

La astucia  
mimética del pulpo.  
Pirrón de Élida  
y la vida sin vanidad

The Cunning  
Octopus Mimetic.  
Pyrrhoh of Elis and Life  
without Vanity

Ma. Fernanda Toribio Gutiérrez\*

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD VERACRUZANA, MÉXICO

[fernandadedalus@gmail.com](mailto:fernandadedalus@gmail.com)

## Resumen

En este ensayo se analiza el significado filosófico y el papel que desempeña el término “τῦφος” (vanidad) en el modelo de vida encarnado por Pirrón de Élide a inicios de la época alejandrina. Según se sostiene, su singular aparición en algunos fragmentos que han llegado hasta nosotros nos permite entrever una dimensión poco atendida de esa forma de vida, calificada desde su tiempo como absurda e imposible y que, a la postre, se nos revela como producto de una consistente vocación de indiferencia hacia los saberes canónicamente pensados como filosóficos.

**PALABRAS CLAVE:** vanidad, indiferencia, pirronismo, cinismo, ascesis.

## Abstract

The present essay analyzes the meaning and the roll played by the greek concept of “τῦφος” (vanity) in the way of living proposed by Pyrrho of Elis in the begining of the helenistic period. As I will defend, its singular presence in some of the preserved fragments of that epoch allows us to see a mostly unexplored aspect of Pyrrho’s life, sometimes qualified as absurd and impossible but revealed instead as a product of a consistent vocation of indifference towards what canonically we understand as philosophical knowledge.

**KEYWORDS:** vanity, indifference, pyrrhonism, cynicism, ascesis.

Recepción 01-12-18 / Aceptación 05-03-19

\* Licenciada y maestra en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de los Andes, Colombia, la Universidad Nacional de Colombia y la Universitat de Barcelona. Actualmente colabora con los trabajos del Cuerpo académico Fenomenología, del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, donde se desempeña como asistente de investigación.

## I. Preámbulo<sup>1</sup>

A continuación me ocuparé de algunos fragmentos conservados de las *Sátiras* y las *Imágenes* de Timón de Fliunte en donde aparece uno de los conceptos más interesantes e inadvertidos en el espectro de eso que en general llamamos “pirronismo temprano”.<sup>2</sup> Me refiero al τῦφος, traducido por el mundo romano como *vanitas*<sup>3</sup> y que, *grosso modo*, en los marcos de la filosofía helenística se ha entendido bajo el campo semántico del orgullo,<sup>4</sup> la presunción y la vanagloria, principalmente a partir de su uso en diversos testimonios atribuidos al cinismo de Diógenes y Antístenes.

- <sup>1</sup> Todas las referencias a las fuentes recuperadas de compilaciones aparecerán abreviadas con las iniciales de los apellidos de los compiladores/traductores y el número de referencia del fragmento o testimonio tal como se enlista a continuación. Fernanda Decleva Caizzi. *Pirrone testimonianze* (Nápoles: Bibliópolis, 1981): DC; Fernanda Decleva Caizzi. *Antistenis fragmenta* (Varese-Milán: Istituto editoriale Cisalpino, 1966): DC A; Massimo di Marco. *Timone di Fliunte, Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento* (Roma: Edizioni dell'ateneo, 1989): DM; Anthony A. Long y David N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol. 1 (Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press, 1987): LS; María Lorenza Chiesara. *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments* (Nueva York: Oxford University Press, 2001): MLC. Asimismo, para referirme a las Vidas y opiniones de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio, remito a las siglas DL y a la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea que aquí cito a través de la versión bilingüe de Chiesara con el ya canónico *Praep. Evag.*
- <sup>2</sup> El mote “pirronismo temprano” es de Stough, si bien aparece en otros textos; con él hago referencia a Pirrón y Timón, dejando de lado a la tradición de Enesidemo y Sexto Empírico cuya recuperación excede mis propósitos. En este trabajo, lo utilizaré indistintamente junto a “pirronismo antiguo” o similares. El conocido “neopirrónicos” se usará en referencia a Sexto y compañía.
- <sup>3</sup> Fernanda Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze* (Nápoles: Bibliópolis, 1981), T244.
- <sup>4</sup> Recientemente, Sergi Grau publicó un magnífico trabajo acerca de las representaciones biográficas de la “arrogancia” en las vidas de filósofos. Este trabajo fue escrito antes de la lectura del texto, por lo que no integra sus disertaciones y contenidos. De cualquier manera, los términos de la arrogancia trabajados por Grau en poco se relacionan con el problema del τῦφος tal y como ahora me interesa. Sergi Grau, “La arrogancia de los filósofos griegos antiguos entre biografía y comedia”, *Conventus Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, vol. II, Jesús de la Villa *et al.* (comps.) (Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2017), 99-102.

La presencia del *τῦφος* y algunos de sus términos hermanos en estos testimonios no es para nada fortuita, en cambio, parece responder a una preocupación de orden moral que recorre muchos de los pasajes más significativos de las fuentes conservadas sobre Pirrón. Este conjunto mínimo de fragmentos nos permite sacar a la luz uno de los aspectos que, me parece, configuran la forma de vida llevada por Pirrón: una renuncia a conocer (o *buscar* conocer) la naturaleza de las “cosas” y que, en su ejecución, se vale de la “indiferencia” como “ejercicio espiritual”,<sup>5</sup> justamente en virtud de su concepción de la vanidad como “vicio”. Por supuesto, no un vicio cualquiera, sino el concreto de aquel que se pretende poseedor de las “verdades” y que se asume legislador de lo “bueno”, de lo “justo”, lo “bello”, lo fútil, lo que provoca la “vergüenza” y aquello que la alivia. El vicio, pues, del *sapiente*.

## II. Βίος ἄτυφος

En un pasaje del *Fedro* con el cual Decleva Caizzi<sup>6</sup> muestra el carácter negativo que el pensamiento griego habría otorgado al *τῦφος*, Sócrates y Fedro, al pie de un árbol, hablan acerca de la vida de Bóreas. Cuentan que ahí, a poca distancia del lugar donde descansan, el viento del norte había secuestrado a la ninfa Oristes, quizá mientras jugaba a orillas del Illiso. Es entonces cuando, alrededor de exclamaciones, Fedro pregunta a Sócrates si acaso él cree en aquella aventura extravagante. Podría ser —responde— que la ninfa hubiera caído arrojada por el viento desde las altas rocas y que, tiempo después, su caída fuera mirada desde el cielo por los otros como un rapto; podría haber caído en un paraje diferente,

<sup>5</sup> Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006).

<sup>6</sup> Fernanda Decleva Caizzi. “*Τῦφος*; contributo alla storia di un concetto”, *Sandalion*, vol. 3 (1980), 54.

quizá una colina, o quizá no. El hombre que se diera a la tarea de responder a Fedro y desentrañar las penumbras del rapto de Oristes tendría que, bajo esos mismos criterios, dar cuenta de la imagen de “gorgonas y los pegasos”, así como explicar cómo luce una quimera, en fin, hablar de todas esas figuras habitantes del mundo de los relatos populares. Un hombre así, encargado de esto, se vería envuelto en una labor enorme y pesadosa para la que él, Sócrates, quien no ha podido siquiera “conocerse a sí mismo”, no parece tener tiempo.

