecho de que recogía un premio a su inteligencia por haber vencido con engaño. Y es que la mayoría prefiere ser malvado y llamarse hábil a ser ignorante y llamarse bueno, y lo uno avergüenza y de lo otro se hace alarde. Causa de todo ello es el poder, por la ambición que conlleva de riquezas y honores.

Entonces el escéptico -como el hombre común- debe elegir⁽⁷²⁾. Que la negativa a elegir es también una elección es una idea subrayada por el pensamiento de la modernidad -singularmente en el existencialismo- pero en absoluto desconocida o extraña a la mentalidad greco-latina. Pero si desde el punto de vista del escepticismo ortodoxo, la elección moral está desprovista de razón teórica alguna. Ésta sólo puede ser efecto de una actitud, de un páthos determinado.

(72) A eso hacía también referencia Machado cuando hacía lamentarse a su escéptico Mairena que es mala época para el escepticismo aquél en que los hombres han decidido organizar entre ellos una mutua.

CAPITULO VI

DE SI HAY ARTE DE VIVIR

Εἰ ἔστι περὶ τὸν βίον τέχνη es la cuestión que va a debatir Sexto en este capítulo, bastante extenso, pues va a contender con la concepción extendida en la época helenística y romana de la filosofía como arte de vivir, "actividad que asegura la eudaimonía por medio de argumentos y razones", citando a Epicuro, o "ciencia de las cosas buenas, malas e indiferentes. arte de vivir que sólo los que lo poseen llegan a ser buenos y ricos. pues sólo ellos son sabios" (Párraf. 170)

"Promesas tales cautivan a los jóvenes -sigue Sexto Empírico- con vanas esperanzas, sin verdad alguna", para luego citar unos versos de Timón en que describe "las tribulaciones y desdichas en que se debaten quienes prestan oídos a las doctrinas salvadoras de los dogmáticos, agitados por horribles dique-
tas, por la pobreza y por todos los males que entre los mortales acosan a los parásitos". El escepticismo se presenta como la única medicina capaz de curar a la humanidad de los espejismos en que las doctrinas de los dogmáticos la tienen presa. El dogmatismo es, en efecto, un espejismo, una especie de alucinación que ve demasiado, que pretende ver lo que no hay -como parale

lamente, el estoico, epicúreo o cínico denuncia como ceguera (τῦφος) la postura del escéptico o del indiferente a su doctrina-. Para el escéptico, el problema de su adversario lo es de exceso, un supplus de creencia; para el dogmático, de defecto: el adversario se niega a ver lo evidente, a aceptar lo que hay. Por ello, el dogmático presenta la filosofía como curación de la ceguera, salvación a través de la recta doctrina o de la virtud que lleva a comprender, a aprehender lo que hasta entonces se negaba. La tarea del dogmático es compensar la falta de visión del neófito o adversario (con todas las metáforas que se acompañan: traer a la luz, ampliar la visión, etc.) sea mediante el ejercicio intelectual, físico, o moral: siempre una forma de ascesis - que en algunos casos prepara a la iluminación final: todo ello dependiendo, como es natural, de lo que se juzgue ser la causa de la ceguera o la falta.

Para el escéptico se trata, en cambio, de descreer. No es correr el velo, quitar la venda de los ojos, sacar de la caverna, iluminar ... es disuadir, disolver el espejismo, refutar el prejuicio, colocar frente al abismo. La ascesis sólo puede ^{ser} intelectual: los argumentos refutatorios son la medicina que cura del mal dogmático, que deshace, por su propia virtud, la quimera de la falsa creencia. La eskepsis es bálsamo, fármaco, medicina. Recordemos las hermosas palabras finales de H.P., III. 231

"El escéptico, por cuanto es filán-
trofo, desea curar al discurso en lo po-
sible de la arrogancia y precipitación, de
los dogmáticos. Y así como los médicos de
las enfermedades corporales tienen reme-
dios diferentes en intensidad y aplican
de ellos los vigorosos a los gravemente en-
fermos, los leves, a los levemente; así
también el escéptico arguye razones dife-
rentes en fuerza, y emplea las firmes y
que pueden vigorosamente disipar la enfer-
medad de la arrogancia de los dogmáticos
para los atacados gravemente de la preci-
pitación; las más débiles, para los que
tienen superficial y fácilmente curable
la enfermedad de la arrogancia y se les
puede abatir por verosimilitudes más dé-
biles. Por eso el que vive por lo incredi-
ble no titubea en aducir razones, ora
firmes en su verosimilitud, ora que
aparezcan débiles de propósito, en cuan-
to a menudo le bastan para alcanzar lo
que se propone."

