

El equilibrio del “no”. Algunos apuntes sobre el “οὐ μᾶλλον” en *Praep. Evag.* 14.18.1-5*

The balance of the “no”. Some notes about the “οὐ μᾶλλον” in *Praep. Evag.* 14.18.1-5

Ma. Fernanda Toribio Gutiérrez

Universidad Veracruzana

Xalapa, México

E-mail: fernadadedalus@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8237-6188

Fecha de recepción: 15 de enero de 2019

Fecha de aprobación: 11 de febrero de 2019

Doi: 10.17533/udea.ef.n60a03

Resumen. *Este artículo busca ofrecer algunas intuiciones acerca del significado de la fórmula “οὐ μᾶλλον” tal y como aparece en uno de los fragmentos más controvertidos del libro VIII del Sobre la filosofía de Aristocles (Praep. Evag. 14.18.1-5), dedicado a los pirrónicos. Según definiendo, mucho más que una indicación de carácter epistemológico o metafísico, el “οὐ μᾶλλον” posee ahí una función práctica y terapéutica en tanto juega el papel de un fármaco purgativo contra la “predicación”. Es, en este sentido, una herramienta filosófica contra las vanidades del dogmatismo. Para cumplir este propósito, analizo algunos aspectos del lugar que ocupa la fórmula dentro del pasaje, así como sus posibles raíces en la filosofía socrática.*

Palabras clave: *pirronismo, οὐ μᾶλλον, principio de no contradicción, vanidad, dogmatismo*

Abstract. *This paper offers some clarifications about the meaning of the formula “οὐ μᾶλλον” as it is presented in one of the most controversial passages of Aristotle’s On Philosophy (Praep. Evag. 14.18.1-5), where he discusses with the Pyrrhonians. My thesis is that the formula “οὐ μᾶλλον” has practical and therapeutical functions insofar as it plays the role of a purgative drug against “predication” rather than being an epistemological or metaphysical claim. In this sense, it is a philosophical tool against the vanities of dogmatism. To reach this conclusion, I will analyze the passage and the possible roots of this formula in the Socratic tradition.*

Keywords: *Pyrrhonism, οὐ μᾶλλον, principle of non-contradiction, vanity, dogmatism*

* Este texto fue realizado en los marcos de la Maestría en Filosofía de la Universidad Veracruzana, avalada y financiada por el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) de México. Agradezco a la Dra. Andrea Lozano-Vázquez (UNIANDES, Bogotá), al Dr. Alfonso Correa Motta (UNAL, Bogotá) y al Dr. Sergio Pérez Cortés (UAM-I, Ciudad de México) por sus valiosas aportaciones en la construcción de este trabajo.

Cómo citar este artículo:

MLA: Toribio Gutiérrez, María Fernanda. “El equilibrio del «no». Algunos apuntes sobre el «οὐ μᾶλλον» en *Praep. Evag.* 14.18.1-5”. *Estudios de filosofía* 60 (2019): 35-61.

APA: Toribio Gutiérrez, M. F. (2019). El equilibrio del «no». Algunos apuntes sobre el «οὐ μᾶλλον» en *Praep. Evag.* 14.18.1-5. *Estudios de filosofía*, 60, 35-61.

Chicago: María Fernanda Toribio Gutiérrez. “El equilibrio del «no». Algunos apuntes sobre el «οὐ μᾶλλον» en *Praep. Evag.* 14.18.1-5”. *Estudios de filosofía* n.º 60 (2019): 35-61.

I. Preámbulo: contexto de la discusión

En un conocido y muchas veces estudiado fragmento del *Sobre la filosofía*¹ de Aristocles (*Praep. Evag.* 14.18.1-5; DC T53; Chiesara F4 2-4; LS I F1) se dice que, para Pirrón, todo aquel que busque la felicidad (εὐδαιμονία) deberá mantener respecto de las “cosas” (πράγματα) una triple disposición: a la vez sin opiniones (ἀδοξάστους), imparcial (ἀκλινεῖς) y sin vacilaciones (ἀκραδάντους). Erguido como un árbol que no se inclina ni se deja amedrentar por los vientos de la Hélade. Dentro del mismo fragmento, esta triple disposición se relaciona, primero, con una afirmación difícil respecto a la naturaleza de las πράγματα de acuerdo con la que éstas son al mismo tiempo “igualmente indiferentes, inestables e indeterminadas” y, segundo, con una suerte de corolario: dada la naturaleza y la disposición, habremos de hablar acerca de cada una de las cosas como si, o no fuera más de lo que es, o fuera y no fuera o ni no fuera ni fuera. Habremos entonces de hablar sobre las cosas vaciándolas de ser y de no ser, como si de nuestra boca salieran trabalenguas.

Se sabe ya, el fragmento es controvertido. Mucho se ha escrito al respecto y no me interesa en lo que sigue ahondar demasiado en los pormenores filológicos que se debaten en su traducción, sobre todo en lo que ocupa a la primer triada de adjetivos (ἀδιάφορα, ἀστάθμητα, ἀνεπίκριτα) que a veces se mira en términos ontológicos, como si estuvieran ahí para describirnos objetivamente la naturaleza de las cosas (e.g. Bett, 2000, 1984; Decleva, 1981; Chiesara, 2001) a veces en términos cognoscitivos, como si nos hablaran más bien sobre aquello que, desde un punto de vista enteramente subjetivo, es posible (o no) conocer (e.g. Stopper, 1983; Annas y Barnes, 2003); y otras veces en términos morales, como si reflejaran una cierta disposición anímica o existencial (e.g. Brunschwig, 2003; Ausland, 1989). Algo así ocurre también con el campo de aplicación que se le concede

1 El *Peri Philosophias* de Aristocles se conserva gracias a Eusebio de Cesarea (s. III d.C.). Aunque no se sabe en realidad si la escritura de Aristocles permanece íntegra, parecen existir buenas razones para asumirlo (e.g. Brunschwig, 2003, p. 191; Chiesara, 2001, pp. xxv-xxvi y Warren, 2001, pp.161-162). Al inicio del libro octavo, dedicado a los pirrónicos, Aristocles presenta una serie de puntos centrales (κεφάλαια) atribuidos a Timón, quien a su vez y según Aristocles, parafrasea los decires de su maestro. Por tratarse de una paráfrasis venida de Timón y por ser en general un texto previo a la aparición del escepticismo de Sexto, este párrafo constituye la pieza testimonial más importante del pirronismo antiguo, o al menos parece existir un relativo consenso en este sentido desde hace muchos años.

al término “πράγματα” (cosas), de pronto interpretado como si nos hablara del mundo exterior y sus objetos y a veces como si se dijera en relación al mundo de las valoraciones humanas, en sentido estricto, al mundo de todo aquello que podemos subsumir al dominio de las metas y los fines, de los objetos de rechazo o elección (Brunschwig, 2003, p. 208). En vez de detenerme en estos pormenores, por supuesto importantes pero que ameritan una reflexión independiente, voy a adoptar una traducción más o menos estándar del pasaje en su conjunto y me limitaré a discutir algunos detalles de interpretación que se dirigen específicamente a eso que quizá con cierta suspicacia podríamos llamar “disposición discursiva”: ese trabalenguas que o bien puede ser interpretado como una afrenta directísima al principio de no contradicción (PNC), o bien, como parte de una actitud más general en torno al no-saber, al no *desear* pronunciarse asertivamente acerca de la naturaleza de esto o esto otro. Debo decir, sin embargo, que tampoco busco aquí encontrar una solución (ni definitiva ni parcial) a ese viejo dilema: al final del recorrido, la *naturaleza* de la disposición discursiva continuará entre las sombras. Lo que quiero es presentar algunas de las argumentaciones más representativas que se han dado a su alrededor, para, desde ahí, mostrar cómo, sea que se trate de un trilema o de un tetralema, que provenga del Oriente o que tenga sus raíces en el mundo griego, esta forma tan particular de hablar sobre las “cosas” puede ser entendida, primero, como una terapéutica de la no-predicación y, segundo, como manifestación de una actitud más esencial, más profunda si se quiere: la indiferencia. Esto me permitirá presentar también algunas ideas en torno a sus relaciones con la dimensión práctica del PNC, cuyas raíces parecen encontrarse ahí donde el lenguaje es capaz de conducirnos a la verdad.