Yo no he podido aún cumplir con el precepto de Delfos, conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia me parecería ridículo intentar conocer lo que me es extraño. Por esto es que renuncio a profundizar en todas estas historias, y en este punto me atengo a las creencias públicas. Y como te decía antes, en lugar de intentar explicarlas, yo me observo a mí mismo; *quiero saber si yo soy un monstruo más complicado y más furioso que Tifón, o un animal más dulce, más sencillo, a quien la naturaleza le ha dado parte de una chispa de divina sabiduría.*<sup>7</sup>

Saltan a la vista dos asuntos vinculados al legado de Pirrón que nos sirven como punto de partida: el carácter inútil e indistinto de ciertos saberes en la construcción de una vida que valga la pena vivirse (propósito básico del conocimiento de sí)<sup>8</sup> y la unión entre aquello que reviste la figura del titán (subsumido al campo abierto del τῦφος) y la persecución de estos saberes mismos. De este modo, analizaré ambos asuntos en contraste con

<sup>7</sup> Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Barcelona: Gredos, 2007), 229e-230a. Énfasis mío. Para un análisis de la dimensión mítica de Tifón, ver también su papel en el *Fedro* y su relación con el “conócete a ti mismo”, Daniel S. Werner. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus* (Nueva York: Cambridge University Press, 2012), 19-43.

<sup>8</sup> Platón, *Protágoras*, 343b; *Fedro*, 229e; *Leyes II*, 923a; *Apología*, 28b, 30b, 38a; *Gorgias*, 470e, 488a.

dos de las descripciones de Pirrón escritas por Timón<sup>9</sup> quien, según un consenso relativo, se considera su discípulo más cercano y la fuente de información más fidedigna.<sup>10</sup> En relación con otros pasajes del libro ix de las *Vidas* laercianas, además, lo escrito por Timón nos permitirá hacer un retrato mínimo del temple de ánimo que caracterizó a Pirrón; este último definido por una cierta voluntad de emancipación, un impulso de desapego y un profundo desinterés hacia todo aquello que conforma tradicionalmente la esfera del discurso filosófico: la búsqueda del origen y el *télos* de las “cosas”; en otras palabras, la búsqueda de su naturaleza.

Para este Sócrates, interlocutor de Fedro, asuntos como el rapto de la ninfa o la apariencia del pegaso resultan naturalmente “extraños” en virtud del camino planteado por el “*γνώθι σεαυτόν*”. No se dice en ningún momento que sea imposible conocerlos o hablar sobre ellos, sino que su conocimiento no tiene ninguna significación en lo que ocupa al camino de la autognosis. Son, por decirlo de algún modo, *una pérdida de tiempo*. Así, las palabras de Sócrates recuerdan uno de los fragmentos más sonados de las *Imágenes*, donde Timón se encarga de describir indirectamente a su maestro como alguien que ha logrado emanciparse de lo “vano” y lo “pedante”, por tanto, despreocupado de lo que en *Fedro* se corresponde con la esfera de lo inútil:

¿Cómo, mi viejo Pirrón, y por dónde encontraste salida  
del culto de las opiniones y el vano saber de pedantes,

<sup>9</sup> DL ix 64; Declava Caizzi, *Pirrone testimonianze*, T58 y 60; Anthony A. Long y David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol. 1 (Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press, 1987), 2C; Massimo di Marco, *Timone di Filunte, Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento* (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1989), F9.

<sup>10</sup> Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (Madrid: Gredos, 1993), M I 53. El consenso es general pero no falto de matices. Para una lectura crítica de Timón como fuente, ver Jacques Brunschwig, *Papers in Hellenistic philosophy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2003), 190.

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.*<sup>11</sup>

Aunque el pasaje ha sido interpretado de distintas maneras, para los fines que aquí son relevantes, la propuesta de Sakezles resulta particularmente acertada.<sup>12</sup> Según explica, que a Pirrón no le importe inquirir sobre el origen y dirección de “vientos de la Hélade” puede leerse como parte de su negativa a perseguir las “causas primeras y últimas” inherentes a una cierta concepción, más bien aristotélica, de la “filosofía de la naturaleza”.<sup>13</sup> Nuevamente, como en el caso del *Fedro*, no se expone que estas cosas sean imposibles de conocer, sino que su conocimiento no es relevante para entender lo que hace de la vida de Pirrón, de su temple y disposición anímica, algo que vale la pena emular. En este sentido, aquello que en las primeras líneas aparece en derredor al “culto de las opiniones” y el “vano saber de los pedantes” se corresponde en contenido a la persecución de los fines y las procedencias, que para Pirrón no resultarían más que inútiles distracciones.<sup>14</sup> Es decir, lo que Timón parece retratar en sus *Imágenes* es la indiferencia mostrada por Pirrón respecto a la forma de

<sup>11</sup> DL ix 64; Declava Caizzi, *Pirrone testimonianze* T60; Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2C. El énfasis es mío. El texto griego reza como sigue: “ὃ γέρον, ὃ Πύρρον, πῶς ἢ πόθεν ἐκδυσιν εὐρεῖς/λατρείης δοξῶν [οἷ] κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν/καὶ πάτης πειθοῦς τ’ πελύσαιο δεσμά;/ οὐδ’ ἔμελέν σοι ταῦτα μεταλλῆσαι, τίνες αὔραι/Ἑλλάδ’ ἔχουσι, πόθεν τε καὶ εἰς ὃ τι κύρει ἔκαστα”. Utilizo la traducción de Bredlow. En la de Declava: “o vecchio, o Pirrone, come e done trovati scampo dalla schiavitù delle opinioni e della vuota sapienza dei sofisti, e sciogliesti i legami d’ogni persuasivo inganno? Né ti curasti di ricercare quali venti percorrono l’Ellade, donde ogni cosa venga ed in che si risolvá”. La salvedad que más me importa es la de “σοφιστῶν”, que parece aludir directo a la sofística como elemento de tipo, como característica, y no a los sofistas en cuanto movimiento.

<sup>12</sup> Priscilla Sakezles, “Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation”, *Apeiron* 26, 2 (1993), 77-95.

<sup>13</sup> Sakezles, “Pyrrhonian Indeterminacy”, 94. También, Declava Caizzi, *Pirrone testimonianze*, 250.

<sup>14</sup> Maria Lorenza Chiesara, *Historia del escepticismo griego* (Madrid: Siruela, 2007), 23-24.



indagar asociada canónicamente a la filosofía; su poca empatía intelectual con los saberes primeros y últimos, que terminan siempre por constituir la materia prima del discurso filosófico. Es más, siguiendo la línea fraseológica del propio Timón y extendiendo los límites de la propuesta de Sakezles, pareciera que Pirrón ha soltado “los hierros” del discurso en pro de aquello que, malsanamente, los hierros alimentan: la vanidad.

Algo similar se observa en otro de los fragmentos de Timón conservados, en el cual se habla también de Pirrón como alguien definido por su relación (nula, negativa) con la vanidad. Este pasaje, procedente de las *Sátiras*, nos muestra un panorama de aquello que Pirrón no es y esto nos permite empezar a definir los objetos a los cuales dirige su crítica:

Ese fue el hombre al que vi, sin vanidades [τὸν ἄτυφον], ajeno a todas aquellas aflicciones de la fama y la deshonra a las que se encuentran sometidos los mortales, muchedumbre inestable, agobiada por esto y aquello a causa de las pasiones [παθέων], las opiniones [δόξης] y la fútil legislación [εἰκαίης νομοθήκης].<sup>15</sup>

La ἀτυφία se presenta como el primero de los rasgos que distinguen a Pirrón de esa “muchedumbre inestable”, siempre agobiada tanto por las

<sup>15</sup> Di Marco, *Timone di Fliunte*, Silli, F9; Declava Caizzi, *Pirrone testimonianze*, T58. El texto en griego dicta: “ἀλλ’ οἶον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἶδον ἢ δ’ ἄδμαστον πᾶσιν ὄσοις δάμναται βροτῶν ἄφατοί τε φατοί τε λαῶν ἔθνεα κοῦθα, βαρυνόμεν’ ἐνθα καὶ ἔνθα ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης”. Sigo la versión de Chiesara: “such was the man I saw, unconceited and unbroken by all the pressures that have subdued the famed and unfamed of mortals, unstable band of people, weight down in this side and on that with passion, opinion, and futile legislation” María Lorenza Chiesara, *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments* (Nueva York: Oxford University Press, 2001). Long y Sedley apresuran una traducción similar, mientras que Bett se separa argumentando que el término “παθέων” debería entenderse en relación con “αἰσθήσεις”, es decir, como “affections”, Richard Bett, *Pyrro, his Antecedents and his Legacy* (Reino Unido: Oxford University Press, 2000), 74. Discrepo con Bett, además, en la última línea (“εἰκαίης νομοθήκης”) “laying-down of the law” y acudo de nuevo a Chiesara y Long y Sedley, quienes optan por “futile legislation”. La línea ha suscitado diversas interpretaciones que no necesariamente coinciden con la aquí presentada.

pasiones y creencias, como por la “fútil legislación”. Es decir, en consonancia con lo que hemos dicho, describe un Pirrón emancipado de las causas del descontento, erigido desde un *más allá* de lo que esas causas representan.