Los argumentos de oficio S.D. para demostrar la inexis-
tencia de la téchnē para la vida se pueden sintetizar así:

1. Diaphonía tón dóxon. 173 - 177
2. Dogmáticos exacerban las pasiones 178-180
3. Contra definición estoica del arte de vivir 181-187
4. Resultados del arte de vivir son inexistentes 188 -
215

1.- El argumento de la diversidad de las opiniones y doctrinas, que Sexto suele situar al inicio de cada tópicos, presenta siempre idéntica forma, aunque varíen los ejemplos. Aquí ejemplifica esta divergencia con epicúreos, estoicos y peripatéticos, como es habitual: los epicúreos y estoicos son, en la sección dedicada a la presentación, discusión general y argumento "diaphonía ton doxon", citados siempre en C.K., aunque con mucha mayor extensión los estoicos; como escuelas en general, sólo es citada la peripatética con cierta asiduidad al lado de las dos anteriores: el cinismo es también mencionado en dos ocasiones pero muy de pasada (Moninos, 28-29; Antístenes, aludido en 73) así como Platón (28, 70, 230): todo ello de acuerdo a la importancia relativa que poseían estas escuelas en su tiempo.

2.- Ya habíamos comentado estos párrafos en relación con el capítulo V y el argumento del tirano. S.E. reprocha a los dogmáticos que sus doctrinas produzcan en quienes las siguen inquietud y turbación, al excitar aún más sus pasiones en vez de aquietarlos. Así -dice S.E.- todo hombre es a tirado por alguna pasión: el que codicia las riquezas o la fama, ve sus de-

seos inflamados por la filosofía peripatética, según la cual riquezas y gloria son bienes; el inclinado al placer, encuentra su inclinación estimulada por el epicureísmo. Y- esto reviste particular interés- "el amante de la fama se ve empanzanado en ésta su pasión por obra y gracia de las razones estoicas, según las cuales la virtud y lo que resulta de ella es un bien". (Párraf. 179)

Como ya se señaló, estos párrafos parecen sustentar una teoría "emotivista" de la elección moral según la cual los individuos serían llevados a la elección del bien -y a sustentar la teoría moral correspondiente a tal elección- por efecto de sus "pasiones", deseos o inclinaciones. En la misma línea similar de desenmascaramiento de las grandes teorías, de explicación de la racionalidad por una determinación material -empírica-, se deduce claramente del párrafo citado que el ideal de virtud y sabiduría que proponen los estoicos, ejemplo de la más elevada racionalidad, es de hecho simple coartado de una pasión; y aquellos a quienes cautiva tan alto ideal no son sino víctimas de su propio e irracional deseo de gloria. La búsqueda de la virtud -no menos que la del placer o las riquezas- es descalificada como producto de la ἐπιθυμία, del apetito, la parte más baja en la interpretación aristotélica de la ὁρεξις.

Así pues -concluye el texto- el supuesto "arte de la vida" es "ciudadela de todos los males, en vez de ser una muralla que proteja a la humanidad de los mismos". (Párraf. 180)

3.- Como tercer argumento se presenta la imposibilidad del arte tout court, tal como ya fue demostrada en C.L., I, 388. Este -asimilado, recuérdese, en el estoicismo, a la sabiduría y a la filosofía misma- quedó definido, en una concepción que hay que remontar a Crisipo, como "el sistema de comprensiones" (σύστημα ἐκ καταλήψεως), siendo ésta el "asentamiento dado a la representación comprensiva" (καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις).

Tal representación o comprensiva, con su fundamento en lo real, que suscita en el alma que la sufre pasivamente una ratificación activa -el asentimiento-, a través de la cual el espíritu alcanzaría la comprensión de la realidad, se ha demostrado imposible (C.L. I, 388) debido fundamentalmente a la imposibilidad de hecho de determinar cuáles fantasías pertenecen a la clase de las "comprensivas".

4.- Esta extensa y lúcida refutación se dilata al fin -por efecto de las contrargumentaciones estoicas- en dos nuevas líneas argumentales, hasta llegar al final del capítulo.

En síntesis, se pregunta el escéptico por los resultados derivados de la presunta sabiduría de la vida comparándola con los efectos producidos por las demás artes; el arte médico produce la salud; la téchnē musical, sonoras armonías, el arte del cincelado, las esculturas... pero, ¿qué aplicaciones, efectos o resultados nos depara el arte de vivir?

La pregunta posee innegables resonancias socráticas, y hasta el planteamiento parece calado de Protágoras, 310 a - d;⁽⁷³⁾ pero sólo el planteamiento, pues la respuesta que entonces ofre

de Protágoras ("el objeto de mi enseñanza ... es la manera de conducir con la máxima capacidad, por los actos y las palabras, las cosas de la Ciudad".⁽⁷⁴⁾) es impensable ahora: la distancia que media entre el ciudadano de la polis y el individuo particular de la época helenística y romana se traduce en la lejanía teórica de las respuestas.