Cito entonces el pasaje:

[1]

[1a] Sobre las cosas (πράγματα), él [Timón] dice que [Pirrón] afirma que son igualmente indiferentes (ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα), inestables (ἀστάθμητα) e indeterminadas (ἀνεπίκριτα),

[1b] y que por esta razón (διὰ τοῦτο) ni nuestros sentidos ni nuestras creencias [u opiniones] dicen la verdad ni mienten.

[2]

[2a] Y que por esta razón, entonces, no debemos confiar en ellos

[2b] sino permanecer sin opiniones (ἀδοξάστους), imparciales (ἀκλινεῖς) y sin vacilaciones (ἀκραδάντους),

[2c] diciendo sobre cada una [de las cosas] que no es más (οὐ μᾶλλον) de lo que no es, o que es y no es, o que ni es ni no es.

[3] Por consiguiente, a los que están así dispuestos, dice Timón, les sobrevendrá primero la inasertividad (ἀφασία) y luego la imperturbabilidad [o serenidad de espíritu] (ἀταραξία); Enesidemo dice que el placer.²

La traducción estándar, que no imparcial, guarda en su interior un serie de supuestos que pese a no advertirse directamente en la escritura forman parte de la interpretación que adopto en lo que sigue. El primero y más importante (por ahora) consiste en definir las “πράγματα” como esos objetos, ciertamente difusos, que integran el campo de la acción humana (πράττειν),³ de eso que antes llamé junto a Brunschwig objetos de rechazo o elección. La segunda, importante también y quizá más problemática, consiste en otorgar a la primera respuesta (1a) un carácter “pragmático” al modo en que lo define Sakezles (1993), es decir, tomarla como una suerte de hipótesis vital que sólo *simula* ser afirmativa y que, en cambio, juega el papel de un precepto regulador de la conducta a través del cual, piensa Pirrón, es posible acceder a un estado de plenitud identificado con la serenidad de espíritu. El tercero, tomado igualmente de Brunschwig, consiste en atribuir el “giro epistemológico” (p. 390) de la segunda parte del fragmento (1b-2a), relativo los sentidos y opiniones, exclusivamente a Timón; y el cuarto y último, bastante común y aceptado desde hace tiempo, en rechazar la enmienda de Zeller en el lineal 1b, utilizando el original “διὰ τοῦτο” (“por esta razón”) en lugar del “διὰ τό” (“por lo tanto”) (e.g. Stopper, 1983, p. 293; Bett, 1994, p. 141; y Brunschwig, 2003, p. 195). No voy a detenerme aquí a defender estos supuestos y tampoco tengo intención de hacerme cargo y debatir las múltiples consecuencias a las que, seguramente, cada uno nos arroja. Sirvan entonces sólo como advertencias preliminares y guías de lectura para lo que viene.

- 2 Conservo aquí parcialmente la numeración de Brunschwig (2003, pp. 191-192) en donde 1, 2 y 3 corresponden a su división de las repuestas de cada una de las tres preguntas iniciales (cómo son las cosas por naturaleza; cómo debemos estar dispuestos ante ellas; qué beneficio obtendrán quienes están así dispuestos). Respecto a la traducción, tomo como base la propuesta de Brunschwig mismo, separándome de ella en algunas cuestiones menores de redacción y, más importante, en la elección de “indeterminadas” en vez de “indescidibles” como traducción de ἀνεπίκριτα.
- 3 Hacia atrás, Brunschwig (2003, p. 201) menciona el Cármenes (169a) de Platón en donde la expresión “τὰ ὄντα” sirve para designar, por ejemplo, a los sentidos o la ciencia. De acuerdo con Schiappa (2013, p. 91), la amplitud del término ha llevado a traducciones como “experiencia” o incluso “realidad” en sentido lato, sobre todo en el contexto de los fragmentos protagóricos.

II. Las formas de la indeterminación pirrónica en su relación con el PNC

La dimensión práctica del fragmento comienza a mirarse con mayor claridad a partir de la segunda pregunta: una vez conocida la *naturaleza* de las cosas (lo que sea que eso signifique), se trata ahora de averiguar cómo deben estar dispuestos ante ellas aquellos que desean alcanzar la εὐδαιμονία (felicidad, plenitud). La primera sección de la respuesta (2a) atribuida por Brunschwig a Timón como parte de un “giro epistemológico”, nos dice que los sentidos y las opiniones no son dignos receptores de nuestra confianza y no agrega pues demasiado a lo que aquí me interesa. Los casos de 2b y 2c⁴ son un poco más complejos. 2b aparece ligado al numeral anterior por un “ἀλλά” (“pero”, “sino que”) indicando que *en lugar de confiar en los sentidos y la opinión* (2a) lo que debemos es permanecer “sin opiniones, sin inclinaciones y sin vacilar”, presumiblemente, frente a las “cosas” o si se quiere, en relación a ellas; “diciendo sobre cada una que *no es más de lo que no es* (“οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν”), o que es y no es (“ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν”) o que no es ni es (οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν)”. A diferencia de los adjetivos que componen la respuesta a la primera pregunta, a los que se les han dado infinitas vueltas desde hace varios años, los términos que componen 2b no representan problemas mayores de traducción y, en todo caso, la cuestión que ponen de manifiesto, sus posibles complicaciones y la extensión de su campo semántico, sólo puede tratarse en relación a la postura adoptada sobre los primeros adjetivos.⁵

4 A diferencia de 2a estos serían en efecto palabras de Pirrón. Brunschwig (2003, p. 205) argumenta en este punto de una forma similar a la de Ausland (1989) que la primera y segunda triada de adjetivos están claramente vinculadas, por lo que, si atribuimos la primera a Pirrón, tal y como sugiere el texto, deberíamos también atribuirle la segunda.

5 De este modo si, por ejemplo, se acepta la lectura epistemológica, el permanecer sin opiniones (ἀδοξάστους) significará que debemos limitarnos en la palabra y en el juicio a eso que aparece tal y como aparece en un momento dado y ante un agente específico. Carecer de opiniones fijas, o, carecer de ellas por completo, significaría entonces abstenerse de propagar dogmáticamente las propias palabras y, más bien, mantenerlas en el sano circuito del lenguaje escéptico. En Sexto Empírico (*HP* III 235) este no-tener-opiniones se opone al proceder dogmático de la predicación sobre la *naturaleza* y en cambio se asocia, bien lo nota Decleva Caizzi (1981, p. 227), en el campo de la acción, a “la vida corriente”. Más aún, dentro del párrafo referido, el alejarse de las opiniones no sólo previene al escéptico de caer en la “petulancia” del dogmático, sino que es le hace posible mantenerse imperturbable (p. 236).

En contraste con “ἀδοξάστους”, recogido por las tradiciones subsecuentes del escepticismo y que sirve a Sexto para caracterizar el modo de vida representado por Pirrón,⁶ “ἀκλινεῖς” y “ἀκραδάντους”, son términos exclusivos del fragmento y poseen en Timón una fuerte dimensión ética. Esto no quiere decir que sean (al modo de ἀνεπίκριτα), neologismos de su propia mano, pues sabemos de su paso por el *Fedro* de Platón y los fragmentos de Jenófanes, pero es cierto que fuera de éstos no se vinculan demasiado con otros testimonios sobre Pirrón y el pirronismo. Ambos tienen un espíritu similar y de alguna manera parece acertado suponer que forman parte de una misma metáfora: la inclinación y el balance. Según Ferrari (1981), permanecer en cierto estado de “equilibrio”, en cierta y vaga neutralidad respecto de las cosas; respecto de los juicios y los valores que a éstas se atribuyen. Sin inclinarse a este u otro lado, sin vacilar de un lado a otro como las ramas de los árboles. Ciertamente, por su similitud con el dominio de la “imperturbabilidad”, la idea parece sugerir de antemano el final del recorrido y refleja, además, una especie de “clímax ascendente” que aparece como resultado de la aplicación sistemática de la fórmula “Ὀὐ μᾶλλον” al universo de las “cosas” (Decleva, 1981, p. 229). Y aquí comienzan las dificultades. Es en las implicaciones del famoso trilema que se ha querido ver, por ejemplo, el vínculo del fragmento con *Metafísica* IV, o que se han creído reiterar la profunda influencia que según el testimonio de Diógenes Laercio (IX 61), ejercieron los gimnosofistas en el pensamiento de Pirrón tras la expedición alejandrina (Kuzminski, 2008, pp. 37 y ss.; Flintoff, 1989, pp. 88-89). Y es que, apenas iniciar, el mero “Ὀὐ μᾶλλον” en cuanto forma técnica de la filosofía presenta de antemano importantes vínculos tanto hacia atrás, con la escuela de Abdera, como hacia adelante, con el escepticismo expresado por Enesidemo y Agripa en los tropos o con las “voces” del escepticismo sextiano.