Esto resulta particularmente significativo dentro de la prolífica discusión que, desde hace ya varios años, se da en torno a los primeros lineales de un conocido pasaje donde Aristocles de Mesina, peripatético del s. I a.C., asegura parafrasear algunas palabras de Timón en las que éste, a su vez, parafrasea la voz de su maestro.<sup>16</sup> Pese a que varias secciones del pasaje suponen problemas filosóficos y filológicos importantes, me concentraré únicamente en la primera, donde Pirrón “afirma” (ἀποφαίνειν) que “las cosas (πράγματα) son igualmente indiferentes (ἐπ’ἴσης ἀδιάφορα), inestables (ἀστάθμητα) e indeterminadas (ἀνεπίκριτα)”. Dejaré de lado los pormenores que rodean la discusión y me ocuparé de una de las interpretaciones que más éxito ha tenido durante las últimas décadas, sobre todo —aunque no exclusivamente— a partir de los trabajos de Bett,<sup>17</sup> Long,<sup>18</sup> Ferrari<sup>19</sup> y Decleva Caizzi. De acuerdo con esta lectura, Pirrón estaría formulando una postura de orden ontológico y metafísico sobre la naturaleza del mundo exterior y sus objetos. Esto es, antes que un epistemólogo (como se podría suponer a partir de las lecturas de Enesidemo

<sup>16</sup> Eusebio de Cesarea, *Praep. Evag.* 14.18.1-5; MLC, F4 2-4; Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze*, T54; Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers* I F1. Todas las referencias del fragmento que siguen fueron tomadas de Chiesara, *Aristocles of Messene*, si bien en algunos casos modifiqué su traducción.

<sup>17</sup> Richard Bett, “Aristocles on Timon on Pyrrho: the Text, its Logic, its Credibility”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII (Reino Unido: Oxford University Press, 1994), 137-181; *Pyrrho, His Antecedents*.

<sup>18</sup> Anthony A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* (Berkeley: University of California Press, 1986).

<sup>19</sup> Gian Arturo Ferrari, “L’immagine dell’equilibrio”, en *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 de noviembre 1980*, Gabriele Giannantoni (comp.), vol. I (Nápoles: Bibliópolis, 1981), 337-392.

y Sexto Empírico)<sup>20</sup> o un moralista (como pensaría Cicerón),<sup>21, 22</sup> Pirrón habría sido un filósofo de la naturaleza al estilo de Demócrito, Platón y los eleatas o, inclusive, al estilo de Aristóteles.

Como ha notado Brunschwig,<sup>23</sup> pese a todos los beneficios que esta interpretación supone, se enfrenta con la nada desdeñable cuestión de la consistencia: aceptarla solicita adjudicar a Pirrón un perfil filosófico sumamente definido<sup>24</sup> que, sin embargo, no termina de encajar con las descripciones que sobre él escribiera Timón. En estas últimas no se pretende retratar a un personaje-filósofo en sentido discursivo, sino a una especie de sabio con poco o nulo interés por las investigaciones filosóficas que, pese a ser un gran dialéctico, rehúye desinteresado las discusiones,<sup>25</sup> no se digna siquiera a escribir doctrinas<sup>26</sup> o fundar una escuela y que, como rasgo fundamental, decide llevar una vida silenciosa y en retiro como sacerdote de Élide, donde terminaría muriendo a una sorprendente edad en el más puro anonimato de la filosofía.<sup>27</sup>

Si en lugar de primar el contenido aislado del fragmento decidiéramos (a modo biográfico) hacerlo con las anécdotas, descripciones del ánimo y figura de Pirrón, parecería que cuando dice que: “las πράγματα son igualmente indiferentes, inestables e indeterminadas”, habla de todo aquello que semánticamente puede ser arropado en los dominios de

<sup>20</sup> Y como, por lo demás, lo supuso una vasta tradición; por ejemplo Stopper, 1983 o Julia Annas y Jonathan Barnes, *The modes of scepticism* (Melbourne: Cambridge University Press, 2003).

<sup>21</sup> Declava Caizzi, *Pirrone testimonianze*.

<sup>22</sup> *Acad.* II 130, *Fin.* II 35; *de Orat.* II 130. Las ideas de Cicerón (aunque no su planteamiento) fueron recuperadas también por Hayden Weir Ausland, “On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy”, *Elenchos*, vol. 10 (1989), 359-434.

<sup>23</sup> Brunschwig, *Papers on Hellenistic philosophy*.

<sup>24</sup> Un poco, también, es la lectura de Sakezles, “Pyrrhonian Indeterminacy”, 93-94.

<sup>25</sup> DL IX 63-64.

<sup>26</sup> DL IX 102.

<sup>27</sup> DL IX 62.

“πράττειν”, lo que Brunschwig<sup>28</sup> llama “objetos de rechazo y elección”: aquello que, al actuar, consideramos “bueno” o “malo”, “justo” o “injusto”. Esto es importante a la luz de un párrafo de las *Vidas* en el que Diógenes Laercio (DL) señala que, para Pirrón, nada era “bueno (καλὸν) o vergonzoso (δικαίον), o justo (δικαίον) o injusto (ἄδικον), y de igual manera (καὶ ὁμοίως) —que entre todas las cosas— nada [era] verdadero (esto o lo otro) (μηδὲν εἶναι τῆ ἀληθείᾳ), sino que los hombres hacen todo esto por costumbre y por hábito (νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς νθρώπους πράττειν)”.<sup>29</sup>

La pregunta obvia en este punto es qué hay en el territorio humano de las opiniones, en la búsqueda de los orígenes y futuros de los vientos, y en la “fútil legislación”, que Pirrón decidió emanciparse. El propósito está claro: como la mayoría de las escuelas helenísticas, Pirrón está interesado en conseguir un estado de “εὐδαιμονία” identificado con la imperturbabilidad de espíritu, la estabilidad, el equilibrio y la calma.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Brunschwig, *Papers on Hellenistic philosophy*, 208.

<sup>29</sup> Bredlow traduce καλὸν/δικαίον como “bello/feo”. Dada la siguiente aparición de ἄδικον, en este caso me parece más pertinente la traducción de Chiesara, que conserva su espíritu moral. Respecto a ὁμοίως, opto por la traducción de Vogt, “similar”, haciendo a un lado el “equally” de Chiesara. En consonancia con este fragmento se encuentra también (o podría hacerlo) una de las refutaciones de inmoralidad con que Aristocles ataca a los pirrónicos. Ahí se pone en duda la capacidad del pirrónico de ser un “ciudadano, consejero, juez”, argumentado que aquellos que no creen en lo “honorable” o “vergonzoso” (MLC F4 18) serían sujetos de cometer las peores atrocidades. Chiesara, *Aristocles of Messene*, 87.