Pero -arguirá el dogmático- el arte de vivir, junto a -y más allá de- las técnicas y saberes que constituyen la paideia, ofrecerá a quien lo siga un repertorio de preceptos, normas y usos que guiarán su comportamiento en la vida; sin él, ¿cómo aquella paideia sería posible?

Sexto redarguye citando un variado muestrario de las enseñanzas y normas de conducta aconsejadas por los estoicos. El mismo fundador del estoicismo, por ejemplo, aconsejaba la paidofilia y no ponía ningún inconveniente a las prácticas incestuosas, comentando a propósito de las relaciones entre Yocasta y Edipo: "Si ésta (Yocasta) hubiera estado enferma y él la hubiera aliviado frotándole el cuerpo con sus manos,

(73) Platón, Protágoras. 318 a-d: "Supón que este muchacho, Hipócrates, cambia de idea, y le viene el deseo de comunicar con ese joven que desde hace poco está en Atenas, Zeuxipo de Heraclea; y, al ir a verle como ahora ha venido a verte a tí, le oye decir lo que acabamos de oír de tus labios: que a su lado cada día se hará mejor y progresará. Si le preguntase, "en qué pretendes que se hará mejor y progresará?", Zeuxipo le diría que en la pintura. Y si fuese a ver a Protágoras el te

no hubiera habido nada de vergonzoso; ¿qué mal puede, entonces, haber en que él consolase su tristeza y le procurase placer fro^{nt}ándola con otro miembro y engendrarse en su propia madre descendientes de noble estirpe?" (Párraf. 191)

Por su parte, Crisipo, en su República defendía igualmente el incesto y, en su tratado De la Justicia, el canibalismo. Si esos son ejemplos de las enseñanzas estoicas, ¿qué utilidad se deriva de ellas? Pues, a menos que -ironiza S.E.- vayamos a vivir entre los ciclopes o los lestrigones, resultan impracticables; de modo que la práctica del arte de la vida es tan inútil para nosotros como la del arte de la pintura entre los ciegos o la del de la música entre los sordos.

Estos ejemplos de lo que, en todo caso, serían argumentos ad hominem y que parecerán sesgados, si no de simple mala fe, eran moneda corriente en los litigios entre escuelas. Cuando se ecarba en cara a los epicúreos su inmoralidad, éstos replicaban citando aquellos y parecidos pasajes de las obras del estoicismo más temprano. Más tarde, al constituirse éste en la filosofía hegemónica, durante el periodo romano, sus representantes se esfuerzan en disculpar a sus maestros fundadores y buscan interrelaciones lenitivas de unas doctrinas que, con toda seguridad, debían resultar al buen sentido romano escandalosas.

bano, y al oírle decir lo mismo que tú has dicho le preguntase en qué su comedia le haría cada día mejor. la respuesta sería que en el arte de la flauta. Pues bien, respóndenos de la misma manera a este joven y a mí, ya que lo que te preguntamos es esto: si Hipócrates se hace

El discipulado de Zenón bajo el cínico Crates de Tebas⁽⁷⁵⁾ fue siempre un arma de doble filo para el estoicismo; si por una parte liga a aquél al Socratismo, según la línea consagrada por los autores de Sucesiones (Sócrates - Antístenes - Diógenes - Crates - Zenón), por otra le involucra en la poco respetable anaideía y la parresia cínica. La apología del incesto se halla por primera vez en el Edipo de Diógenes y la del canibalismo en el diálogo Tiestes del mismo autor⁽⁷⁶⁾. La República de Zenón se decía estar escrita "con la cola del perro" y Filodemo el estoico busca su exculpación en la juventud del Citiense al componer la obra.

discípulo de Protágoras, ¿en qué experimentará esa mejora cotidiana, hacia dónde le llevará ese progreso continuo de cada día?

(74) Id. Id., 319 a.

(75) "Fue el impulsor de los nobles, doctrinas de Zenón", dice de él Juliano en Discursos, VI, 200 B.

(76) Según testimonio de D.L., Vidas, VI, 30 aceptado por Von Fritz y Gulley, Donald S.: A. History of Cynicism, (Metduen and Co. London, 1937), pág. 26.

En definitiva, el excurso de atrocidades varias sostenidas por los estoicos con que S.E. nos regala no son sino otro aspecto de la diversidad de opiniones que se sustentan sobre el arte de vivir. La cuestión sigue siendo que no hay un resultado específico que pueda ser considerado unánimemente producto de la "sabiduría práctica".