Obviamente, la relación entre este fragmento del pasaje y las críticas de Aristóteles a los adversarios del PNC en *Metafísica* IV no depende tan sólo de la interpretación, ontológica o epistemológica, que se dé a los tres primeros adjetivos, sino también de la estructura formal que decidamos atribuirle a esa suerte de disposición discursiva supuesta en el trabalenguas del “no es más”. Lo primero que entonces hay que plantearse es dónde termina el campo de trabajo de la fórmula: si se reduce a la primera ecuación entre ser-no ser o si en cambio abarca la oración completa. De esto depende si será tomada en sentido triádico o si más bien configurará un tetralema al estilo de los elaborados por los sabios de la

6 Notemos pues, al modo de Decleva (1981, p. 201), que Sexto habla de Pirrón en términos de “símbolo” y “modelo”. La idea se encuentra también en Román (2005, pp. 35-36).

India con los que, presumiblemente, Pirrón se encontrara durante su travesía con Alejandro. Determinar su alcance nos permite, además, saber si resulta o no en alguna suerte de negación del PNC tal y como fue planteado por Aristóteles.⁷ Bajo la primera lectura (A), Pirrón nos incitaría a hablar “sobre cada una de las cosas” en los siguientes términos:

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

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

- (i) es que
- (ii) no es, o
- (iii) es y no es, o
- (iv) ni es ni no es.⁸

En (A) οὐ μᾶλλον afecta únicamente a (i), mientras que en (B) extiende su dominio hacia el resto de las partes convirtiéndose en un tetralema. En (A), (ii) y (iii) son afirmaciones dogmáticas, plenamente asertivas, hasta cierto punto quizá,

7 En *Met.* Γ3 el PNC es definido por Aristóteles como aquel que, entre todos los principios, resulta “necesariamente, el más conocido”, sobre el cual “el error es imposible” y que sobre todo, no puede ser *hipotético* (1005b15). Se trata de un conocimiento-base que funge como condición de posibilidad para la emergencia del conocer en cualquiera de sus formas. Su primera formulación en este aparatado, a saber, que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (1005b20), refiere con claridad a la dimensión ontológica de la predicación (no es posible que, *de hecho*, un predicado *x* se dé y no se dé en un mismo sujeto en el mismo tiempo y al mismo respecto). Más adelante aparece una forma alternativa de PNC igualmente referida a la *realidad* en la que se deja ver ya el argumento que lanzará contra ciertos filósofos de la naturaleza (1006a35): “no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo” (1005b25). Hay también, sobre todo a partir de *Metaph.* Γ, formulaciones del Principio asociadas a la “enunciación” según las que, de violarlo, la afirmación significativamente (ἀπόφανσις) es imposible. Esta identificación entre el *ser* de la entidad y la significación, se ve muy claramente en 1007a20, cuando nos dice a propósito de la disolución de la “esencia” por parte de quienes niegan el PNC, que “significar la entidad (de una cosa) es (significar) que el ser de tal cosa no es algo distinto”. Pese a todo, el asunto parece hasta cierto punto indecidible y para los fines de este escrito no resulta necesario establecer una postura fija sobre la naturaleza estructural de la fórmula. De una u otra, o así definiendo en lo que sigue, contra lo que 2c atenta es el carácter funcional, práctico, del PNC.

8 Tomo la partición y el texto de Chiesara (2001, p. 103). Véase también Declava (1981, p. 229), Stopper (1983, p. 272) y Bett (2000, p. 17).

cooriginarias, y específicamente (ii) se encuentra negando el PNC de la manera abrupta. Este es, por ejemplo, el punto de vista de Reale (1981, p. 319) quien adopta la formulación tipo (A) y establece desde allí un paralelo con uno de los pasajes de Γ en el que Aristóteles habría anticipado el trilema con precisión casi delirante:

- (1) resulta evidente que no es posible discutir con un individuo tal acerca de nada, puesto que nada dice ($\text{o}\ddot{\upsilon}\theta\epsilon\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$).
- (2) (a) En efecto, no dice que es así o que no es así,
(b) sino que es así y que no es así
(c) para, a continuación, negar ambas cosas diciendo que ni así ni no así.
- (3) Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya algo determinado ($\text{\acute{o}}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$) (1008a 30).⁹

Este *no decir nada* que Aristóteles recrimina al adversario es consecuencia de la negación del carácter significativo del lenguaje a través de la declaración contradictoria y resultado también de la negación del PNC en el plano de lo real. No decir nada, significa entonces decir *p* y decir *no-p* a un tiempo, en un mismo sentido, como si se tratara de un doble atentado, ontológico y epistémico, que en Aristóteles responde a la mimesis continua entre ser y pensar. Aquel que se pronuncia de esta manera destruye las posibilidades de la discusión: no sería exagerado, pues, decir que para Aristóteles, su habla es balbuceo. La negación del Principio implica, además, que lo que busca evitarse es justamente la “determinación”, como si el adversario temiera al determinar en el habla herir la frontera de su discurso.

No queda claro, sin embargo, hacia quién va dirigido el ataque. Si a la “sana ignorancia” (Zagal, 2015, p. 43) de los físicos o a la contundente necesidad del retórico (e.g. *Met.* iv 1009a5). No queda claro, en consecuencia, cuál es su dirección exacta o si acaso apunta hacia unos y otros simultáneamente. A pesar de, por ejemplo, clasificaciones como la propuesta por Santo Tomás (en que la refutación se enmarca en los argumentos contra la “certeza del conocimiento” planteados por Protágoras y sus seguidores), la ambigüedad del pasaje parece sugerir que esa forma de relativismo del que se acusa al sofista encuentra sus raíces en el ideario heraclíteo sobre la convivencia de los contrarios. A diferencia de los tres primeros argumentos que al menos en alguna lectura pueden considerarse argumentos ontológicos sobre la sustancia dirigidos contra los físicos (Zagal, 2015, p. 48), la quinta refutación posee un aire epistemológico que sobre todo en la parte

9 La formalización es de Reale (1981, p. 319).

analizada por Reale parece ser resultado de una cierta ontología. Desde un punto de vista ontologizante y descriptivo de la indeterminación, los vínculos entre 2b y el fragmento de Γ surgen naturalmente: (i) es presentada como *respuesta* de (a), (ii) como respuesta de (b), y (iii) como respuesta de (c) (Reale, 1981, p. 320). Pero un paralelismo así podría acaso suponer algún contacto casi fiel con las fuentes, es decir, supondría a un Pirrón sumergido en las tablas de cera y los pergaminos del Liceo. Un Pirrón que, salvo por el extraño testimonio de Epifanio (DC T84),¹⁰ es difícil de imaginar.

Ahora, el vínculo con la *Metafísica* al cual llegan también las lecturas de Berti (1981) y Declava (1981), no es el único factor que puede llevarnos a asumir en (A) la verdadera sintaxis. Ferrari (1981, p. 366), por ejemplo, piensa que, dentro del pasaje, el οὐ μᾶλλον expresa la comprensión pirrónica de la “polaridad” (de los contrarios) y, sobre todo, de su equipolencia (ontológica), mas no tanto en virtud de cualquier forma escéptica de desconfianza hacia los sentidos u opiniones, ni aun en su vínculo con la topología. Más bien, Ferrari otorga a la fórmula completa un carácter terapéutico: la convierte (vágase la imprecisión) en instrumento de la purga. La propuesta es tentadora, sobre todo porque rescata el espíritu ascético de la relación entre el “sabio y el cosmos” que, por ejemplo, constituye un punto central en la lectura de Hadot (2006a) respecto al universo semántico de la Grecia antigua. Pero aun subordinando la tesis metafísica, cosmológica si se quiere, de la indeterminación a preocupaciones de orden práctico, sigue resultando difícil adjudicar a Pirrón una propuesta física de ese estilo, no ya por cuánto en ella subsiste de dogmático, sino porque fuera de la parafrasis no encontramos nada por parte de Pirrón sobre estos temas; porque más bien, en lo que respecta a las líneas conservadas de Timón, el problema de la φύσις (naturaleza) aparece desvinculado por completo del problema de la praxis (Hadot, 1984, p. 128).