<sup>30</sup> Sobre la imperturbabilidad de Pirrón recuérdese, por ejemplo, la anécdota transmitida por Posidonio en DL IX 68. Acerca del equilibrio y la calma, piénsese en M XI 20 (Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze* T62), uno de los fragmentos más controvertidos de las *Imágenes* donde se habla de la “ισότατος βίος”, la vida *en equilibrio*, siguiendo a Ferrari (“L’immagine dell’equilibrio”, 359). Sobre la relación entre éstos y la εὐδαιμονία, habría que volver a los últimos lineales (3) de la paráfrasis de Aristocles (“τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δὲ ἀταραξίαν, Αἰνισίδημος δὲ ἠδονή” [F4 5]) y la hipótesis de Brunschwig sobre el tercer adjetivo (ἠδονή) que, en el pasaje original, no aparece referido ni a Pirrón ni a Timón, sino a Ene-sidemo. Brunschwig, *Papers on Hellenistic philosophy*, 203.

En este sentido no pareciera existir nada novedoso. Sin embargo, cuando nos preguntamos por el camino a seguir o, en términos de Hadot, por la “opción existencial”<sup>31</sup> que el pirronismo temprano representa, nos encontramos con un par de asuntos que llaman la atención.

Primero, al igual que más tarde lo hiciera Sexto Empírico,<sup>32</sup> Pirrón parece identificar la perturbación y el agobio que aquejan a la “muchedumbre inestable” con la búsqueda de los “bienes” y “males” *per naturam*, pero no parece ni recurrir a la “suspensión de juicio” ni continuar *zetéticamente* persiguiendo una verdad para siempre inencontrada. Antes bien, atendiendo de nuevo al sumario de Aristocles, lo que se propone es hacer uso de la “indiferencia” como de una “terapia”: la terapia de considerar inútil la búsqueda de los *qués* y los *cómos* supremos, en aras de una indiferencia tal que, a la postre, termine por conducirnos a la serenidad de espíritu. Esta ecuación entre la indiferencia por el conocimiento así entendido y la posibilidad de la buena vida, que rompe con el esquema intelectual del saber-hacer platónico-socrático,<sup>33</sup> ha sido llamada por Bett el “hallazgo pirrónico” y en él parece descansar su mayor contribución a los escepticismos posteriores. De ahí en adelante, la felicidad y la calma se identificarán con una abierta renuncia del espíritu teórico a sus ojos “incompatible con la serenidad de espíritu”<sup>34</sup> en la que, ya decía Timón,<sup>35</sup> consiste la posibilidad de ser feliz.

La segunda cuestión nos devuelve al asunto del τῦφος y a las últimas líneas citadas del *Fedro* en las cuales Sócrates dice haber renunciado a dar explicación a aquellas cosas “exteriores” para, en cambio, mirarse a sí mismo y descubrir en ello si acaso es un monstruo furibundo, al modo

<sup>31</sup> Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 240.

<sup>32</sup> M II, 141

<sup>33</sup> Ej. *Eutifrón*, 278e-281e.

<sup>34</sup> Ramón Román Alcalá, “El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía”, *Daimon. Revista de filosofía* 36 (2005), 43.

<sup>35</sup> M XI 141.

de Tifón, o si le fue dada, en contraste, una naturaleza sencilla. Tanto la referencia a Tifón (viento titánico nacido del vacío y de la tierra) como el contraste en que se inserta la referencia resultan fundamentales. Al igual que en un poema atribuido a Crates, en el cual se habla con burla sobre Alforja como una ciudad levantada en medio de “un humo vinoso”<sup>36</sup> (esto es, una ciudad que recubre su miseria y su mugre con ostentación; erigida en el humo de la vanidad), el uso del τῶφος en el *Fedro* muestra un doble juego entre el sentido llano de la propia palabra (“humo”)<sup>37</sup> y el uso moral que lo acompaña. Es al mismo tiempo un *humor*, algo relacionado al viento y proveniente de las entrañas de lo humano. Notemos además que la referencia mínima a Tifón aparece de soslayo, opuesta a la sencillez y la sabiduría: como una naturaleza monstruosa que se insinúa en contra del ejercicio de autoobservación supuesto en el “conócete a ti mismo”. Es la naturaleza del engaño, la vanidad surgida del engaño de creerse poseedor de un saber, amo y maestro de una forma elevada de creencia, la que Sócrates rehúye amparado en alegorías morales. No es para nada una sorpresa. La última línea del pasaje, “θείας τινὸς καὶ ἄτύφου”,<sup>38</sup> que juega con el adjetivo del nombre del titán oscuro, hace coincidir de un solo trazo el espíritu de Tifón con el afán de conocer aquello antes identificado con lo “exterior” y lo ajeno, en suma, identificado con lo que no tiene importancia.

Aunque esta ambivalencia entre los usos humorales, míticos y morales del concepto se encuentra atestiguada por muchos escritos pertenecientes

<sup>36</sup> DL IV 85. Sigo a Bredlow en su traducción de “ἐνὶ οἴνοπι τῶφῳ”. Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze* T85, hace también la referencia “*vinoso vapore*”, y Gual, poco más distante pero aún plausible, dada la relación existente, dentro de la tradición cínica, entre falsas opiniones y vanidad: “púrpura ilusión”.

<sup>37</sup> “Τῶφο, τῶφομαι, ‘fumare’” en Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze*, 54. En palabras de Long “*self-important and self-deception*”. Anthony A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2006), 80.

<sup>38</sup> Platón, *Fedro*, 230a.

a la tradición médica de Hipócrates, y es retomada aquí y allá a lo largo de las épocas clásica y helenística,<sup>39</sup> lo que por ahora resulta interesante es que, miradas en conjunto, estas referencias indican todas aquellas esferas de la experiencia con el mundo de las cuales el τῦφος puede predicarse: ahora en relación al orgullo que provocan los bienes materiales, ahora en consonancia con la vanidad de la milicia, los excesos de la opinión, en fin. Ninguna de ellas hará justicia a las pretensiones y alcances que la palabra adquiere tanto en boca de Pirrón y su discípulo, como de la corriente cínica, desde épocas tempranas con Antístenes.

Haciendo eco de la propia tradición, en ambos casos el término se identifica con el vicio y el lujo, con la extravagancia y la discordia. De hecho, los vocablos οἷσις (quizá “engreimiento”)<sup>40</sup> y κενοδοχία (“vacuidad”; quizá sólo “vanagloria”), utilizados por el cinismo como sinónimos de τῦφος,<sup>41</sup> reflejan en un simple movimiento del discurso la mínima evocación que Timón hace del hombre en uno de los fragmentos de las *Sátiras*, citado por Aristocles a finales del libro octavo.<sup>42</sup> En éste, οἷσις y κενοδοχία se unen a fin de evocar la mirada de desdén crítico que Timón lanzó sobre los hombres: “sacos de piel, rellenos de presunción vacía”.<sup>43</sup> Nos sirve para mostrar hasta qué punto el espectro de vocablos despreciativos asociados a las *Sátiras* tiende a hacer de la vanidad su eje

<sup>39</sup> Hablamos de Ión, Plutarco, Marco Aurelio, etcétera. Los ejemplos y referencias puntuales se encuentran a lo largo de todo el texto de Declava Caizzi, “Τῦφος: contributo alla storia”, 53-66.

<sup>40</sup> Long traduce la palabra como “conceit”, en alusión a una cierta e indebida sobrestimación de sí mismo, así se une al campo de la vanidad y la vanagloria representado por Tifón. En contextos filosóficos, la palabra se utiliza para hablar de una forma vana de la opinión (δόξα) y aparece con predilección en contextos negativos. Tan es así que, a modo de segundo significado, LSJ traduce el término “οἷμα” del cual procede, como “selfconceit”. Long, *From Epicurus to Epictetus*, 81.