En párraf. 199 ofrece a este respecto una nueva consideración: observamos que toda obra (ἔργον) que parece producida por el sabio, resulta ser asimismo obra común al no-sabio (μὴ φρονίμων ἔργον); si, por ejemplo, consideramos producto de la sabiduría honrar a los padres o devolver una prenda a quienes nos la han confiado, o cualquier otra cosa semejante, resulta que también encontramos hombres no virtuosos que hacen lo mismo. De modo que no hay obra específica del sabio, por la que se distinga del no-sabio: siendo así las cosas, la sabiduría no constituirá ningún arte de vivir, no poseyendo obra "técnica" alguna que le sea específica (οὐδὲ

φρόνησις ἔσται τέχνη τις ἐπὶ τὸν βίον, ἧς ἴδιον οὐδὲν τεχνικὸν ἔστιν ἔργον.

Quien domina el arte de la música, la escultura o la medicina está en posesión de conocimientos que le permiten realizar obras que están fuera del alcance de los legos, ciertamente. Pero lo que distingue a la sabiduría práctica, al arte de la vida, no son sus productos o resultados -que pueden ser comunes a quien no posee tal arte- sino la disposición de ánimo (διαθέσις) con que se ejecutan.⁽⁷⁷⁾

(77) Aristóteles, en Tópicos 157 a 8-11; 145 a 15-18 y EN, 1139 a 25-30, distingue entre ciencias -en el sentido genérico

La obra del virtuoso no consiste en honrar a los padres,
sino en hacerlo así en razón de la sabiduría: la obra propia
del arte de vivir es hacer cada cosa en la mejor disposición
de ánimo posible.

de "modos de conocimiento"- teóricas, "poéticas" y prác-
ticas. Mientras las segundas buscan la realización de
un producto (ἔργον) o resultado final (alfarería, me-
dicina...), las ciencias prácticas -como la ética- no
persiguen nada ajeno a ellas mismas. Tal tripartición es,
sin embargo, ajena al estoicismo, para el que la filoso-
fía es denominada τέχνη . La filosofía es la práctica
de la técnica conveniente, y ésta, la única y más excel-
sa, es la virtud. La separación entre actividad y obje-
to producido no se da en el estoicismo. Cfr. Séneca, Ep.
LXXXIX, 10:

"Algunos de los nuestros, con todo y ser la filosofía el
estudio de la virtud y ésta es el fin de aquélla, mien-
tras la filosofía es el medio, no creyeron que ambas pu-
dieran separarse, por cuanto no puede existir la filoso-
fía sin la virtud ni ésta sin la filosofía. Ésta es el
estudio de la virtud, pero por medio de la misma virtud,
y ni la virtud es posible sin el estudio de ella misma
ni el estudio de la virtud sin aquélla. Pues aquí no
acontece como en aquellos que quieren acertar un blanco
desde lejos, que el que apunta y el blanco apuntado se
hallan en lugares distintos; ni tampoco como los caminos
que conducen hacia las ciudades y quedan fuera de éstas:
vamos a la virtud por ella misma, ya que filosofía y vir-
tud quedan íntimamente unidas."

La contraréplica de Sexto es fulminante:

"Pero los que así replican parecen no escuchar y buscar cualquier subterfugio antes que responder a la cuestión que se les plantea. Pues cuando probamos que no había obra particular del sabio por la que éste difiriera del no sabio, sino que todo lo que él ejecuta es también ejecutado por los no virtuosos, los estoicos fueron incapaces de refutarlo; ahora sostienen, apartándose de la cuestión, que la obra común a ambos procede, en un caso, de una sabia disposición y en el otro, de una disposición vulgar. Sin embargo, esto no es una prueba de que no haya una obra común a los que son sabios y a los que no; y, además, ello mismo reclama una nueva demostración, puesto que se podría preguntar cómo seremos capaces de discernir cuándo estas obras proceden de una disposición sabia y cuándo no".

Con este planteamiento no se busca defender ningún criterio de moralidad objetiva frente a la moral de intención, sino sencillamente denegar la posibilidad del conocimiento que, de modo general, deberíamos poseer de las disposiciones morales para determinar si las obras virtuosas proceden o no de una cierta disposición. Es una cuestión gnoseológica general, que nada prejuzga la otra, estrictamente ética. La réplica escéptica

tica se circunscribe a los límites del argumento anterior 200-201 señalando que no constituye prueba alguna de la existencia de un producto específico del arte de vivir, pues, ¿cómo seríamos capaces de discernir si estos productos proceden o no de una sabia disposición de ánimo, siendo como son comunes a ambas?