Además, la relación entre (A) y la lectura descriptiva de los primeros adjetivos, tampoco es necesaria. A diferencia de Berti (1981) o Reale (1981), Bett (2000, pp. 17-19), a quien no interesa establecer ningún vínculo con Γ y quien también separa su propuesta de cualquier presunta negación del PNC, sugiere al contrario mirar la fórmula (B) en asociación a 1b y 2a, como una extensión de la desconfianza pirrónica hacia los sentidos y opiniones. En contra de las posibilidades planteadas anteriormente, Bett hace hincapié en la imposibilidad de encontrar en el fragmento una petición lingüística cuya naturaleza contravenga el dictamen

10 El argumento es defendido por Stopper (1983, p. 273).

de 1b y 2a en contra de las opiniones. Decir, en efecto, que x es p y no- p (A ii) o que ni es p ni es no- p (A iii), sería lo mismo que decir de x que posee una cierta determinación (p , no- p). Pero nada de eso tiene sentido si entendemos 1a como el límite enunciativo de todo predicado más allá de la pura y negativa determinación. Así entendida, 2c implica nuestro problemático asentimiento a (A ii) y (A iii) como proposiciones verdaderas, *i.e.* nuestra no menos conflictiva aprobación de cuando menos ciertas opiniones. Esta es precisamente la lectura de Aristóteles que posibilita las conclusiones de Reale y que, pese a todo, no termina de encajar con el fragmento de Aristocles dada la firme posición de Timón respecto a la desapropiación de los valores de verdad en materia de “opinión”. El problema entonces no radica en la negación del PNC, sino en que, para negarlo, habríamos de romper con lo establecido en las oraciones siguientes.

(B), en cambio, que resulta de la reconstrucción fraseológica elaborada por Aulo Gelio (T56), se vale del οὐ μᾶλλον como elemento guía de la expresión en general, evitando la negación del PNC. La opción se vuelve todavía más apropiada si pensamos en el papel desempeñado por el segundo y tercer “ἢ” (o).¹¹ Al ser afirmación y no pregunta, no parece en lo más mínimo tratarse de una disyunción exclusiva, antes bien, como sucede en los predicados de 1a y 2a, (i), (ii)..., expresadas en un plano de igualdad, resultan equivalentes (Stopper, 1983, p. 273). Si es así, la opción (A) se vuelve difícil de mantener, pues supondría que decir “nada es más de lo que no es” equivale a decir que [eso mismo] “es y no es” y que “no es ni es”. Pero, se observa de inmediato, no es así.

Con todo, sigue siendo difícil explicar por qué Pirrón introduciría proposiciones de aire tan dogmático, y por qué, en última instancia, el paralelismo con Γ es tan notorio. Nuevamente, las especulaciones vagan de aquí para allá, de Timón a Aristocles. Stopper aventura, por ejemplo, que dado el interés de Aristocles en refutar a los nuevos adversarios de Aristóteles, es posible que agregara tanto a A(ii) como a A(iii) para hacer coincidir las posturas y concluir victoriosamente el camino de su ataque. Pero esta hipótesis genera más problemas de los que resuelve al poner en duda la fiabilidad entera del pasaje (a diferencia de Brunschwig, Stopper no proporciona ningún criterio filológico para su clasificación). Además, tal apunta Chiesara (2001, p. 107), en el resto de los libros que componen el *Sobre la filosofía* no hay muestra de que Aristocles agregue contenido en sus múltiples paráfrasis de otros filósofos. Un poco quizá con esto en mente, Stopper adelanta una segunda

¹¹ El primero, reiteran Decleva (1981, p. 229) y Chiesara (2001, p. 103), funciona como un simple *quam*.

posibilidad más o menos tratada párrafos arriba: el que Timón, escritor erudito y polemista por excelencia, sumamente distinto en su perfil filosófico a Pirrón, aumentara la fórmula original para combatir a sus propios detractores, las más de las veces orientados hacia las filosofías del peripatos.

Sin duda son mayores las probabilidades de un Timón lector de Γ que de un Pirrón sumergido en los textos de la biblioteca del Liceo. A esta idea abona además el que, de acuerdo con Diógenes Laercio, Demócrito fuera una de las pocas figuras apreciadas por Pirrón (IX 67). Demócrito que utilizaba el “no es más” en un puro sentido lato para mostrar la igualdad de condiciones en que se encontraban los átomos respecto del vacío, como una consigna descriptiva de lo real tal y como se manifiesta al λόγος (aquí, “pensamiento”) y que, en vez de conducirnos hacia un estado de ἀφασία (por ahora, “inassertividad”) nos lleva en línea recta hacia el reconocimiento de una verdad contundente y absoluta en torno a la realidad física del mundo, por un lado, y en torno al límite de nuestras capacidades básicas para acceder a ella, por el otro. Sin embargo, aunque es posible encontrar un vínculo histórico entre Pirrón y Demócrito a través de Anaxarco (IX 61), no hay nada que nos impida pensar que Pirrón se separara profundamente de estas ideas, renunciando a describir el mundo a partir de elementos tan definidos como los átomos. Chiesara (2007, pp. 22-23) incluso nota con apremio estas cuestiones al traer a cuento la posibilidad de que Pirrón formulara una versión alternativa, figurada, del atomismo, en la que las reflexiones cosmológicas no estuvieran ahí para declarar en pro de ninguna naturaleza sino más bien para mostrar alegóricamente que no existe explicación alguna; que el *mundo* en términos de *ser* no está liado al asunto del sentido. El infinito número de átomos, con su infinita variedad de formas, con sus infinitos y desordenados movimientos, serían para Pirrón un parteaguas para comprender el modo en que sucede la vida de los hombres: azarosa e inestable, fútil y risible. Después de todo, Demócrito se habría dejado sumergir por esas discusiones proveedoras de infelicidad y desasosiego, de las que Pirrón se separa radicalmente (DL IX 64, DC T60).

Queda, pues, la segunda opción, mirar todas estas líneas a modo de tetralema. Pensar que el οὐ μᾶλλον se extiende como un ácido hacia las

distintas partes de la fórmula. Esto no quiere decir que debamos ahora identificar plenamente su uso en el fragmento con su uso por parte de los neopirrónicos (e.g. *HP* II 86) ni tampoco que éste nos lleve con toda necesidad a la suspensión de juicio (ἐποχή). Aulio Gelio sugiere que la compleja expresión es resultado de la incapacidad de determinar en términos de criterio lo verdadero de lo falso (“debido al mezclarse y confundirse de los signos de verdad y falsedad”), y que, sólo por eso, la verdad resulta inaprehensible. La relación con la ἐποχή permanece así anclada al problema gnoseológico de lo que nos es posible o no determinar desde nuestras propias limitaciones cognitivas y poco o nada tiene que ver con la estructura de la realidad de aquello que se aprehende (descartando así la posibilidad de una negación ontológica del PNC).

Un poco esta es la lectura del οὐ μᾶλλον que se extrae del libro IX 76 (anticipada ya en IX 61) de las *Vidas* en que Diógenes Laercio escribe sobre el “nada más”, que era utilizado por el escéptico negativa y epistemológicamente, como sinónimo de la postura más general sobre el “nada determino” y que implicaba, según la traducción, o bien el “nada añadido” (Correa y Sánchez, 2011), o bien el “a nada me adhiero” (García Gual, 2007), o bien “suspendo el juicio” (Vogt, 2015) (“ἀλλ’ ἀπροσθετεῖν”). Sea que nos arroje o no a algún estado parecido a la ἐποχή, es claro que si seguimos a Diógenes Laercio, la negación del PNC no se ve implicada en modo alguno. Tampoco, pese a la opinión de Chiesara (2001, p. 104) parece contribuir a su elección lo escrito por Focio, en cuya *Biblioteca* se puede leer que según Enesidemo los pirrónicos decían sobre las cosas que “no son más de este modo que de aquel, o que, a veces, son de este modo y otras no, o que, para una persona no son de este modo y para otra ni siquiera existen”.¹² Al contrario, Enesidemo estaría aquí jugando en los términos de un puro relativismo, incluyendo las variantes del “momento”, la “persona” y la “circunstancia”; diciendo, hacia el final, que aquello que aparece tal y como aparece posee, por decirlo de alguna manera, su propio *timbre*: dependiendo de la fuente que lo emite, en el momento en que lo emite, de la forma en que es emitido.