<sup>41</sup> Long, *From Epicurus to Epictetus*.

<sup>42</sup> Chiesara, *Aristocles of Messene*, F4 18.

<sup>43</sup> Sigo aquí la traducción anglosajona de Long, “human skin-bags stuffed with empty conceit”, que se diferencia de la de Chiesara por su traducción: “οἷσις ἔμπλεοι ἄσκοι” justamente como “vain opinion”.

de gravitación; hasta qué punto ese desdén antropológico hace a Laercio convertir a los pirrónicos en deudores de las concepciones homéricas y trágicas.<sup>44</sup> Esto encuentra su simiente en un desprecio todavía más hondo y profundo que, por otro lado, no le fue ajeno a la tradición cínica, por más que en uno y otro caso la naturaleza de la doctrina se guíe por caminos diferentes.

Esta similitud entre corrientes de pensamiento, en ocasiones inadvertida por los estudiosos,<sup>45</sup> posibilita ampliar la pregunta sobre el papel jugado por la vanidad en la conformación pirrónica del ideal filosófico. Más aún, nos permite entender el difícil talante moral que recubre la generalidad de ese βίος, tachado por Aristocles y compañía como indeseable, inmoral, absurdo;<sup>46</sup> un modo de vida vegetativo, propio de dementes, malicioso y perjudicial desde sus primeras formulaciones. Antes hemos visto el fragmento en que Timón describe a su maestro como alguien que ha soltado los hierros de la opinión y el orgullo y, en contraste con el resto del mundo, se presenta “sin vanidad e indómito”,<sup>47</sup> hasta cierto punto aislado de la muchedumbre filosófica que parece vivir abrazada a la presunción y los excesos intelectuales. Pues bien, aunado a esto, también dentro de las *Sátiras*, se dice que Jenófanes<sup>48</sup> logró acercársele levemente, al estar (por poco) privado de orgullo (ὕπαυρος) y que, en cambio, Zenón no era más que una “vieja y codiciosa mujer fenicia en su

<sup>44</sup> DL IX 69-73. Sobre estas herencias trágicas Katja Vogt escribe un poco en *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 9-11.

<sup>45</sup> Una de las pocas excepciones en este sentido es el texto de Brancacci, “La filosofía di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo” en *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 de noviembre 1980*, vol. I (Nápoles: Bibliópolis, 1981), 211-242.

<sup>46</sup> Chiesara, *Aristocles of Messene*, F4 25; Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze*, 15A-B.

<sup>47</sup> Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze*, T58.

<sup>48</sup> Di Marco, *Timone di Fliunte, Silli*, F60.



oscuro τῦφος, deseándolo todo”.<sup>49</sup> En efecto son pocas las ocasiones en que el término fue empleado por Timón, aún así parece haber tenido la fuerza suficiente para perdurar en los trabajos de Sexto, quien de modo similar acusó con frecuencia a los “dogmáticos” de arrogantes, atrevidos y jactanciosos.<sup>50</sup>

El hecho crucial radica en que al hacer de la ἀτυφία el rasgo que distingue a Pirrón de la muchedumbre, Timón lo convierte en parte intrínseca de su βίος; es decir, al volverlo rasgo fundamental del sabio, lo convierte en una forma de vivir.

La consigna “βίος ἄτυφος” (literalmente, vida sin vanidad), acuñada por Decleva a partir de dos importantes menciones sobre la carencia de vanidad en Antístenes,<sup>51</sup> muestra cómo desde antes de Pirrón la figura del sabio y la vida ejemplar de la que éste hacía gala estaban definidas de buen agrado por la ἀτυφία, y cómo ésta, a la par, era considerada un ejercicio filosófico ligado a la falta de opiniones vacías y a la persecución

<sup>49</sup> Utilizo para la frase “καὶ Φοίνισσαν ἴδον λιχνόγραυν σκιερῶ ἐνὶ τύφῳ” la traducción anglosajona de Long (“*a greddy old fenician woman in her swarthy typhos, desiring everything*” [81]) y me distancio de Di Marco quien traduce “*e vidi nell’ombra di fumosa alterigia una donna fenicia vecchia e ingorda, avida di tutto*”.

<sup>50</sup> En *HP* I 62, por ejemplo, “vacuos y jactanciosos dogmáticos”; en III 2 “contra la arrogancia de los dogmáticos” y, quizá el más importante, en 280, “El escéptico, por ser un amante de la humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos”. Poco más adelante, inclusive, habla de esta arrogancia en términos de “enfermedad”, lo que recupera la tradición hipocrática respecto del τῦφος. Otras referencias son presentadas por Long, *From Epicurus to Epictetus*, 81.

<sup>51</sup> En particular me interesan un par de líneas de Clemente y Teodoro en las cuales se da testimonio de la filosofía de Antístenes. En el primer caso, se insinúa que para él, el propósito general de la vida se relacionaba con la ausencia de orgullo (“πάλιν Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν [τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος εἶναι ἔταξε]”); en el segundo, que la orientación fundamental (no-manifesta) de la vida es de nueva cuenta el carecer de *vanitas* (“ὁ δὲ Ἀντισθένης τὴν ἀτυφίαν [ἔσχατον ἀγαθὸν ὑπέλαβεν]”). El primero se enmarca en una serie de disertaciones en torno a la “perfección”, y el segundo en una recopilación de testimonios filosóficos sobre la “cura”. Ambos son referidos por Decleva, “Τῦφος: contributo alla storia di un concetto”, 58, y, a su vez, corresponden a los fragmentos en Decleva Caizzi, *Pirrone testimonianze*, A20-26.

de mala fama. El ser un *a-typhos* constituía, en este sentido, un *télos* filosófico de modo muy parecido al que se advierte en el último pasaje citado de Timón.<sup>52</sup>

Ahora, lo interesante aquí no es el vínculo que se gesta entre cínicos y pirrónicos, o no al menos si se entiende como una mera curiosidad de la historia de la filosofía. Lo importante es cómo este parecido nos permite hablar del ideal de sabiduría pirrónico, al unísono, como una persecución constante de la propia ἀτυφία, y cómo, en este mismo sentido, la característica eudaimónica por antonomasia —la imperturbabilidad— se convierte en resultado de la terapia filosófica de la indiferencia, propuesta a modo de fármaco contra las diversas formas de vacuidad que envuelve el uso del τῦφος.

En palabras de Decleva, tanto el τῦφος como su privilegiado negativo (ἀτυφία) poseen una doble valencia, de pronto cognoscitiva, de pronto moral: cognoscitiva, en el caso cínico, en relación con la idea amplia de “falsa creencia”, y moral desde ambas perspectivas, en correspondencia con el sentimiento o las pretensiones que implica suponerse poseedor del conocimiento, tal y como lo hemos entendido hasta ahora. Después de todo, existe en Timón al menos una línea<sup>53</sup> en donde esta vanagloria (κενέωτερον) es referida explícitamente en cuanto la “acumulación de conocimientos”, si bien, es cierto que ahí Pirrón no es nombrado.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Long, *From Epicurus to Epictetus*, 81-82.

<sup>53</sup> Di Marco, *Timone di Fliunte*, Silli, F20.

<sup>54</sup> La frase en la traducción de Di Marco: “*ivi il vanto della molteplice erudizione, di cui null'altro è più vuoto*”. Enfatizo los dos términos que aquí interesa relacionar.