Tomemos el ejemplo de la medicina, propone Sexto: o suponemos que existe una diferencia precisa entre las obras del médico y las del lego- la rapidez, el orden seguido, la calidad de la intervención, la ausencia de dolor- o defendemos que no la hay; en esta segunda alternativa, suponiendo una similitud exacta entre los trabajos ejecutados por el médico y el ignorante, no habría forma de distinguir entre quien posee la téchnē médica y quien no la posee. "puesto que la aptitud no es evidente en sí misma, sino que se manifiesta en sus obras" (Párraf. 205). Postular la aptitud en ausencia de efectos u obras específicas no es sino mera presunción indemostrable.

De la refutación a la última redefinición estoica (el arte de la vida -como el arte en general- y la disposición acorde con él se mostraría en la ejecución de las obras conforme a una disposición ordenada), se trasluce una concepción de la vida en continuo cambio y mudanza, plena de lucidez:

"Que existe un orden de vida definitivamente organizado según la razón técnica (κατὰ τεχνικὸν λόγον) más bien parece una ilusoria esperanza. Pues ningún

hombre presto a arrostrar los asares múltiples y diversos que le sobrevengan es capaz de observar siempre el mismo orden, y menos que ninguno el sabio, que es consciente a la vez de la inestabilidad de la fortuna y de la inseguridad de los acontecimientos".
(Párraf. 208)

Quizá ha dicho aquí el escéptico mucho más de lo que su discurso le permitió; porque, aunque aparezca como a contraluz, hay un positivo pronunciamiento sobre la vida tal como realmente es, κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν (párraf. 208) (!Según la Naturaleza de las cosas!). Pero la Naturaleza a la que Sexto alude no es la phýsis del pensamiento griego clásico ni, menos aún, la phýsis estoica: es precisamente, el negativo de ésta.

La phýsis estoica es lógos, acontecer rigurosamente determinado, ley de lo que acontece, encadenamiento de los hechos. Por ello, "vivir conforme a la phýsis" vimos que era vivir conforme al conocimiento de los hechos: quien pretenda vivir conforme a la naturaleza debe buscar su punto de partida en el mundo en su conjunto y en la forma en que es administrado.

Este conocimiento que es sinónimo de virtud, porque —entre otras conexiones— nos conduce a la aceptación de que lo que ocurre tiene necesariamente que ocurrir, y así nos reconcilia con el mundo; sean cuales sean las apariencias, en realidad, más allá de ellas, las vicisitudes humanas están sometidas a la causalidad e integradas en el lógos universal que gobierna el

Cosmos. Por decirlo sintéticamente con E. Bréhier, "el precepto moral de vivir conforme a la naturaleza recibe su fundamento y justificación del principio físico según el cual todas las cosas se producen según el destino, identificado con la providencia".⁽⁷⁸⁾

En el escepticismo —al que, como es obvio, el carácter sistemático de la construcción estoica le está vedado— se da implícitamente una paralela conexión entre su antifísica y su anti-moral, que, pretendiéndose puras negaciones abstractas de la física y la moral dogmáticas, parecen adquirir en ocasiones un vestigio de negatividad determinada, por decirlo hegelianamente o, si se prefiere, de cierta positividad.

Abolida la física dogmática, el concepto de naturaleza como principio activo auto-organizador y constituyente deja paso a la indeterminación, a la indiferencia del azar.⁽⁷⁹⁾

(78) E. Bréhier. Études de Philosophie antique, Paris, 1955.

(79) En el sentido de τυχή, οἴρα (pace Escotado) queda excluido por cuanto su significado es el de Fatum, bien alejado del de aquél.

Si no hay phýsis que imponga hóros, nómos, o cualquier principio de regularidad a los fenómenos —o si estos principios son incognoscibles, o si su cognoscibilidad no puede determinarse, lo que ahora es irrelevante—, entonces, la disposición más adecuada respecto a los acontecimientos será precisamente la más lábil y flexible, no guiada por principio o norma dogmática alguna, la única que, receptiva y abierta, podrá hacer frente a las *πραγμάτων διαφορᾶς καὶ ποικιλίας*, al ambiguo, irregular, versátil y proteico mundo de los fenómenos.

La presunción dogmática quisiera encerrar este mundo en las categorías que arbitrariamente le impone y extraer, del pobre simulacro de phýsis proyectado por aquéllas, principios de conducta de universal validez; el escéptico, que sospecha que la vida es muy complicada y no da pábulo a tales uniformidades, otorga su asentimiento a los fenómenos: para él —parodiando a Marco Aurelio— "la vida es más semejante a la danza que a la lucha." (80)

(80) M. Aurelio. Soliloquios, VII. 61. Ἡ βιοτικὴ τῆς
καλαστικῆς ὁμοιωτέρα ἢπερ τῆς ὀρχεστικῆς.