12 Tomo para el castellano la traducción de Chiesara y me aparto de la propuesta por LS (71C 6) que traducen los lineales citados en términos del “conocer” y no de las “cosas”.

El que esta interpretación tetralémica se dé en el contexto de la pregunta por la verdad o falsedad es razón suficiente para que lecturas epistémicas como la de Stopper o Annas y Barnes, en las que la serie completa es pensada como un antecedente, ingenuo quizá, de la epistemología de Sexto, otorguen a (B) una interpretación eféctica *i.e.* le otorguen a la ἀφασία el preciso significado de la no-asertividad. En Sexto, efectivamente, ἀφασία se entiende como una especie de “afección” (πάθος) (HP I 192) que expresa la voluntad escéptica de no asentir ante nada, configurando, por así decirlo, el sentimiento que da origen a la ἐποχή: aquello que hace que el escéptico suspenda su juicio momentáneamente respecto a los asuntos que investiga (193).¹³ Aunque *en mor* de continuar arrebatáramos de la palabra su sentido ordinario (un “quedarse-sin-habla”) no-asentir no es necesariamente lo mismo que “suspender el juicio”, y aun concediendo que la suspensión implica la no-asertividad, el sentido justo que Sexto da a la ἐποχή (HP I 36 y ss.) no parece coincidir con el que posee la ἀφασία dentro del párrafo, al menos por las siguientes razones.

Veamos primero la relación que Sexto mismo presenta en el libro primero de los *Esbozos* entre los tropos y la suspensión de juicio. Lo que hay de origen es una partitura de método: los tropos son la forma en que el escéptico busca antítesis (I 8). De éstas surge, es sabido, la equipolencia, entendida aquí como el modo en que las proposiciones irreconciliables de pronto se nos aparecen con el mismo poder de persuasión. Es decir, su *modo de ser no más esto que lo otro*. Dada la igualdad de condiciones, el escéptico, sin poder hacer nada para salir del laberinto, se encamina a la ἐποχή (31-2), definida primariamente por Sexto como “ese equilibrio de la mente por el que [ni se rechaza ni se pone nada]” (11) y luego, por azar, a la ataraxia.

De acuerdo a la misma indicación, los tropos son definidos como una serie de estrategias mediante las cuales el escéptico contrapone o bien “fenómenos con fenómenos”, “consideraciones teóricas con consideraciones

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

teóricas” o las primeras a la segundas o, inclusive, “cosas presentes” (34), creídas verdad a un tiempo, falseadas después, cosas que a veces cambian y revelan *naturalezas* irreconciliables, igualmente poderosas, convincentes, en igualdad de condiciones frente al juicio. Los tropos no son sino una forma, digamos, estandarizada, de nombrar el proceder de la antilogía, una especie de reporte susceptible de cambios que según dirá también Diógenes Laercio, buscan generar dentro de lo más profundo de aquel que los practica un estado tal que su única salida (si se propone en el momento encontrar una salida) es la suspensión de juicio. La suspensión tratada por Sexto como una de las “voces” es definida pues, como sigue:

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

Es entonces, por mero principio, un quehacer de lo *indecible* que surge de las debilidades cognitivas; que se convierte luego en principio de la acción en la medida en que, a su partir, nada se agrega y nada se rechaza. El rango de las “cosas” de las que trata es además inconmensurable, situándose particularmente en la “realidad del mundo exterior” y su única posible relación con los predicados de la depende de si éstos son leídos en términos modales, por completo replegados al campo de lo subjetivo. Sin embargo, no parece que Pirrón *no sepa* si inclinarse hacia ésta o aquella dirección o que considere igualmente persuasivas tantas y tan variadas opiniones que termine por cerrar los ojos y la escucha, negándose a participar en el ruedo de las discusiones dogmáticas. Más bien, Pirrón sabe, como un saber impreso, venido de cualquier lugar, como un saber moral de orden práctico,¹⁴ que si lo que quiere alcanzarse es la serenidad de espíritu entonces habrá que renunciar al tribulado camino de la “verdadera naturaleza” y fijar bien la

14 Y aquí la importancia de la lectura pragmática de la que hablé poco antes. De inicio, Sakezles (1993) utiliza “pragmatic” en sentido lato, es decir, como aludiendo a aquellas creencias que tenemos *a la mano* sólo en virtud de sus efectos favorables en los ámbitos de la acción y el pensamiento. Creencias *funcionales*, diríamos, que si bien logran explicarnos ciertas cosas o proveernos de ciertos resultados, no asumimos como objetivamente verdaderas. Su función de verdad (por decirlo de algún modo) está supeditada a sus efectos.

atención (el pensamiento) en el mundo práctico que circunda la acción y la vida de los hombres. Aunque en ello se separa de la actitud escéptica de Sexto no significa que no compartan un mismo propósito. Ciertamente en este punto la actitud de Pirrón es menos filosófica, o mejor, menos elaborada en términos de las discusiones filosóficas tal y como nos acostumbró a ellas la época clásica o las escuelas del helenismo. Pero el propósito, o si se quiere, el impulso, es el mismo.

III. La lucha contra la predicación

He dicho ya que en el grupo de los que apoyan la sintaxis de (B) se encuentran además aquellos que, como Flintoff (1980), miran 2c como un producto típicamente oriental, *adquirido* por Pirrón durante su encuentro con los sabios de la India, pues si la estructura formal de la expresión podría quizá constituir cierta novedad en el pensamiento griego (Flintoff, 1980, p. 92), parece un tópico frecuente en los *sutras* del budismo temprano en los que el uso de tetralemas juega un papel importantísimo a la hora de discutir en torno a lo *avyakṛta*, precisamente, lo “inaccesible” (Flintoff, 1980, p. 93).¹⁵ Aunque los tetralemas así entendidos no integran en su estructura la canónica formulación del “no más”,¹⁶ la equipolencia de los contrarios parece estar implícita en el “agnosticismo” del Buda (Flintoff, 1980, p. 91); esa actitud plasmada en las tradiciones orales y escritas del budismo que consiste en mantener una conciencia plena en torno al carácter infinito, “insoluble” o “inexpresable” de ciertos asuntos típicamente asociados a la metafísica (e.g. la unión del alma y el cuerpo, la vida después de la muerte). Por este lado no hay nada que pueda aducirse con fuerza suficiente y aunque las semejanzas broten con mucha facilidad podrían a estas alturas conducirnos hacia cualquier lado sin que, pese a todo, seamos capaz de sostenerlas. De cualquier modo, no es este el lugar adecuado ni para afirmar ni para poner en duda la plausibilidad de un Oriente no por completo distante y *otro* de la Grecia pirrónica, así que voy a dejar la cuestión en suspenso. Lo que sí me parece innegable es la importancia que el mismo Diógenes Laercio otorga a los efectos de la expedición alejandrina en la filosofía de Pirrón. Algo pudo percibir en la historia, algo logró mirar en ese viaje que lo llevó a plantear su importancia no una, sino dos veces a lo largo del libro noveno. En la primera (IX 61) y siguiendo a Ascanio, Laercio escribe que, “al parecer”, de ese contacto con los pensadores

15 Para buenos argumentos en sentido contrario, véase Long (1986, p. 80) y Bett (2000).

16 Como puede mirarse, por ejemplo, en la participación de la fórmula expresada por Flintoff (1980, p. 92).

del Oriente le vino a Pirrón su “noble manera de filosofar” en el estricto sentido de haber instaurado un pensamiento de la “inaprehensibilidad” y la “suspensión de juicio”; y en el segundo (63), de la mano de Antígono, que tras escuchar a un hindú reclamar a Anaxarco su papel como tutor de la corte real, Pirrón se había retirado a la soledad y había roto la constancia de sus vínculos familiares. Supongamos que Diógenes Laercio, en este caso, escribió por escribir. Que, como nosotros, él tampoco tenía pruebas. Nada de esto necesita rebatirse si nos atenemos a lo que tienen en común ambas referencias en el marco más general de las *Vidas y obras*. Lo que podemos extraer en este sentido es que Ascanio y Antígono y, con ellos, Diógenes Laercio, veían cierta ajenidad extranjera tanto en la evocación suspensiva como en la opción del retiro.