### III. Pirrón y Timón camino al templo de Anfiarao

El punto de encuentro medular entre ambas concepciones, en realidad tiene poco que ver con la forma doctrinal del pensamiento, más bien se cierra sobre el eje siempre complicado de la narración. El asunto es mínimo: según el testimonio de Aristocles,<sup>55</sup> Timón habría dedicado un largo pasaje del *Pitón* (su única obra prosística) a describir su primer encuentro con Pirrón, cuando ambos se dirigían al templo de Anfiarao, quizá en la ciudad de Oropo, camino a Delfos.<sup>56</sup> Pese a las dificultades que conlleva pensar un encuentro de esta índole,<sup>57</sup> del cual no queda más que un leve vestigio, pequeño e improbable, sin mayores datos ni posibilidad real de corroboración, habremos de atender a su importancia. Esto, fundamentalmente, en virtud de la relevancia que Timón mismo parece concederle. Algo de ese encuentro, de la locación quizá, del contenido filosófico de esa locación, parece revelar algo de lo que ahí se dijo; algo de lo que Pirrón habría transmitido a su discípulo. Algo sobre Pirrón, sobre su vida, sobre su pensamiento.<sup>58</sup> La pregunta —que a primera vista pareciera provenir de un mero relato— es qué hacía Pirrón de camino al templo de ese héroe en particular. Si acaso dudáramos del evento, si no hubiera jamás sucedido y todo fuera invención de Timón, la pregunta sería entonces: ¿por qué ahí, justamente, de camino al templo de Anfiarao, es que decide hacerse encontrar por su maestro? ¿Por qué lo

<sup>55</sup> Chiesara, *Aristocles of Messene*, F4 14.

<sup>56</sup> Para los avatares de esta hipótesis, ver además el texto de Mario Untersteiner, “Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide”, en *Lo scetticismo antico*, vol. I, 290.

<sup>57</sup> Para la discusión sobre el encuentro mismo, su valor filosófico y los problemas históricos que implica, ver Mario Untersteiner, “Contributi filologici per la storia della filosofia: I, L'incontro fra Timone e Pirrone”, *Rivista di Storia della Filosofia* IX III, 284-287. Ver también Long, *From Epicurus to Epictetus*, 90.

<sup>58</sup> Untersteiner, “Contributi filologici per la storia della filosofia”, 59.

cuenta? ¿Qué significa el escenario de la historia?<sup>59</sup> Y, si no significa nada, entonces, ¿para qué decirlo? El propio Aristocles, en el tono de burla que era su costumbre, luego de presentar el dato mínimo de la anécdota, se pregunta qué habría llevado a Pirrón a esos lugares, si como todo hombre tenía un destino, o si, al contrario, vagaba solamente, como un loco.

Nada de esto tendría importancia si ninguna de las tradiciones literarias sobre Anfiarao nos acercara al pirronismo. Pero no es así. Anfiarao no sólo se representa en la tradición mítica como alguien ligado desde la sangre<sup>60</sup> a las cuestiones adivinatorias y del destino, lo cual recuerda a la figura de Pirrón-sacerdote,<sup>61</sup> también aparece como alguien que, al modo cínico y pirrónico, fue capaz de llevar una vida sin orgullo, desprovista de pretensiones, una vida “modesta”<sup>62</sup> escribiría Juliano,<sup>63</sup> rechazaba el contacto con las opiniones vacuas y la vanagloria,<sup>64</sup> lo cual otrora lo pusiera ante la mira favorable de los dioses.<sup>65</sup> Esta lectura sobre la vida de Anfi-

<sup>59</sup> Ferrari argumenta en este sentido que la indudable erudición y tendencias literarias de Timón, lo habrían llevado a elegir el camino al templo de Anfiarao como una suerte de “horizonte metafórico específico e apropiado” (“L’immagine dell’equilibrio”, 348), por su significación divina y sacra.

<sup>60</sup> Hijo de Oicles, según Esquilo (*Tragedias: Los persas. Los siete contra Tebas. Las Suplicantes. Agamenón. Las Coéforas. Las Euménides. Prometeo encadenado* [Madrid: Gredos, 1986]) y descendiente de Melampo, según Apolodoro. Sus poderes predictivos son también mencionados por Píndaro en las *Odas Píticas*, VIII.

<sup>61</sup> DL IX 64.

<sup>62</sup> Utilizo aquí la traducción de Deleva, “Τῶφος: contributo alla storia di un concetto”, 58. En la versión de García Blanco y Jiménez (1982) el término utilizado es “prudencia”. La referencia aparece en una de las epístolas conservadas del emperador, donde se habla profusamente sobre cómo deberían portarse los sacerdotes.

<sup>63</sup> Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 333c.

<sup>64</sup> Los términos son precisamente “κενοδοχία” y “τῶφον μάταιον”.

<sup>65</sup> El asombro de los dioses por la humildad de Anfiarao (que, además, había salido a la batalla sin blasón alguno [590]) lo había hecho acreedor de una recompensa: aunque el destino había dictado su muerte (cosa que él mismo sabía antes de partir), los dioses tuvieron a bien mantenerlo con vida. Sobre esto escribe Esquilo en *Los siete contra Tebas* en donde tiene lugar la totalidad de la descripción; pero también Píndaro, en la *Oda VI* dedicada a Agesia de Siracusa, se refiere a él como el “sabio sacerdote”.

rao responde a la imagen presentada por Esquilo en *Los siete contra Tebas*: despreocupado por la batalla, carente de orgullo militar, consciente del inminente fracaso y, sin embargo, “prudente”.<sup>66</sup> Un Anfiarao, según Decleva, no tan distinto a Heracles o Ciro (ambos de gran trascendencia en la representación cínica de la virtud) en su falta de interés por los espectros de la gloria. Una de las referencias más importantes en este sentido se encuentra en *De audiendis poetis* de Plutarco. Ahí, en los marcos de una lectura “cínica” de la obra de Esquilo, se advierte: “Y Esquilo, igualmente, sitúa en la moderación el no enorgullecerse frente a la fama (τὸ πρὸς δόξαν ἔχειν ἀτύφον), el no ser insolente, el no excitarse con los elogios de la multitud, cuando escribe sobre Anfiarao. *El que no quiere parecer el mejor, sino serlo, cosechando un profundo surco en su mente, de la cual brotan prudentes consejos*”.<sup>67</sup> En este caso, la falta de orgullo (“priva di boria” traduce Decleva) se relaciona, primero, con el desinterés de Anfiarao respecto a la fama, y segundo, con un estado de imperturbabilidad frente al elogio que, naturalmente, sólo es posible en virtud de lo primero. Se relaciona, además, con la prudencia y la virtud de quien, silencioso entre el bullicio popular, se mantiene idéntico a sí mismo.

De acuerdo con estos testimonios, el modelo de vida de Anfiarao se contrapone a todo lo que la vanidad representa y a aquello que los antiguos cínicos y pirrónicos miraron con rechazo. Hay que notar ahora dos cuestiones importantes. En principio, pese al talante negativo que en general la tradición griega filosófica atribuyó a la figura de Tifón y a los términos asociados a ella, si consideramos la detallada exposición de Decleva, no podríamos decir que se trata de un concepto unitario; sobre todo porque los objetos contra los cuales se dirigen las afrentas oscilan en muchas direcciones (el orgullo militar, el lujo, el intelectualismo, etcétera). Por lo tanto, es natural que las distintas actitudes asumidas ante

<sup>66</sup> Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 565.

<sup>67</sup> *Aud. poet.* 32D

él varíen. Así, por ejemplo, frente a la ostensión material de las cortes y los ciudadanos prominentes, el cínico opondrá su vestimenta simple, su viejo tribón de vagabundo y su abstinencia de objetos innecesarios;<sup>68</sup> mientras que la respuesta del pirrónico no estará dirigida —o no específicamente— a esta clase de cuestiones y más bien quedará evidenciada en la vida indiferente, solitaria y en retiro, como aquella llevada por Pirrón.