CAPITULO VII

DE SI EL ARTE DE VIVIR ES ENSEÑABLE

El contenido del capítulo que cierra el tratado Contra los Moralistas puede sintetizarse del siguiente modo:

A.- Imposibilidad de la enseñanza. (Párraf. 218-242)

1. Respecto a lo enseñado

a) existencia o inexistencia: (párraf. 219-223)

b) corporal o incorporeal: (párraf. 224-231)

c) verdadero o falso: (párraf. 232-234)

2. Respecto al enseñante y al discípulo: Párraf. 234-238.

3. Respecto al método de enseñanza: Párraf. 239-242.

B.- Aplicación al arte de la vida: Párraf. 243-256.

La mayor parte del capítulo, pues, se dedica, a mostrar la imposibilidad general de la enseñanza, para aplicar los resultados obtenidos al tema ético, en una apretada síntesis. Con un párrafo final de apenas tres líneas (257) se despide abruptamente el tratado.

Examinemos brevemente —pues muchos tópicos han sido ya presentados y rebatidos en anteriores obras—C.L. y C.F.— las aporías a que, según el escéptico, conduce la afirmación de que es plausible enseñar algo.

1. Aporias relativas a lo enseñado: este apartado se divide a su vez en tres, como ya hemos visto:

a) La materia de enseñanza puede ser inexistente o existente. En el primer caso, no habrá tal enseñanza, pues lo que no existe no posee propiedad alguna; tampoco, por lo tanto, la de ser enseñado. Además, si lo inexistente fuera enseñado, sería verdadero (pues la enseñanza dice versar sobre lo verdadero); y si es verdadero, será real pues, según los estoicos, "lo verdadero es lo que es real y se opone a algo" (Def. de C.L., II, 10); pero es absurdo que lo inexistente sea real.

En tercer lugar, lo inexistente será enseñado en virtud de su inexistencia (pero entonces, nada de lo que existe será enseñado, lo que es absurdo) o de cualquier otra cosa (pero esta cualquier otra cosa sería existente, y lo inexistente no existe (!)). Luego los tres argumentos muestran que lo inexistente no puede ser objeto de enseñanza.

Pero tampoco lo existente, pues éste será enseñado o en virtud de su existencia, o de cualquier otra cosa. Si en virtud de su existencia, tampoco podrá enseñarse que no sea enseñado (!). Y si nada que sea enseñado, no habrá ya enseñanza, porque para que la enseñanza sea posible, hace falta que algo quede por enseñar. Si en virtud de cualquier otra cosa, esta otra cosa, siendo una propiedad que le pertenece -a lo existente- será también existente, pues no hay propiedad alguna de lo existente que no posea la existencia (81). Luego, no hay en-

(81) Siguiendo la adición de Heinz a 223, con lo que el párrafo queda así: καὶ μὴν οὐδὲ κατ' ἄλλο τι. τὸ γὰρ ὄν οὐκ ἔχει ἄλλο τι συμβεβηκὸς αὐτῷ, ὅπερ μὴ ὄν ἐστίν, ἀλλὰ πᾶν τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ ὄν ἐστίν.

Formalmente el argumento es irreprochable. Donde yace el sofisma es en la viciosa reducción al absurdo que Sexto practica, generalmente dando a los términos un alcance muy específico, alejado del uso normal. Es el caso del argumento que acabamos de ver, donde un proceso como el de enseñar es tratado como un objeto; de ahí la generalización claramente inválida de 222, donde se afirma que, si lo existente es enseñado en virtud de su existencia, entonces todo lo existente habría de ser enseñado.

Algo similar ocurre en:

b) donde se argumenta que, habiendo de ser lo enseñado corporal o incorporeal, no es lo primero⁽⁸²⁾ (según los estoicos, efectivamente, lo aprendido o aceptado de una proposición es el lectio incorporeal -ya vimos que el término podría traducirse por "entendido": C.L. II, 12-).

En todo caso, lo corpóreo, si es sensible y extensible de la sensibilidad, no es objeto de aprendizaje ni enseñanza: nadie aprende a oír, ni a gustar, ni a ver; si es inteligible, no es concebible, puesto que si un cuerpo se compone de tres dimensiones y éstas separadas o no son corporales ¿cómo podemos concebir su combinación como algo corporal?

De ahí la confusión y querrela elevada entre los dogmáticos sobre su naturaleza: unos dicen que es divisible, otros que indivisible: de aquéllos, unos sostienen que infinitamente divisible; otros que sólo hasta cierto punto.

(82) Sexto remite también a C.F. I 437-439, donde se ha demostrado que el cuerpo no es sensible ni inteligible.