Sabemos que este último advierte (I 20) entre todas, dos corrientes de pensamiento cuyo estatus como filosofías era sujeto de debate en la Antigüedad: una de ellas es el cinismo que se tildaba frecuentemente de un “puro modo de vida” (IV 103) y, la otra, la filosofía de Pirrón, a la que le rechazaba de constante por su “incertidumbre” (ἀσάφειαν).¹⁷ Lo interesante es que al menos desde la perspectiva de Diógenes Laercio tanto una como la otra tenían una relación disonante con el uso griego habitual de los “dogmas”,¹⁸ e inclusive, ambas parecían profesar cuando menos un parcial desprecio por los pormenores de la “ciencia”. Sobre esto escribe Brochard: “Con Antístenes y los cínicos vemos aparecer una disposición completamente nueva al subordinar la ciencia a la moral” (2005, p. 37). Subordinación que si bien en Antístenes es sólo un delicado bosquejo, en Diógenes y sus seguidores parece más bien una consigna: “ἐγκύκλια μαθήματα” (DL IV 103). Esto es: el estudio de las ciencias (de la lógica y la física) es inútil e irrelevante para lo que ocupa a la conformación de una vida deseable, de una vida virtuosa, de una vida que valga la pena vivirse. En términos de Pirrón, más bien, simplemente *indistinto* para el particular propósito de conseguir la serenidad de espíritu.

Es verdad que esta actitud podría rastrearse hacia los *Majjhima Nikâya* del budismo, pero no es ese el origen (histórico) que aquí me interesa. Esto no quiere decir que rastrear su origen sea imposible: cierta actitud premonitoria de la “indiferencia” y la crítica de Pirrón hacia algunas formas particulares de relacionarse

17 Un argumento similar aparece en Giannantoni (1981, p. 17). Véase también para este propósito, Pérez Cortés (2014, p. 77).

18 Esta idea es sugerida por Hadot (1984, p. 116).

con el conocimiento puede ya advertirse en el espectro filosófico de la Antigüedad clásica. Según la lectura de Sócrates elaborada por Pierre Hadot (2006b) (tomada en lo que sigue como punto de partida) el socratismo involucra ya un cierto rechazo no al “conocimiento” pero sí a la subordinación de la vida a la definición de los conceptos morales. Así, escribe Hadot, por detrás del conocido “sólo sé que no sé nada” se pueden encontrar al menos dos intenciones.

Primero, “yo sólo sé que no sé nada que pueda *transmitirse*”. Esto es, el sustrato de la virtud no es tal que pueda simplemente pasar de los unos a los otros como el agua a los cántaros vacíos (Platón, *Smp.* 175e). No puede, como se deja en claro durante la *Apología* de Platón, enseñarse en el peculiar sentido de la “cátedra” pues su comprensión requiere el expreso carácter vivencial de aquello que sólo puede asirse desde la práctica constante, justamente, desde la ἄσκησις (ejercicio).¹⁹ En este sentido es que lee por ejemplo la siguiente anécdota narrada por Jenofonte:

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

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

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

¹⁹ La partida de Sócrates, por ejemplo, en busca de la comprensión del designio oracular (*Ap.* 27a) puede ser interpretada en este sentido. Según Hadot (2006a, p. 34 y ss.), así también el ejercicio general del diálogo.

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

— ¿Y cómo es ese razonamiento tuyo?

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

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

Hay una distancia grande entre la alerta socrática respecto a los límites del lenguaje y la indiferencia que Pirrón profesaba respecto a los conocimientos de orden metafísico. Mi única intención es entablar un diálogo con cierta vía alterna de interpretación del socratismo que nos permite a su vez repensar los orígenes de la fórmula expresada en 2c, sus posibles sentidos y su función más general en la terapéutica antipredicativa. Es claro que no podemos extraer demasiadas consecuencias, pero también que la figura de Sócrates permaneció durante los siglos posteriores a su muerte como un ejemplo bien conocido en el escenario de la filosofía y que, por ello, generó desde sí una multiplicidad de tendencias que no se ciñen a la transmisión directa de conceptos o teorías, sino que apuntan al dominio amplio de la “actitud”. En Pirrón, así supongo, prevalece un aire socrático que acierta en privilegiar las cuestiones morales desde un punto de vista práctico-existencial. Esta puede ser en parte la razón para que ya desde el tiempo de Diógenes Laercio, los doxógrafos estuvieran más bien inclinados a tratar al pirronismo como una forma de vida (invivable, además) y ésta puede ser paralelamente la razón por la que, junto a Diógenes de Sinope, Pirrón sea calificado como una especie de Sócrates fuera de

lugar (Hadot, 1984, p. 126). Pues si, *grosso modo*, todas las escuelas privilegiarán la “elección del modo de vida” dentro de su concepción de lo que implica “filosofar”, en personajes como Sócrates, Pirrón o Diógenes de Sinope, la balanza apunta hacia allá directamente y, sobre todo en el segundo, la vena discursiva tiende a desdibujarse por completo.

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

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

Lo que me interesa recuperar de su lectura es, primero, que la abstención se dirija expresamente a los “juicios de valor” (no a los de existencia); segundo, que se trate de una elección vital; tercero, que todo apunte hacia una “disposición interior de indiferencia”; y cuarto, que esa indiferencia se relacione a su vez con la autosuficiencia y la serenidad de espíritu. “No es más” continúa siendo, como piensa Brunschwig (p. 208), una frase criptocopulativa en cuanto no versa sobre la existencia real de aquello sobre lo que nos habla, pero no apunta hacia la indiferenciabilidad cognoscitiva y no por tanto al problema epistemológico del criterio. Ni qué decir sobre las entidades físicas del mundo que aquí y de antemano quedan fuera de la discusión.

Tanto la “desdicha de los hombres” como la “impasibilidad” son rasgos que podríamos también adjudicarle al escepticismo de Sexto. ¿Quiere decir esto que la

postura de Pirrón es reductible a la de su discípulo lejano? Creo que no. Aunque esta vez la línea que los separa es menos tangible que en el resto de los casos. Es claro que la *meta* de las prácticas escépticas es la buena vida. La buena vida que es al mismo tiempo la vida sin perturbaciones. Pero ésta no se busca ni se consigue en el mismo sentido que en Pirrón toda vez que Sexto especifica desde el inicio que la ataraxia le llega al escéptico por “azar”, una vez que ha suspendido la aserción (*HP* I 27-29). Se arriba a ella de la manera más fortuita, a ella que no es más que una sombra. A ella que viene hacia nosotros como una recompensa inesperada, que no constituye un valor en sí mismo (que *no puede* constituir un valor en sí mismo). El escéptico, abrigado en la *zétesis*, y a diferencia de Pirrón, no cesa nunca de buscar. Se involucra en el mundo. Discute con el mundo. No es ella su meta principal en el sentido clásico, sino el más increíble de sus resultados.

Quizá la diferencia esté bien representada en una breve alegoría en la que se quiere mostrar cómo ha sido la experiencia del escéptico a la hora de encontrarse frente a frente con el estado de ataraxia y cómo éste se relaciona con la suspensión.

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

Los intentos de Apeles asemejan al esfuerzo del pirrónico que, empeñado en conseguir la calma a través de contraponer uno tras otro, uno sobre otro, los fenómenos y las doctrinas, desistiera agotado sólo para darse cuenta que en ese abrupto desistir, en ese movimiento fortuito de la mano que arroja la esponja y cae sobre el lienzo, es donde radica aquello que persigue. Sin embargo, no es ahí tampoco donde el escéptico detiene su trayectoria: es, además, un zetético, no deja de ir tras la *verdad*. Parafraseando a Thorsrud (2009, p. 127), no es que Sexto sugiera de ninguna forma que “saltemos” directamente hacia el estado de *ἐποχή* (tal y como se plantea, no es ni siquiera posible) y que desechemos la investigación aun antes de iniciarla. El estado de frustración en el que Apeles se encuentra luego de sus múltiples intentos es un “preludio necesario”. Sexto —y esto es lo importante— no desecha las cuestiones dogmáticas por tratarse de encomiendas penosas e inútiles, sino, en una vena mucho más cercana a la dialéctica helenística, porque no ha sido capaz de decidirse entre una u otra. La persecución de ciertos modos del *conocer*

no aparece entonces vinculada de primera voluntad con lo que en las *Sátiras* de Timón se identifica con la *arrogancia* (τῦφος) (e.g. Di Marco F9, 60; DC T58), y, en este sentido, el uso de la “indiferencia” que podríamos derivar a partir de, sería tan sólo el de la “indiferenciabilidad” de las respuestas.