En segundo lugar, advirtamos cómo no parece existir ningún testimonio sobre Anfiarao que permita vincular su figura con la profesión pirrónica de indiferencia. Aunque esto es verdadero de inicio, la ausencia de datos textuales que incluyan explícitamente la palabra (indiferencia) no significa que su comportamiento no pueda, en efecto, ser mirado bajo esa óptica. Por ejemplo, según las menciones de Plutarco y Esquilo, el modelo vital que Anfiarao ejemplifica puede entenderse como parte de una actitud indiferente más amplia. Es decir, si la gloria no le interesa es porque —obviedad aparte—, en cuanto objeto de deseo, ésta le es indistinta. De hecho, un rasgo parecido muy peculiar se detecta en unos versos anónimos atribuidos a él por Ateneo y utilizados por Declava como puente no sólo entre la ἀτυφία y el pirronismo, además entre la ἀτυφία y la indiferencia: “Anfiloco, héroe hijo mío, teniendo la astucia (νόον) del pulpo, adáptate (ἐφαρμόζειν) a aquellos a cuyo país llegues. Sé distinto según las ocasiones y acomódate al lugar en el que estés”.<sup>69</sup> Veamos, ¿en qué sentido la exhortación ética de Anfiarao a su hijo puede relacionarse con Pirrón, con su legado, su modo particular de vivir la indiferencia? Dentro de la literatura sobre el tema hay mínimos elementos que nos permitan establecer una relación. El texto de Declava que he tomado como punto de partida, por citar un caso, se limita a explicar cuán fácil

<sup>68</sup> DL IV 6.

<sup>69</sup> Alberto Bernabé (trad.), *Fragmentos de épica griega arcaica* (Madrid: Gredos, 1979), F9. Además de Declava, Untersteiner también nota la referencia. “Contributi filologici per la storia della filosofia”, 58.

sería darse cuenta, sin detallar en ningún momento en qué consiste esa facilidad o cómo se mira al interior del pirronismo. Después de todo, se detecta un aire familiar en la comparación de las palabras de Anfiarao y una respuesta que Sexto da a los objetores del pirronismo en materia de apraxia e inconsistencia.<sup>70</sup> Ahí, Sexto indica que el pirrónico ha de comportarse en las ciudades y los pueblos donde habita al amparo de las leyes y costumbres. Que ha de actuar, si se quiere, con la astucia mimética del pulpo. Antes de atribuir sin crítica esta misma idea a Pirrón habría quizá que preguntarnos si existe algo en la serie de anécdotas sobre su vida que así lo sugiera. Esto es, si es posible que su retrato recurra a nuestra memoria de forma semejante a la de un pulpo.

Aunque no hay ningún fragmento que de modo claro atribuya a Pirrón una idea parecida, existe un elemento textual que nos permite asumir que la idea no fue invención de Sexto.<sup>71</sup> En el libro octavo de *Sobre la filosofía* de Aristocles<sup>72</sup> se pretende refutar la idea pirrónica del seguimiento de la costumbre (ἔθεσι) y la naturaleza (φύσει) arguyendo su inconsistencia hacia el vivir-sin-opiniones y su obvia ingenuidad. No se trata exactamente de la misma consigna. La apelación a la guía de la naturaleza que puede rastrearse hasta cierta prescripción de los *Esbozos*<sup>73</sup> no parece desempeñar ningún papel en su comparación con la parénesis de Anfiarao.<sup>74</sup> Pese a ello, dando la razón a Declava y Untersteiner, debemos

<sup>70</sup> M XI 162-164.

<sup>71</sup> Siguiendo a Chiesara, *Aristocles of Messene*, 131, dada la ocurrencia de acepciones de los vocablos “συγκατατίθεμαι” y “ἀκολουθεῖν” el trazo nos lleva a Enesidemo. El primero se encuentra en MLC F4 7 (“to assent”), y según Chiesara, es común tanto a la fracción del libro IX de las *Vidas* dedicado a los pirrónicos, como a los trabajos de Sexto Empírico. El segundo, poco más frecuente, es referido por DL a Enesidemo (IX 101).

<sup>72</sup> Chiesara, *Aristocles of Messene*, F4 20.

<sup>73</sup> HP I 238.

<sup>74</sup> Resulta interesante considerar el uso de “φύσει” en el fragmento de Aristocles, asentado sobre la base de su aparición en el multicitado pasaje de Laercio donde Pirrón expresa su “nihilismo” moral (DL IX 61).

notar que aquello que unifica y pone en un mismo tono de discurso a la astucia de la mimesis, simbolizada por el pulpo, y la indiferencia absoluta respecto a la naturaleza y el valor intrínseco de los objetos de rechazo o elección propugnada por el pirronismo antiguo, es, precisamente, la vida de Pirrón. Lo decíamos antes pero quizá sea mejor repetirlo ahora con palabras de otros:

sabemos que, en la práctica de la vida social, [Pirrón] se dedicó a hacer cuanto era requerido por las tradiciones y que se preocupó por evitar cualquier escándalo con una actitud conformista; cierto es que tuvo que someterse a una observancia escrupulosa de las leyes y tradiciones [...] ciudadinas y optó en cambio por una aceptación pragmática y, por tanto, también dogmática, del mundo de la tradición y la costumbre, así como del mundo de la vida cotidiana.<sup>75</sup>

El carácter dócil y conformista del Pirrón-pulpo responde a la imagen pública de la profesión de indiferencia. Así se percibe Pirrón a los ojos de la mayoría: sin perseguir afrentas, sin buscar prestigios, casi sumiso, frágil, como escribiría Timón: “*nella calma della bonaccia*”.<sup>76</sup> Es necesario marcar distancia con lo escrito por Dal Pra y decir que esa conformidad con la norma no tiene por qué ser entendida en términos prescriptivos,

<sup>75</sup> Dal Pra citado en Untersteiner, “Contributi filologici per la storia della filosofia”, 287. La traducción es mía.

<sup>76</sup> Di Marco, *Timone di Filiunte*, Silli, F64. Concebimos también el sentido de estos rasgos, en consonancia (aunque indirecta) con el F2 de Di Marco donde Timón, al modo cínico (117-120), rechaza el lujo y la ostensión para ubicar la calma en el espíritu frugal de una vida sin pretensiones. En la traducción de Di Marco, el fragmento reza como sigue: “*Non mi piace né la focaccia di Teo né la karykke dei Liddii: è con un semplice ed arido bollito di fave che sciala tutta la massa dei Greci en la miseria*”. Aunque no refiere a Pirrón, este fragmento resulta importante para nosotros en la medida en que Timón parece retomar las enseñanzas de su maestro en la forma de vivir. La primera línea ha de entenderse como un desdén moral a la actitud de indiferencia. Esto es, en su contexto filosófico, “no me place” quiere decir “no me interesa”, o inclusive, jugando con los términos “me es indiferente”.



como parte ulterior de la propuesta. Nada más alejado de ese espíritu “indómito”, divino hasta cierto punto, que según Timón definía a su maestro. Todas estas características, más bien, responden al juicio de la mirada ajena; al modo en que probablemente alguien que asumiera la indiferencia como principio aparecería ante nuestros ojos. Esto es crucial: cuando señalamos que la práctica de la indistinción se vincula a la carencia de vanidad (ἀτυφία), se trataba justamente de mostrar cómo esta última se convierte en virtud. El hombre que ha asimilado para sí la absoluta indiferencia respecto al valor natural de las leyes es aquel que logra, de hecho, convertirse en pulpo: adaptarse al mundo sin llamar la atención, como Anfiarao, partiendo a la batalla sin insignias y sin buscar ningún reconocimiento.