Pero tampoco lo incorporel es susceptible de enseñanza alguna, a causa de la extrema discrepancia que reina entre los dogmáticos: ¿será una idea platónica, un lecton, el vacío, el supra, el tiempo...?

La parte del argumento referida a la imposible enseñanza de lo corporal no carece de interés y va al núcleo del problema: los cuerpos -sean éstos lo que sean y sin pronunciarlos acerca de su existencia- nos afectan a través de los sentidos y se manifiestan como fenómenos, que se imponen a la sensibilidad y, por lo tanto, no necesitan, ni pueden ser enseñados; lo que constituiría objeto de enseñanza sería los dogmas u opiniones acerca de los mismos, dogmas y opiniones que cada uno añade a su presencia y sobre los que reina total desacuerdo. Por supuesto, la segunda parte del argumento no consigue su objetivo: que el desacuerdo en las opiniones que se esgrime no es obstáculo para que éstas sean enseñadas -transmitidas, comprendidas y recordadas-. Si sería obstáculo a que tal enseñanza fuese evidente, careciendo de asentimiento universal.

e) Las cosas de las que se habla habrán de ser verdaderas o falsas; no lo segundo, evidentemente: pero tampoco lo primero, pues, afirmando, tales cosas no existen sino sólo las dudosas, remitidos al capítulo de C.I. dedicado al criterio, sin mayor apoyo de pruebas.

2. Aporía de quien enseña y quien aprende: hay lógicamente cuatro posibilidades:

- a) que el experto enseñe al experto
- b) que el experto enseñe al inexperto
- c) que el inexperto enseñe al experto
- d) que el inexperto enseñe al inexperto.

De éstas, solo la b) es verosímil y en su opugnación se centra Sexto, estableciendo primero una analogía entre el inexperto y el ciego o sordo de nacimiento: al igual que estos, por mucho que lo intenten, no llegarán nunca a poseer los sentidos, el ignorante jamás saldrá de su ignorancia para alcanzar el conocimiento.

Los argumentos que Sexto usa en este último capítulo de contra los minimalistas con el objeto de mostrar la imposibilidad de la transmisión de los conocimientos pueden resultarnos, en una primera lectura, de una simplicidad escolástica algo irritante, basados como están los más en analogías completamente impropias (del tipo de la asimilación del que carece de conocimientos con el que está privado de algún órgano de los sentidos; de esta manera se espera demostrar que ni el uno puede jamás alcanzar el conocimiento ni el otro el saber).

Que el saber y la virtud, son enseñables es un supuesto indiscutible del legado socrático y la base en que se sustentan las escuelas que a él se remiten (lo que es

tanto como decir todas las del periodo helenístico, con la relativa excepción de la epicúrea). De este modo, no es sorprendente que no hallemos antecedentes⁸³ a esta impugnación de la posibilidad de la enseñanza.

Quizá a eso se deba la escasa elaboración de las argumentaciones que se nos ofrecen: en conjunto, parecen implicar la idea de un paso de la ignorancia al saber producido de modo instantáneo y sin mediaciones, etapas ni momentos. Ahora bien, aunque pueda resultar sorprendente, hay que señalar que esa es precisamente la concepción estoica del aprendizaje de la virtud.

No deja de ser irónico que la crítica a la noción de enseñanza este basada en una fuerte valoración estoica. Antes señalábamos la inexistencia de antecedentes en este campo que puede haber pasado, pues Sexto sus argumentaciones

según parece, o que Sexto se la limitaba a hacer en este apartado, es mantener la más ortodoxa teoría estoica de la virtud y del saber, o, para ser más preciso, mediante un procedimiento al que ya nos tiene acostumbrados el

⁸³ Por supuesto, hay que considerar mero ejercicio retórico los fragmentos de *Acerca del no ser o sobre la naturaleza* que nos transmite el mismo Sexto en adv. math. VII, 85 y ss., en un orador que nunca renegó de su profesión docente (y extraordinariamente remunerada, según el testimonio de, por ejemplo, Plodoro en *Diels*, fr. A4). No hay mención de esta clase de argumentos ni siquiera entre los neoacadémicos, de quienes ocasionalmente los escépticos toman prestado algún argumento rebelatorio.

escéptico, defiende (por supuesto, a efectos polémicos) una idea del saber formada en base a la imagen que los detractores del estoicismo se forman de ella.