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

¿Cómo, mi viejo Pirrón, y por dónde encontraste salida del culto de las opiniones y el vano saber de pedantes, cómo de toda ilusión y creencia soltaste los hierros? No fue lo tuyo aquello de andar inquiriendo qué vientos soplan por Grecia, de dónde salió ni a qué fin va cada cosa (DL IX 64, FDC T60).

Salvo por Diógenes de Sinope, que como Pirrón promovía el estar “al-margen-de-las-opiniones”²⁰ y el contundente rechazo a la pedantería (DL VI 38, 60 y 40), a nadie más le fue adjudicado tal grado de emancipación y desdén por todo lo tradicionalmente asociado al pensamiento filosófico. Se le describe por encima de los vientos, liberado de las cadenas de la opinión, en un perpetuo estado de “no es más” que coincide con el absurdo metafísico de perseguir verdades absolutas cuando de inicio lo que se quiere es detener el sufrimiento. El pasaje además tiene la ventaja de unir (como se veía en el comentario de Hadot) la voluntad de indiferencia con el estado de autarquía y a ambos con la emancipación respecto de las opiniones que tanto aquí como en IX 67 se relacionan con la divinidad. Es exactamente así

20 La idea aparece en García Gual (2011, p. 33) y es una de las formas de interpretar la “ἄδοξία”, o “mala fama”, típica de los cínicos, por ejemplo en DL IV 11-2.

que comprendo el papel terapéutico de indiferencia; su relación con el “no más” y el uso pragmático de la primera respuesta del fragmento de Aristocles.

Esta forma de interpretación nos permite separar a Pirrón de un dogmatismo tradicional que para *funcionar* necesite conocer los enclaves precisos (el origen de los vientos, el final de su trayectoria) de aquello que considera digno de llamarse “bueno” y “divino”, lo cual, evidentemente, no quiere decir que jamás “dogmatice”. La pura asimilación de la ataraxia con la felicidad y el modo tan exacto que ésta le sigue a la ἀφασία, son ya dogma suficiente. Lo que quiere decir que las “cosas” no sean más de lo que no son, que no sean más de lo que son y no son, que no sean más de lo que ni son ni no-son, es, simplemente, que carecen de un ser definido, de una sustancialidad y particularidad determinada, que *son* sólo en relación con su finalidad.²¹ Pirrón no parece “suspender el juicio” sobre lo bueno y lo malo en cuanto tales sino emitir un juicio directo y asertivo en contra de *ese su tener ser*. Carecen de una naturaleza definida, limitada, determinada, estable: son fachada de convención, utilidad de convención. Es así que el aire aporético del tetralema logra subvertir la prioridad de los fines convirtiéndose él mismo en la meta aguardada (Ferrari, 1981, p. 368). Se trate o no de una afrenta directa contra el PNC, en ambas versiones se llega a este puerto compartido: la no-predicación. Ya sea ese no-decir-nada aristotélico (iv 1008a 30) o la simple disolución del vínculo entre lenguaje y cosa. En todos los casos puede interpretarse bajo la misma luz como el lugar donde se cristaliza el esfuerzo de Pirrón por consolidar la “indiferencia”, primero, en cuanto “ejercicio” que conduce hacia esta no-predicación y, segundo, en cuanto su pura manifestación lingüística.

La indiferencia, según han argumentado Brunschwig (2003) y Ausland (1989, p. 388), es el modo de posicionarse frente a los asuntos del valor, el modo de lidiar con la decisión y con la angustia que se opone diametralmente a la reglamentación

21 En uno de los fragmentos más conocidos de las *Imágenes* (M xi 20, DC T62), Timón escribe sobre la “palabra de verdad” de Pirrón no en términos de una virtud (ἀρετή) positiva y concreta sino exclusivamente en función de una meta específica, la “vida en equilibrio” (ισότατος βίος). Aunque a primera vista la alusión a la naturaleza del bien y la divinidad y la repentina aparición de la “verdad”, sugieran una afirmación positiva sobre lo que es el valor en sí mismo (*a priori*, sin mediación alguna de la convención, sin estar sujeto al cambio y la arbitrariedad), me inclino aquí a pensar como Sakezles (1993, pp. 92-3) que la idea más bien apunta hacia una formulación pragmática del “valor”. No se nos dice que lo bueno y lo divino *sean algo* en concreto, sino que *son* todo aquello que permite al hombre tener una vida equilibrada y, mucho más que la idea preliminar de “indiferencia”, la noción parece implicar el concepto global de “ἀταραξία” como aquello que finalmente proporciona felicidad.

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

Es por ello que aún si aceptamos a (B) como la opción más redituable (en términos de filosofía, de tradición, de herencia), la pregunta continúa siendo si afecta o no, o si ejerce algún tipo de influencia purgativa respecto, hacia o en derredor del PNC. Creo que sí. Es claro que no niega su dimensión lógico-ontológica más evidente, pues hemos dicho que el rango de aplicación de los predicados de la y, en consecuencia, la dirección de la fórmula en 2c, es casi exclusivamente el problema de la acción y sus diferentes valoraciones. Tampoco, al calificar su uso en el fragmento de “pragmático”, podríamos llamarla “metafísica” y, en este sentido, contra las lecturas de Reale, Berti, Ferrari, Bett y Decleva, tampoco sería Pirrón un metafísico. Sin embargo, la unión aristotélica entre ser y pensar que deviene en la asunción del vínculo (sumamente generalizado en el mundo griego) entre estados de cosas en el mundo exterior y estados disposicionales de la conducta moral en el hombre; el vínculo, por decirlo llanamente, entre φύσις y νόμος, naturaleza y costumbre, es presa de dos importantes fracturas: la fractura entre lenguaje y predicación y la fractura entre virtud y conocimiento (ἐπιστήμη), conocimiento así entendido y buena vida.

En Pirrón, la simbiosis entre el razonamiento y la palabra que estructura los principios elementales del ser (eso que, mediante la definición, agota lo esencial del ente) queda disuelto hasta no dejar de sí más que sombras elementales y dispersas, cenizas de una batalla a la que Pirrón renuncia, deja de lado, no mira, no atiende, y no le importa. Aunque aceptemos que no niega el Principio, no podríamos decir, entonces, que no niega lo que el Principio resguarda. Esto no significa de ninguna manera que se renuncie de origen a cualquier ejercicio de la inteligencia o que,

en este caso, Pirrón se abandere con alguna clase de sensacionalismo proclive a hacer a un lado cualquier forma de ejercicio racional en aras de una vida guiada por los impulsos o las leyes impuestas. Al menos dos fragmentos atestiguan que ni en Pirrón ni en Timón existe un desprestigio real ni del λόγος ni del νοῦς. En el primero, hablando justamente sobre el “bien” y el “mal”, Sexto cita una línea de Timón según la que uno y otro son producto del “juicio humano (νόμος)” (*M* II 141); y en el segundo, transmitido por Antígono de Caristo, se dice que para Pirrón “había que enfrentarse en la medida de lo posible a los acontecimientos, en primer lugar con hechos, y si no, al menos con el razonamiento (λόγος)” (*DL* IX 66). Pero λόγος y νοῦς en cuanto “facultades de la razón” (Chiesara, 2001, p. 100) no están al servicio de la construcción metafísica del mundo,²² ni aun, me parece, diseñadas para su comprensión en esos términos. Desempeñan un papel más bien práctico y se mueven en la vida como breves elementos de juicio, como destellos precautorios que permiten generar una distancia saludable entre el hombre y aquello que lo aflige. Su filosofía, abiertamente moral, se presenta entonces como un ejercicio crítico frente a las complejas relaciones entre conocimiento y valor y entre conocimiento del valor y la acción humana. Ese es, en último momento, el bastión en que se resguarda la posibilidad del anhelado equilibrio.