Esta peculiar relación de emancipación respecto a la ley consistente en no dejarse seducir por el encanto de su verdad (asumir que no es ni buena ni mala, ni justa ni injusta) es probablemente lo que diferencia con mayor fuerza al pirrónico del cínico. En el segundo caso hay un franco y escandaloso desafío; en el primero, será el silencio de la indiferencia de quien no considera ya importante saber si la ley planteada es o no deseable, es o no justa, vale o no por naturaleza; la indiferencia de quien ha renunciado a conquistar el “qué” supremo de las cosas y se repliega en los bordes de su propio anonimato para morir en calma.<sup>77</sup>

Esto no quiere decir que la indiferencia así entendida no represente ninguna clase de afrenta contra las ideas de costumbre, ley, convención, etcétera. Al contrario, ser-indiferente es, en este sentido, una acción de contrapeso, una respuesta (como ha escrito Goulet-Cazé sobre el cinismo),<sup>78</sup> una especie de contrapunto. No es lo mismo, sin duda, vivir bajo leyes asumidas como verdades en sentido radical, a vivir conforme a leyes

<sup>77</sup> Declava Caizzi, *Pirrone testimonianze*, 60.

<sup>78</sup> Marie-Odile Goulet-Cazé, “Cinismo”, en *Diccionario. El saber griego* (Madrid: Akal, 2000), 655.

que, se entiende, no son sino transitorias consignas humanas procedentes de juicios igualmente humanos cuyo valor depende en, última instancia, de los mismos hombres. Quizá sea más acertado aseverar entonces que no se trata tanto de una filosofía contestataria (al modo cínico), como de una de la resistencia: resistencia a la tentación de asumirse sapiente, propietario de la verdad; resistencia a las vanaglorias intelectualistas que pretenden regir desde la pura idea el significado de la vida, resistencia, en fin, a τῦφος mismo.

Cuando el hombre comprende que en lo relativo a sus acciones no existen valores ni jerarquías dadas, puede al fin arribar al estado de imperturbabilidad buscado. Esta comprensión le da la posibilidad de convertirse en un hombre virtuoso, en la medida en que el sentimiento que acompaña la creencia así entendida constituye un vicio. Justamente, el vicio del τῦφος. Ambos movimientos parecen no encontrarse siquiera en planos diferentes; al contrario, resultan más bien connaturales: una vez liberados de la vanidad (finalmente, una cadena) accedemos a la calma. Ya no queremos esto y esto otro. Ya nada es motivo de disputa o controversia. Salimos al mundo con la sola resistencia de la libertad. Idénticos a nosotros mismos, pensaría Hadot.<sup>79</sup> Sin preocuparnos por la dirección de los vientos y sin dejarnos convencer por la vanidad de la sofística. Para Pirrón, en esto parecía consistir la sabiduría o, al menos, es uno de los rasgos más significativos de la propuesta de vida que se encargó de traer al mundo. Es el hombre que fue en la memoria de los otros y en este sentido, es ésta su filosofía.

<sup>79</sup> Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 241.

## Referencias

- Annas, Julia y Jonathan Barnes. *The modes of scepticism*. Melbourne: Cambridge University Press, 2003.
- Ausland, Hayden Weir. "On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy". *Elenchos*, vol. 10 (1989), 359-434.
- Bett, Richard. "Aristocles on Timon on Pyrrho: the Text, its Logic, its Credibility". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII (1994): 137-181.
- \_\_\_\_\_. *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Reino Unido: Oxford University Press, 2000.
- Bernabé, Alberto, traductor. *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid: Gredos, 1979.
- Brancacci, Aldo. "La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo". En: *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 de noviembre 1980*, vol. I, Nápoles: Bibliópolis, 1981, 211-242.
- Brunschwig, Jacques. *Papers on Hellenistic Philosophy*. Janet Lloyd, traductora. Nueva York: Cambridge University Press, 2003.
- Brunschwig, Jacques y Geoffrey Lloyd, compiladores. *Diccionario. El saber griego*. Marco García Quintero, traductor. Madrid: Akal, 2000.
- Chiesara, María Lorenza. *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*. Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Historia del escepticismo griego*. Pedro Bádenas de la Peña, traductor. Madrid: Siruela, 2007.
- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre el orador*. José Javier Iso, traductor. Madrid: Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Cuestiones académicas*. Julio Pimentel Álvarez, traductor. Ciudad de México: UNAM, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Del supremo bien y del supremo mal*. Víctor-José Herrero Llorente, traductor. Madrid: Gredos, 1987.

- Decleva Caizzi, Fernanda. *Pirrone testimonianze*. Nápoles: Bibliópolis, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Τῦφος; contributo alla storia di un concetto”. *Sandalion* vol. 3 (1980), 53-66.
- \_\_\_\_\_. *Antistenis fragmenta*. Varese-Milán: Istituto editoriale Cisalpino, 1966.
- Di Marco, Massimo. *Timone di Fliunte, Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*. Roma: Edizioni dell’ateneo, 1989.
- Empírico, Sexto. *Esbozos pirrónicos*. Antonio Gallego y Teresa Muñoz, traductores. Madrid: Gredos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Contra los dogmáticos*. Juan Francisco Martos Montiel, traducción y notas. Madrid: Gredos, 2012.
- Esquilo. *Tragedias. Los persas. Los siete contra Tebas. Las suplicantes. Agamenón. Las Coéforas. Las Euménides. Prometeo encadenado*. Bernardo Perea Morales, traducción. Madrid: Gredos, 1986.
- Ferrari, Gian Arturo. “L’immagine dell’equilibrio”. En: *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 de noviembre 1980*, vol. I, Nápoles: Bibliópolis, 1981, 337-392.
- Grau, Sergi. “La arrogancia de los filósofos griegos antiguos entre biografía y comedia”. En *Conventus Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, vol. II. Jesús de la Villa et.al. compiladores. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos 2017, 99-102.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Eliane Cazenave, traducción. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Joaquín Palacio, traductor. Madrid: Siruela, 2006.
- Juliano. *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo, traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos, 1982.

- Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Luis Bredlow Wenda, traducción y notas. Madrid: Lucina, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Vidas de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual, traducción y notas. Madrid: Alianza, 2007.
- Long, Anthony A. y David N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary*, 2 vols. Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press, 1987.
- Long, Anthony A. *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.
- Liddell, Henry George, Robert Scott y Henri Stuart Jones. *Greek Lexicon*. Buscador digital disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>
- Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, traductores. Barcelona: Gredos, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. Luis Cordero, traductores. Barcelona: Gredos, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos I. Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármenes, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. J. Calonge, Emilio Lledó Íñigo, Carlos García Gual), Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Píndaro. *Odas*. Ignacio Montes de Oca, editor y traductor. Madrid: Luis Navarro, 1883.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. I. Concepción Morales Otal y José García López traductores. Madrid: Gredos, 1992.
- Reale, Giovanni. “Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide”. En: *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi del Pensiero Antico del C.N.R. Roma 5-8 de novembre 1980*, vol. I, Nápoles: Bibliópolis, 1981, 243-336.

- Román, Alcalá Ramón. “El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía”. *Daimon, Revista de filosofía* 36 (2005), 35-51.
- Sakezles, Priscilla. “Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation”. *Apeiron* 26 (1993), 77-95.
- Stopper, M. R. “Schizzi Pirroniani. Lo scetticismo antico by Gabriele Giannantoni. Review”. *Phronesis* 28 3 (1983), 265-297.
- Untersteiner, Mario. “Contributi filologici per la storia della filosofia: I L'incontro fra Timone e Pirrone”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* I III (1954), 284-287.
- Vernant, Jean-Pierre, compilador. *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 1995.
- Vogt, Katja, editor. *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by Katja Vogt, Richard Bett, Lorenzo Cort, Tiziano Dorandi, Cristina M.M. Olfet, Elisabeth Scharffenberger, David Sedley and James Warren*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Warren, James. “Aristotle’s refutations of Pyrrhonism (Eus. *PE* 14.18.1-10)”. *The Cambridge Classical Journal* 46 (2001): 140-164.
- Werner, Daniel S. *Myth and Philosophy in Plato’s Phaedrus*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.