En efecto, se reprocha al estoicismo la ausencia de *ró (o) peragó*: no hay, para el estoicismo, ni seres humanos intermedios ni acciones intermedias⁸⁴. Esto constituyó siempre un flanco fácil a la crítica, y no sólo desde posturas escéptico-académicas: Plutarco incide repetidamente en este aspecto. No habiendo grados de virtud (de hecho, tampoco virtudes diferentes, la virtud es única) ni nada intermedio entre la virtud y el vicio, no afectándole al sabio nada malo, ni pudiendo nunca cometer acto injusto alguno (mientras que el no sabio no puede realizar nunca ninguna acción justa), la virtud moral resulta en la práctica inasequible y el progreso moral imposible⁸⁵. Los mismos estoicos admitían la causalidad, la existencia de causas algunas, negaban por completo su existencia, a causa del elevado concepto de virtud de la

⁸⁴ Cf. Estobeo (ed. C. Wachsmuth, G. Hense, Berlin, 1916, 11, 5, reimp.), 297, 3-8; Diógenes Laercio, 7, 127.

⁸⁵ Cf. Plutarco, *De profectibus in virtute*, 75 b: "Hempe, pues, de concluir que no hay en filosofía ni progreso ni consciencia de progreso si el alma no se libera y purga de sus faltas, sino que permanece en la más absoluta maldad hasta que alcanza el bien absoluto y perfecto. Mas entonces, el sabio ha pasado en un momento de la mayor indignidad al más excelso carácter moral". Igualmente, en unos términos prácticamente idénticos a los de Sexto, *De communibus notitiis contra Stoicos*, 1062 b: "Considerarías de lo más extraña la idea de que habiendo uno alcanzado la virtud y la felicidad, no es consciente de ello, sino que ignora que ha llegado a ser prudente y sumamente feliz quien un instante antes era completamente necio y desdichado."

escuela, por una parte, y, por otra parte, en razón de la radical antítesis que mantenía la Estoa entre el sabio y el hombre común, *καὶ ὄλος*, entre las acciones buenas y malas.

Este radicalismo moral de la antigua Estoa, además, se muestra bastante escéptico respecto a las virtualidades de la enseñanza formal, privilegiando la ejemplaridad moral. Aunque es, desde luego, un caso extremo, Aristón declara las normas y los preceptos inútiles al sabio, quien sabe y debe auto-determinarse en toda circunstancia.⁸⁶

Es cierto que, con la figura de Panecio, se lleva a cabo la acomodación del sistema ético de la Estoa de manera que resultara susceptible de utilización en la educación moral de una cada vez más amplia audiencia. En la obra que servirá de base a *The Affluents* de Cicero, subraya la necesidad de que la filosofía brinde una ayuda efectiva a todo el que desee progresar en la virtud (entendida ésta en un sentido más hacedero y menos maximalista). Pero, de acuerdo con el arcaísmo que venimos señalando en toda la obra, Sexto parece ignorar esta evolución (Panecio es sólo mencionado de pasada en y 73, a propósito del placer), hacia una concepción más matizada y retoma las paradojas del primitivo estoicismo para argumentar la imposibilidad de la enseñanza.

⁸⁶ Cf. Séneca, *Epistolae*, 94.2, 31. Diógenes Laercio, *Vidas*, 7, 160.

Al concluir el comentario al *Contra los moralistas*, podemos sentir una cierta insatisfacción, del mismo género de la que sentimos al concluir la lectura de la obra: la abandonamos con la impresión de que hemos avanzado poco en la comprensión del escepticismo. Sexto nos ha ido presentando una enorme variedad de doctrinas y argumentos rivales (juntamente con sus refutaciones) sobre diversos tópicos morales, pero, por lo que se refiere a la exposición de la propia doctrina escéptica, se contenta con enunciarla sumariamente¹. Por nuestra parte, nos hemos esforzado en señalar fuentes, mostrar posibles influencias o aclarar algunas dificultades de lectura; pero parece que en una lectura tan apegada al texto se nos ha escapado lo esencial y que se impone un nuevo abordaje que, desde una perspectiva más global, desentrene el alcance y sentido general de la moral escéptica.

¹ Obsérvese que los párrafos que enuncian algún principio escéptico se reducen a nueve a lo largo de toda la obra *Contra los moralistas* (obra que, aparte de las *Hipótiposis*, constituye la exposición definitiva y madura del sentido y el fin de la filosofía escéptica). Estos son:

- a.- Con mención o atribución o cita de autor escéptico:
 - Timón: §§ 1, 20, 111, 140 (todas citas poéticas).
- b.- Sin mención específica, asignables al mismo Sexto:
 - 1.-§ 118: el bien depende de ὁ καιρός, el momento, la ocasión, la circunstancia; no es algo εὐδαίμων.
 - 2.-§§ 165-166: Réplica al argumento dogmático del tirano, donde se afirma la elección "según criterios vitales, como, por ejemplo, las leyes y costumbres patrias".
 - 3.-§§ 208-209: donde se afirma ilusoria la creencia en un τεχνικὸν λόγον que subsumiera en reglas la diversidad de la experiencia vital, τῆρας βίου.