IV. Algunas conclusiones

A lo largo de este escrito he analizado algunos de los aspectos problemáticos que giran en torno al que, por regla general, se considera el testimonio más importante acerca del pensamiento filosófico de Pirrón. El fragmento, heredado a nosotros por Aristocles, es quizá una de las piezas interpretativas más difíciles que el mundo antiguo tiene para nosotros y, probablemente, sin importar cuántas y cuán definitivas sean las interpretaciones que aventuremos será imposible acceder a un consenso absoluto. Frente a un panorama de este corte, los criterios del análisis no pueden ya sostenerse del puro escudriño textual ni acaso reducirse al dominio de la interpretación aislada de los términos y proposiciones, sino que ameritan de nosotros una cierta apertura a la especulación y el juego narrativo a la vez que la aceptación del carácter transitorio, *inestable e indeterminado*, de aquello que el juego nos arroja. No es éste, por lo demás, un asunto ajeno a los estudios clásicos, tan proclives a tejer y destejar las madejas de historia, a tensar y destensar el arco de las interpretaciones.

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

El Pirrón que he querido presentar parece justo encontrarse en medio del torrente, un poco, quizá, en los estrechos márgenes de la propia discusión, en el entorno a veces frágil de la anécdota y la biografía, quizá menos fiel al Pirrón que se ha creado a partir de la reflexión puramente textual del fragmento. No he querido, pues, desterrar unas interpretaciones en favor de otras, sino, casi exclusivamente, presentar un escenario en el que esta diversidad de lecturas pueda acaso apreciarse con mayor profundidad. En este sentido, la elección de lo que he llamado “disposición discursiva” (2c) como eje de la discusión en su conjunto, no es arbitraria. En este soberano trabalenguas entran en batalla las tres grandes posturas de interpretación del pirronismo temprano (ontológico-metafísica, epistemológica y moral), sus vínculos y distancias con los pirronismos posteriores, la pregunta por sus antepasados filosóficos, su siempre difícil entrelazamiento con la metafísica de Aristóteles y, en suma, el talante que caracteriza a la biografía intelectual de Pirrón mismo. Es por eso que tampoco he buscado ofrecer una interpretación demasiado afirmativa y contundente respecto a la naturaleza y estructura del trilema/tetralema, sino, en cambio, situarme en el eje de sus implicaciones y funcionamiento *ad intra* el pasaje y en relación con otros testimonios directa o indirectamente asociados tanto con la forma de vivir llevada por Pirrón, como con el temple de ánimo que, según Timón y Diógenes Laercio, lo caracterizado.

En el camino, una cuestión muy específica salió a relucir: la indiferencia o, si se quiere, la doble dimensión práctica y moral del ser *filosóficamente indistinto* respecto a esto u aquello; a la vez, el delicado vínculo entre la ejecución de la indiferencia como forma del habitar y la práctica de la no-predicación que, según he dicho, puede bien mirarse como un ejercicio terapéutico y como una manifestación lingüística del *ser indiferente*. Esta profunda voluntad de “ἀδιάφορία” es la que vemos en el Pirrón de los fragmentos timonianos, ese que no se ocupa de las causas primeras y últimas, que pasa la vida ignorando la trayectoria de los vientos de la Hélade, que no se deja seducir por las vanidades de la certeza, y que pertenece imparable e indómito frente a la ley. Un Pirrón *paradoxástico*: al margen de las opiniones y las vanaglorias, atópico y sin arrogancia. Es la que vemos también en las descripciones de Diógenes Laercio, tan propensas a enfatizar el valor filosófico de la soledad y el retiro, y tan entusiastas al mostrarnos, con el ejemplo de Pirrón, las formas de una vida cobijada por la voluntad de anonimato y el incuestionable desinterés por las discusiones de la ciencia. Una vida de la que, pese a ello, no puede decirse fue ajena a la filosofía, sino, más bien, resistente ante a sus vicios y exageraciones.

Sin duda existen muchas maneras viables de entender el uso del “no más” (y de 2c en su conjunto) dentro y fuera de la paráfrasis de Aristocles y, sin duda también, la tentación de interpretarla como una sólida apropiación del Oriente o como una respuesta radical a las características del *ser* y del *decir* en Aristóteles no dejarán de presentarse. Sin embargo, me ha parecido que es posible mantener lo antipredicativo, lo terapéutico e, inclusive, lo contestatario de la fórmula, sin necesidad de proponer vínculos doctrinales demasiado fuertes en cualquiera de los sentidos y sin obligarnos a dar cuenta de su uso y significado desde el punto de vista de las apropiaciones del neopirronismo. Y es que, así he querido mostrar, como fórmula pragmática de camino a la serenidad de espíritu, el “no más” puede interpretarse no tanto como una afrenta a las dimensiones ontológicas o epistémicas del PNC, sino como una bandera de batalla en contra de sus dominios en el mundo de la praxis. La consigna que está en juego no suscribe, entonces, una prédica en torno a la naturaleza del ser ni una descripción acerca del modo en que efectivamente llegamos a conocer esto u aquello, sino una manifestación de indiferencia respecto a estas preguntas mismas: no una declaración de imposibilidad, sino una de indistinción. El matiz es breve, pero importante. De ser plausible esto que escribo, Pirrón se encontraría en los espacios liminales del discurso filosófico, reticente a la “doctrina” por razones puramente morales, ajeno hasta cierto punto de las posturas manifiestas por sus discípulos lejanos y lejano también de lecturas metafísicas más tradicionales. Curiosamente, mucho más cerca de personajes que, como Diógenes de Sinope, llevaron a su máxima expresión la consigna socrática de la filosofía como forma de vivir, aun si esto suponía, de alguna manera, atentar contra sus propios principios.

Referencias

- Ausland, H. W. (1989). On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy. *Elechos*, 10, 359-434.
- Berti, E. (1981). La critica allo scetticismo nel IV libro della *Metafisica*. En G. Giannantoni (Comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*, Volumen I. Napoli: Bibliopolis.
- Brochard, V. (2005). *Los escépticos griegos* (V. Quinteros, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Correa, A & Sánchez, L. (2011). Diógenes Laercio IX 61-116: Pirrón y los pirrónicos. Traducción y comentario. *Ideas y valores*, 13, 215-238.
- Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego* (P. Bádenas, Trad.). Madrid: Siruela.
- Chiesara, M. L. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*. New York: Oxford University Press.

- Decleva, F. (1981). *Pirrone testimoniaze*. Napoli: Bibliópolis.
- Decleva, F. (1980). Τῦφος: contributo alla storia di un concetto. *Sandalion*, 3, 53-66.
- Di Marco, M. (1989). *Timone di Fliunte, Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*. Roma: Edizioni dell'ateneo.
- Ferrari, G. A. (1981). L'immagine dell'equilibrio. En G. Giannantoni (Comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*, Volumen I. Napoli: Bibliópolis.
- Flintoff, E. (1980). Pyrrho and India. *Phronesis*, 25(1), 88-108.
- García Gual, C. (2011). *La secta del perro*. Madrid: Alianza.
- Giannantoni, G. (Comp.). (1981). *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*. Volumen I. Napoli: Bibliópolis.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cezane, Trad.). Ciudad de México: FCE.
- Hadot, P. (2006a). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacios, Trad.). Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2006b). *Elogio de Sócrates* (R. Falcó, Trad.). Ciudad de México: Me cayó el veinte.
- Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (L. Bredlow, Trad. y notas). Madrid: Lucina.
- Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres* (C. García Gual, trad. y notas). Madrid: Alianza.
- Long, A. A. (1986). *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley: University of California Press.
- Long, A. A & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Volúmenes 1 y 2. New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Revented Buddhism*. UK: Lexington Books.
- Sakezles, P. (1993). Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation. *Apeiron*, 26, 77-95.
- Schiappa, E. (2013). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rethoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Reale, G. (1981). Ipotesi oer una rilettura della filosofia di Pirronie di Elide. En G. Giannantoni (Comp.), *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 Noviembre 1980*, Volumen I. Napoli: Bibliópolis.
- Román, A. R. (2005). El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía. *Δαίμων. Revista de filosofía*, 36, 35-51.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos* (A. Gallego y T. Muñoz, Trad.). Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos* (J. F. Martos, Trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Stopper, M. R. (1983). *Schizzi Pirroniani. Lo scetticismo antico* by Gabriele Giannantoni. Review. *Phronesis*, 28(3), 265-297.
- Thorsrud, H. (2009). *Ancient Scepticism*. Kings Lynn: Acumen.
- Warren, J. (2001). Aristotle's refutations of Pyrrhonism (Eus. PE 14.18.1-10). *The Cambridge Classical Journal*, 46, 140-164.
- Zagal, H. (2015). Aristóteles vs Protágoras: la refutación de la “necedad”. Conferencia dictada en el *III Coloquio de escepticismo filosófico* (UAM), 25-6 de mayo, Ciudad de México.